

HEIDEGGER

GRANDANGOLO

CORRIERE DELLA SERA

GRANDANGOLO

28

HEIDEGGER

a cura di Costantino Esposito

CORRIERE DELLA SERA

Grandangolo

Vol. 28 – Heidegger

© 2014 RCS MediaGroup S.p.A. Divisione Quotidiani, Milano

È vietata la riproduzione dell'opera o di parte di essa, con qualsiasi mezzo, compresa stampa, copia fotostatica, microfilm e memorizzazione elettronica, se non espressamente autorizzata dall'editore.

Tutti i diritti di copyright sono riservati. Ogni violazione sarà perseguita a termini di legge.

Edizione speciale per Il Corriere della Sera pubblicata su licenza di Out of Nowhere S.r.l.

ISBN: 9788861266124

Responsabile area collaterali Corriere della Sera: Luisa Sacchi

Editor: Barbara Brambilla, Fabrizia Spina

Focus e pagine scelte a cura di Costantino Esposito

Concept e realizzazione: Out of Nowhere

Progetto grafico e impaginazione: Marco Pennisi & C.

Ideazione e coordinamento editoriale: Giorgio Rivieccio

Redazione: Flavia Fiocchi

HEIDEGGER, RIPORTARE L'ESSERE AL PUNTO DI PARTENZA

Di Armando Torno

Martin Heidegger è al centro dell'attenzione di ogni discorso filosofico dalla fine degli anni Venti del Novecento. Dopo la pubblicazione di Essere e tempo (1927) non si poté più ignorare il suo pensiero. Nicola Abbagnano, che fu tra i primi a parlare di lui in Italia, ricordò prima della Seconda guerra mondiale che Heidegger considera lo sforzo verso l'essere «rispetto al suo punto di partenza». Quando ne scrisse il necrologio nel 1976 (il filosofo tedesco morì il 26 maggio di quell'anno, a 87 anni) compendì il suo giudizio notando che se ne andava «il pastore dell'essere» (analoga espressione aveva usato lo stesso Heidegger nella Lettera sull'umanismo per definire l'uomo).

In molti hanno visto nel tedesco un rappresentante di rilievo dell'esistenzialismo; d'altra parte, nel suo pensiero l'uomo è l'ente che ha il suo senso – o meglio potremmo dire: la sua luce – in sé stesso. Ma il senso dell'essere non è qualcosa di metafisico come ha inteso molta parte della tradizione occidentale, è piuttosto originario: in altri termini è qualcosa che, essendo nostro, ci possiede. Esso è semplicemente presente davanti a noi. Se poi si volesse tradurre il “qualcosa” utilizzato per chiarire tale concezione, potremmo dire che si tratta della temporalità.

Heidegger ritornò alle radici della filosofia per porsi le questioni più importanti sul linguaggio, il divenire, la morte. Con una sintassi intensa e fascinosa egli impostava di nuovo le grandi domande, come prova uno stralcio dalle Lezioni del semestre invernale 1937-38: «Il presente viene sempre dopo l'avvenire. L'avvenire è l'origine della storia. Storico è l'avvenire, quel che viene posto nella volontà, nell'attesa [...]. L'Inizio è ancora.

Non è alle nostre spalle, come un evento da lungo tempo passato, ma ci sta di fronte, davanti a noi. L'inizio, in quanto è ciò che vi è di più grande, precede tutto ciò che è sul punto di accadere e così è già passato oltre di noi, al di sopra di noi». Implicato con il nazismo, distaccatosi (ma non come vorrebbero le regole politicamente corrette di oggi), egli resta il filosofo che più si adoperò per tornare a una radicale indipendenza della filosofia dalle scienze. Capì il ruolo della tecnica, soprattutto rilevò che la sua essenza non è qualcosa di tecnico.

Pochi filosofi come lui suscitarono reazioni contrastanti. Il suo pensiero fu accolto da molti, anche nell'ambito teologico, e di contro i suoi avversari si sono moltiplicati. Molti lo sono diventati per la sua adesione al nazismo, altri – come Carnap – perché vedevano in lui un'elaborazione erronea della logica hegeliana (che già mal sopportavano); altri ancora, come gli analitici, non ne accettano metodo e conclusioni. Eppure, senza Heidegger la ricerca sulle origini della nostra filosofia avrebbe orizzonti più ristretti e le concezioni sul linguaggio sarebbero ben più misere. Non sono che due semplici esempi. E Heidegger è un filosofo che riserba ancora molte sorprese.

PANORAMA



Martin Heidegger in una foto scattata intorno al 1950.

IL PERSONAGGIO

Una filosofia complicata, sorretta da un linguaggio «torturato», e una vita ancor più complicata: Martin Heidegger, che per molti studiosi è stato il filosofo più importante del Novecento, sfugge a qualsiasi classificazione; e d'altra parte, da un pensatore che aveva raggiunto la «decostruzione» della filosofia, questo è il meno che ci si possa attendere. Forse non è stato il filosofo più importante (termine per altro impreciso ed elusivo, e che non apparteneva al suo vocabolario) del secolo passato, ma certamente è stato il più influente, tanto che non è possibile comprendere la filosofia occidentale dagli anni Trenta in poi senza fare riferimento alla sua opera principale, *Essere e tempo*, pubblicata nel 1927.

È stato definito «prete-profeta», «l'ultimo sciamano» (dal filosofo Franco Volpi), «piccolo mago di Messkirch» (dai suoi studenti, in riferimento al villaggio del Baden-Württemberg in cui era nato e che per lui rimase sempre un punto di riferimento), «tristo mago del Paese degli Alemanni» (dallo scrittore ebreo austriaco Jean Améry, tanto per riaffermare anche la profonda distanza tra storia e cultura austriaca e storia e cultura tedesca, non di rado confuse a causa dell'apparentamento linguistico).

Su tutto, aleggia quel periodo della sua vita nel quale aderì, materialmente ma anche spiritualmente e filosoficamente, al nazismo, accettando di diventare rettore dell'Università di Friburgo nel 1933, l'anno in cui aveva assunto il potere assoluto Adolf Hitler, da lui definito all'epoca «il Führer che unico e solo è l'odierna e futura realtà tedesca e la sua legge». Salvo poi allontanarsene due anni dopo, profondamente deluso. Ma fu questo un periodo che avrebbe pesato sulla sua figura in modo indelebile fino agli ultimi giorni (morì oltre quarant'anni dopo, nel 1976), sia per gli atti compiuti all'epoca, sia per la sequela di vicissitudini e polemiche che non smisero mai di accompagnarlo, anche per quanto riguarda il suo rapporto con gli ebrei. Tanto che in molti si sono interrogati più sulla sua vita che sul suo pensiero.

ESSERE E TEMPO

La filosofia di Martin Heidegger ruota interamente intorno a un'«ontologia fondamentale», lo studio sul significato dell'essere in quanto essere, al di là delle sue

concrete determinazioni ontiche. Nel suo *Essere e tempo*, un libro di 547 pagine nell'edizione tedesca originale, non dà risposte, come generalmente hanno fatto e fanno molti filosofi, ma pone domande, o meglio cerca di ridestare il pensiero degli uomini sulla domanda-chiave di tutta l'ontologia:

“CHE SIGNIFICA «ESSERE»? ”

Afferma infatti il filosofo all'inizio di *Essere e tempo*: «Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola “essente”? Per nulla. È dunque necessario riproporre il problema del senso dell'essere. Ma noi, oggi, siamo almeno in uno stato di perplessità per il fatto di non comprendere l'espressione “essere”? Per nulla. È dunque necessario incominciare col ridestare la comprensione del senso di questo problema».^{*}–



Friburgo nei primi anni del Novecento. Nell'università di questa città Heidegger ebbe prima la cattedra di filosofia e poi ne divenne rettore.

Il punto di partenza di Heidegger risale a 2500 anni fa, quando Aristotele elaborò una serie di significati con i quali poter intendere che cos'è un ente (la sostanza, gli accidenti, le categorie, l'esser-vero, la potenza e l'atto), da cui si sviluppò il concetto di “metafisica”, cioè quella “filosofia prima” che – a differenza della fisica e della matematica – indaga l'essere in quanto tale, con i suoi propri principi e le sue cause, e insieme indaga l'ente primo e più eminente (il «divino») causa ultima e immobile degli enti in movimento. Il percorso di Heidegger, iniziato con quest'epoca, proseguì con l'analisi dell'essere e dell'esistenza in Agostino, Kant, Kierkegaard, Nietzsche e Husserl. Quest'ultimo, il caposcuola della fenomenologia, inizialmente lo influenzò in modo particolare, anche se il suo concetto di fenomenologia (il fenomeno è quel che accade, la nostra vita e tutto quello che essa contiene, i modi in cui noi abitiamo il mondo e per cui il mondo appare a noi e che per Husserl va ricondotto ai puri contenuti vissuti della nostra coscienza) sarà più tardi rifiutato da

Heidegger (vedi volume su Husserl in questa collana).

Heidegger si propone di distaccarsi in maniera critica non solo dal canone della metafisica ma anche dalla versione idealistica della fenomenologia husserliana e di accedere all'essere (*Sein*) mettendo nuovamente in questione il senso dell'essere, attraverso l'ente che noi stessi siamo, l'esser-ci (*Da-sein*), l'«essere-nel-mondo» come luogo dove si manifesta la verità dell'essere, in relazione al suo carattere temporale. Se l'essere umano è un *esser-ci* nel mondo, ciò comporta che il mondo stesso sia una parte di ciò che significa essere umani. In altri termini, io non sono un'entità astratta che veleggia nell'aria di fronte a un mondo che mi è estraneo, ma io sono il mio mondo. Di conseguenza, il mio *Dasein* non è un soggetto distinto dal mondo, ma il tessuto della mia esistenza; un'esperienza di «apertura» verso il mondo dove io e il mio mondo siamo in buona parte indistinguibili. Non c'è più un'entità astratta come la mia «mente» che vive al di sopra del mondo, perché in un certo senso viene assorbita da esso. Scrisse:

“L'ESSENZA DELL'ESSER-CI CONSISTE NELLA SUA ESISTENZA. ”

Fin qui, la prima metà del concetto di «essere e tempo», cioè l'essere. Per quanto riguarda la seconda metà, per Heidegger l'essere è il tempo, è un essere temporale. Propone, quindi, «l'interpretazione del tempo come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale». Il *Dasein* unifica il presente, il passato e il futuro: oscilla tra quanto deve ancora accadere, ciò che è già accaduto e il presente. L'uomo esce da se stesso – è cioè «trascendente» – come una sempre aperta possibilità di essere, ma in quanto tale viene «gettato nel mondo», cioè assegnato a se stesso come orizzonte intrascendibile, e insieme ricade ogni volta nelle determinate possibilità che il suo presente gli offre. Qui risiede il carattere temporale dell'esserci, il quale si «proietta» verso l'avvenire, «ritorna» verso il passato e «ricade» nel presente: è continuamente «fuori da se stesso». Il passato, il presente e il futuro sono le tre «estasi» della temporalità, cioè il modo di manifestarsi del sé «fuori-di-sé». Un concetto che sarà interpretato così da Jorge Luis Borges:

“IL TEMPO È LA SOSTANZA DI CUI SONO FATTO. IL TEMPO È UN FIUME CHE MI TRASCINA, MA IO SONO IL FIUME; È UNA TIGRE CHE MI SBRANA, MA IO SONO LA TIGRE; È UN FUOCO CHE MI DIVORA, MA IO SONO IL FUOCO. ”**

E poiché essere è tempo e il tempo è per essenza finito, se vogliamo capire l'autenticità di un essere umano dobbiamo proiettarla sull'orizzonte della morte, ciò che il filosofo chiama «essere-per-la-morte». Afferma infatti:

“L'AUTENTICITÀ DELL'ESSERCI È CIÒ CHE COSTITUISCE LA SUA POSSIBILITÀ D'ESSERE ESTREMA. [...] LA FINE DEL MIO ESSERCI, LA MIA MORTE, NON È QUALCOSA

PER CUI AD UN CERTO MOMENTO UN DECORSO CONTINUO DI COLPO SI ARRESTA, BENSÌ UNA POSSIBILITÀ DI CUI IN OGNI CASO L'ESSERCI SA: È L'ESTREMA POSSIBILITÀ DI SE STESSO, CHE EGLI PUÒ COGLIERE E FARE PROPRIA COME IMMINENTE. L'ESSERCI HA IN SÉ LA POSSIBILITÀ DI INCONTRARE LA PROPRIA MORTE COME L'ESTREMA POSSIBILITÀ DI SE STESSO.* ”**

FAMA E SOLITUDINE

Già nel 1919 Heidegger era diventato assistente di Husserl a Friburgo e quattro anni dopo divenne professore a Marburgo, per poi tornare a Friburgo a succedere al suo maestro nella cattedra. I suoi seminari nelle due università erano seguiti da studenti che sarebbero diventati famosi: Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Leo Strauss, Hans Jonas. Ma la pubblicazione di *Essere e tempo* lo proiettò sulla ribalta filosofica internazionale, anche se non riuscì a dargli quei riconoscimenti che avrebbe desiderato. Inoltre, i suoi coinvolgimenti con il nazismo lo allontanarono ancora di più dalla cerchia del mondo intellettuale del suo tempo. Già poco incline alle convenzioni accademiche, insofferente per tutto ciò che è apparenza sociale, Heidegger aveva un luogo d'elezione, la *Hütte* (baita) nella Foresta Nera, a Todtnauberg, nella quale tradusse in arduo ma accessibile ritiro quella volontà conflittuale di essere irraggiungibile, per «stare come una montagna tra le montagne». Scrisse nella lettera *Perché restiamo in provincia?* (1934): «Gli abitanti delle città si meravigliano spesso del lungo, monotono isolamento tra i contadini in mezzo ai monti. Questo invece non è isolamento ma piuttosto solitudine. Nelle grandi città l'uomo può facilmente essere così isolato come difficilmente si può esserlo altrove, ma egli là non può mai essere solo». Aggiungendo:

“LA SOLITUDINE HA LA POTENZA ORIGINARIA DI NON ISOLARCI, MA DI GETTARE L'INTERO ESSERCI NELLA SCONFINATA PROSSIMITÀ DELL'ESSENZA DI TUTTE LE COSE.** ”**

Come ha detto il filosofo e scrittore tedesco Rüdiger Safranski nella sua biografia di Heidegger, «adesso anche la sua filosofia viene mandata sulle “montagne dell'essere” [...] Heidegger vuole iscriversi ora con la sua filosofia all'interno di un mondo duraturo. Vale a dire che egli vuole prendere parte a qualcosa che vada al di là della sua esistenza contingente e della situazione storica». *****



La città di Messkirch dove Heidegger nacque nel 1889. Al centro, il castello che oggi ospita il Martin Heidegger Museum.

Rimane così l'ambiguità, la sfuggevolezza e la difficoltà con cui Heidegger attraversò il mondo e soprattutto la storia. Negli anni del dopoguerra era comunque riconosciuto quasi universalmente come uno dei maggiori pensatori del secolo: con *Essere e tempo* aveva dischiuso un orizzonte filosofico sconfinato anche se totalmente aperto, visto che la domanda fondamentale su ciò che significa l'essere non richiedeva una risposta precisa, ma stimolare una nuova ricerca sul senso dell'essere in generale. Dette un impulso come nessun altro allo sviluppo del pensiero della seconda metà del Novecento. A cominciare dall'esistenzialismo di Sartre (il suo *L'essere e il nulla*, che richiamava esplicitamente anche nel titolo l'opera heideggeriana, apparve già nel 1943); l'ermeneutica di Gadamer, cioè la comprensione dei testi vista come disciplina filosofica, non più epistemologia ma ontologia (secondo Heidegger, infatti, il comprendere costituisce un modo di essere dell'"esser-ci"); fino al concetto di «decostruzione» in opposizione sia alla metafisica tradizionale sia all'empirismo e al dominio della tecnologia e sapere «oggettivo» del mondo moderno, che ispirerà molti filosofi della post-modernità, come Jacques Derrida, Michel Foucault e François Lyotard. A questi riconoscimenti internazionali si contrappose – come dicono i visitatori che andarono a trovarlo negli ultimi anni nella baita di Todtnauberg – la volontà di Heidegger di evitare di parlare ancora di filosofia nelle sue conversazioni. Il sarcasmo crudele dello scrittore austriaco Thomas Bernhard ne rese un'impetosa immagine: «Heidegger me lo vedo sempre seduto sulla panchina davanti a casa sua nella Foresta Nera accanto a sua moglie, la quale, nel suo perverso entusiasmo per il lavoro a maglia, lavora ininterrottamente per confezionargli le calze invernali con la lana che lei stessa ha tosato dalle loro pecore heideggeriane».*****

Forse più di tutti lo comprese il suo amico psicoanalista e psichiatra svizzero

Medard Boss, ideatore di una forma di psicoanalisi che battezzò *Daseinanalysis* in quanto univa la pratica della psicoanalisi con la filosofia di Heidegger e del suo concetto di *Dasein*. Boss seppe leggere la sofferenza del filosofo tedesco nella sua incapacità di credere in qualcosa, di amore e accettazione della colpa, in breve: dalla mancanza di un Io privato: «Il famoso silenzio di Heidegger è anche una tacitazione interiore, quasi un blocco di fronte a se stessi».*****

Lui la spiegò invece così:

“LA VICINANZA ALL’ULTIMO DIO È LA TACITAZIONE. ”



Martin Heidegger (1889-1976), in uno scatto del 1933.

* M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005

** J.L. Borges, *Nuova confutazione del tempo*, in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984

*** M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1988

**** M. Heidegger, *Perché restiamo in provincia?*, lettera in *Scritti Politici (1933-1966)*, a cura di F. Fédier, ed. it. a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998

***** R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, TEA, Milano 2001

***** T. Bernhard, *Antichi Maestri. Commedia*, Adelphi, Milano 1992

***** M. Boss, in Paul e Peter Matussek, *Martin Heidegger*, a cura di L. Profeti e A. Holnberg, trad. di Blume Gra, in *Il sogno della farfalla*, 1/2010

LA VITA

Messkirch, dove Martin Heidegger nacque il 26 settembre del 1889, è immersa nella rigogliosa natura della Foresta Nera, nella regione del Baden, zona cattolica per tradizione e dal vivace passato storico. Martin era figlio di Johanna Kempf e di Friedrich Heidegger, mastro bottaio e sacrestano della parrocchia locale di San Martino; e questo fu una vera fortuna per lui, poiché per proseguire gli studi poté servirsi dell'aiuto che il convitto ginnasiale vescovile di Messkirch offriva ai giovani cattolici più dotati.

Nel 1903 Heidegger entrò, da collegiale, nel ginnasio di Costanza – gesuita fino al 1773, poi divenuto pubblico – con il sostegno di Camillo Brandhuber, allora parroco di Messkirch, che aveva riconosciuto le sue notevoli potenzialità. Quel ginnasio, in linea di massima propedeutico alla carriera ecclesiastica, incoraggiava la riflessione teoretica e metafisica. Lo stesso rettore, Conrad Gröber, divenuto il punto di riferimento di Martin, non dubitava di poterlo condurre al sacerdozio.

Nel 1906, quando, usufruendo di una borsa di studio, passò al liceo Berthold di Friburgo – anch'esso pubblico – per ultimare i suoi studi e la sua famiglia chiese nuovamente aiuto economico a Brandhuber, Heidegger fece proposito di diventare gesuita. Così, dopo la maturità, raggiunta nel 1909 con brillanti risultati, Martin entrò nella Compagnia di Gesù a Titis, presso Feldkirch, per uscirne, però, solo due settimane dopo, in modo improvviso. Heidegger addusse come causa il primo insorgere di un disturbo cardiaco, che si sarebbe ripresentato spesso, per il quale l'Ordine dei Gesuiti l'avrebbe giudicato non idoneo. Ipotesi non impossibile, che lascia comunque perplessi i vari biografi. Lo stesso Heidegger non spiegò mai bene l'accaduto. In ogni caso, passò agli studi di teologia cattolica presso l'Università di Friburgo, proseguendo anche con lo studio della filosofia. Venne così a contatto per la prima volta con l'opera di Edmund Husserl, padre della fenomenologia trascendentale e figura filosofica ormai dominante nel mondo accademico tedesco. Fondamentale fu anche l'incontro con il teologo Carl Braig (1852-1923), che lo introdusse al pensiero di Schelling e di Hegel. È dalle riflessioni sulla teologia, in rapporto con la filosofia, che prese corpo il suo percorso di pensiero. Egli stesso ebbe a dire:

“SENZA QUESTA ORIGINE TEOLOGICA, NON SAREI MAI GIUNTO SULLA VIA DEL PENSIERO. L'ORIGINE RESTA SEMPRE FUTURO.*”

Anche all'università la disciplina era rigorosa e le giornate erano scandite dalle

preghiere, dalle messe, dalle lezioni, dallo studio. Nel biennio del 1910 e 1911, Martin pubblicò i suoi primi scritti, in vari numeri della rivista cattolica *Der Akademiker*. Lo storico Hugo Ott segnala in particolare una recensione per un'opera del gesuita Friedrich Klimke; gli scritti *Per mortem ad vitam*; il *Problema della realtà nella filosofia moderna*; e numerosi «consigli sull'orientamento filosofico per gli studenti universitari». Lavori rimasti quasi del tutto sconosciuti, forse per volere dello stesso Heidegger. Sono per lo più scritti allineati, che enfatizzano il pensiero cattolico, in cui l'autorità della Chiesa viene contrapposta agli «influssi disgreganti del modernismo», al «luccichio ingannevole dello spirito moderno». Ma fu allora che prese forma la visione negativa, tutta heideggeriana, di quel modernismo che il piccolo Martin, attaccato dai cattolici avversi più spregiudicati, già aveva sperimentato sulla propria pelle. Presto emersero nuovamente i problemi di salute, attribuiti da Heidegger all'accanito studio e agli assidui esercizi ginnici cui si sottoponeva. «Disturbi cardiaci e asmatici di origine nervosa», recitava la nota redatta dal direttore del convitto dell'Università, per i quali gli fu imposto di interrompere gli studi e fu rispedito a Messkirch per il semestre estivo del 1911, con la prescrizione di rivolgersi a una casa di cura.

Questa interruzione forzata degli studi fu senz'altro per Martin un periodo molto duro, da come testimoniano le lettere che scriveva al suo amico Ernst Laslowski, studente di storia a Friburgo, con cui Heidegger si confrontava per decidere del suo futuro. Smettendo di studiare teologia, avrebbe perso la borsa di studio. Ma Heidegger non aveva accantonato l'ambizione, anzi. Inizialmente decise di intraprendere gli studi di matematica, ma finì col non dare neppure un esame, mentre proseguì i suoi studi filosofici con vero successo. Una borsa di studio ottenuta dall'Università nel 1912, un lavoro come istitutore privato, ma soprattutto i prestiti, che il suo amico Laslowski, sempre al suo fianco, si appenò per fargli avere, tamponarono la difficile situazione economica. Laslowski nel frattempo consigliava a Heidegger, per accreditarsi tra i filosofi contemporanei, di non esporsi troppo con le sue pubblicazioni, di evitare riduttive etichette di «cattolico»: «Sarebbe bene, a mio avviso, – gli scrisse – che tu per un po' di tempo ti avvolgessi di misteriosa oscurità, per incuriosire la gente. Poi per te sarebbe tutto più semplice».

La dissertazione presentata da Martin per la discussione di laurea in filosofia, avvenuta nel 1913 all'Università di Friburgo, con relatore Arthur Schneider – ordinario di filosofia cristiana – ha per titolo *La dottrina del giudizio nello psicologismo*. Un successo anche la laurea: il giudizio finale fu *summa cum laude*. Dopodiché iniziò un periodo tormentato da un susseguirsi di delusioni. La cattedra vacante non più assegnata.

Schneider, chiamato dall'Università di Strasburgo, aveva lasciato a Friburgo il suo posto vacante: Heidegger vi intravide una seria opportunità. Non fu però il solo: vi aspirava anche l'amico Engelbert Krebs, parroco di Friburgo e docente alla Facoltà di teologia. La stretta e sentita amicizia esistente fra i due non impedì una competizione imbarazzante e spiacevole. Tutto sembrava stesse per risolversi a vantaggio di Heidegger che, nel 1915, con l'appoggio dello storico Heinrich Finke, superò brillantemente l'esame di abilitazione per la libera docenza. La sua dissertazione intitolata *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* venne stampata nello stesso anno. Martin vi si era dedicato intensamente, anche perché, pur essendo stato chiamato alle armi nel 1914, per i suoi già menzionati disturbi cardiaci, fu impegnato semplicemente nell'ufficio postale di Friburgo. Anche la relazione amorosa con la figlia di un doganiere, ammalata di tubercolosi, era stata interrotta, seppure dolorosamente, perché la sua carriera non fosse intralciata. Heidegger aveva persino dichiarato interesse per la Scolastica, per lui di scarsa attrattiva, pur di ottenere la nomina. Ciò nonostante, nel 1916 Martin fu estromesso e la cattedra fu assegnata a un esterno, il più anziano Joseph Geysler, professore straordinario all'università di Münster. L'università di Friburgo motivò la scelta con la mancanza di personalità locali sufficientemente idonei al ruolo. Una ferita profonda per Heidegger, che aveva assistito all'inasprimento dell'antagonismo di Krebs, al ripensamento di Finke e all'indifferenza di Husserl – docente a Friburgo dal 1916. E soprattutto alla decisione dell'Università così definitiva. «Professori di ieri» li apostrofò Martin.

Nel 1917 Heidegger sposò Elfride Petri, una studentessa di economia politica, figlia di un alto ufficiale prussiano di religione luterana. La sua frattura profonda col mondo cattolico stava maturando: troppi i rifiuti subiti. Primo passo di questo cambiamento, che lo condurrà ad accostarsi progressivamente alla teologia di Martin Lutero, fu l'annullamento del proprio matrimonio avvenuto secondo il rito cattolico, e la successiva replica secondo il rito protestante.

Il lavoro di Heidegger nell'università tuttavia proseguì con le supplenze, in attesa che Geysler prendesse il legittimo posto. Dopo un'altra nomina andata in fumo, molto faticosamente Heidegger riuscì ad accostarsi a Husserl, pur avendolo in un primo momento giudicato di scarsa apertura mentale. Husserl, dal canto suo, dopo un'iniziale freddezza cominciò a mostrare per Martin un sincero e paterno interesse. Tanto che quando Heidegger fu trasferito alla guarnigione di Heuberg e poi al fronte nel 1918, presso la stazione meteorologica, i contatti proseguirono per via epistolare. Per due mesi Martin rimase al fronte – fu anche promosso caporale – e nel frattempo scriveva a Husserl, rimpiangendo quel «fare filosofia insieme».

Infine, nel 1919, Heidegger – con una lettera all'amico Krebs che lo aveva sposato – formalizzò e rese noto il suo allontanamento dalla Chiesa cattolica, nel quale anche l'influenza di Husserl giocò un ruolo importante:

“LE MIE CONVINZIONI SUL PIANO GNOSEOLOGICO, CHE SI ESTENDONO ALLA TEORIA DELLA CONOSCENZA STORICA, HANNO RESO PER ME PROBLEMATICO E INACCETTABILE IL SISTEMA DEL CATTOLICESIMO – NON IL CRISTIANESIMO O LA METAFISICA IN QUANTO TALI, DETERMINAZIONI CHE HANNO, PERÒ, ASSUNTO UN SENSO NUOVO. ”

Karl Löwith (1897-1973), che fu suo allievo, descrisse in questi termini i cambiamenti e la personalità di Heidegger: «Gesuita per educazione, divenne protestante per indignazione, dogmatico della Scolastica per istruzione, pragmatista esistenziale per esperienza, teologo per tradizione e ateo come ricercatore, apostata della propria tradizione nelle vesti di storico di essa».

Nel '23 Martin, chiamato come professore straordinario, si trasferì con la famiglia a Marburgo, che non amava, perché la riteneva una cittadina piccolo-borghese, dalla vita «molle e facile», priva di stimoli persino nel mondo accademico – ad eccezione del teologo Rudolf Bultmann che stimava molto. Con l'amico Karl Jasper, psichiatra e filosofo, professore di psicologia all'università di Heidelberg aveva iniziato una fitta corrispondenza in cui sfogava le sue tante insofferenze. Appena poteva, difatti, fuggiva a Messkirch e nelle sue montagne, in cui adorava vivere ritirato. Fu in queste pause, nel rifugio di Todtnauberg, che scrisse il caposaldo del suo pensiero *Essere e Tempo* (1927), totalmente immerso nella pace della natura. Proprio negli anni di Marburgo, privi di stimoli, Heidegger conobbe Hannah Arendt, sua allieva, di origine ebraica, di diciotto anni, intelligente, sicura di sé, ma molto intimidita dal suo fascino. Martin ne rimase conquistato e presto Hannah diventò la sua amante più che segreta. Ovviamente fu lui a dominare il gioco, tanto che alla fine le chiese di andare via da Marburgo per salvaguardare la propria reputazione. E Arendt si trasferì a Heidelberg, dove si laureò con Jaspers. La relazione comunque continuò finché, con l'ascesa di Hitler al potere, Hannah si trasferì prima a Parigi, poi a New York.

Nel 1927 a Martin, nominato ordinario a Marburgo fu, contemporaneamente, offerta presso l'università di Friburgo, la cattedra di Husserl, su spinta di quest'ultimo. Così, nel 1928, Heidegger tornò trionfante a Friburgo. I successivi furono anni fecondi, in cui pubblicò alcune tra le sue opere fondamentali: *Che cos'è metafisica?* (1929), *Sull'essenza del fondamento* (1929), e *Kant e il problema della Metafisica* (1929).

Nell'aprile del 1933 Heidegger fu nominato rettore a Friburgo – una vera e

propria rivincita – e il primo maggio annunciò formalmente il suo ingresso nel nazionalsocialismo. Il Partito gli era sembrato esprimere un vero atto metafisico dell'essere, più che una fazione politica. Un atto di rivalse della Germania in cui s'identificò. Sempre scrivendo a Jaspers, disse che era ora di «intervenire». Fu il periodo del suo attivismo, supportato dalla sua filosofia stessa e su cui la recente pubblicazione dei suoi diari, i *Quaderni neri* (marzo 2014), non lascia più molti dubbi. Anche la moglie, Elfride, diventò una convinta e attiva nazionalsocialista. Secondo quanto ricostruisce lo storico Ott, ad appoggiare la nomina di rettore di Heidegger non fu il precedente rettore, come avveniva di consuetudine, né il caso. Furono Wolfgang Schadewaldt (1900-1974), docente di filologia classica già legato al nuovo regime e Eugen Fehrle, incaricato dal ministero degli Interni a fornire le nuove direttive alle università, impegnato nella “normalizzazione” degli atenei. Termine che significava l'espulsione dei membri non-ariani o non-allineati dal mondo accademico – destino che toccò allo stesso Husserl, proprio durante il rettorato di Heidegger.

A maggio del 1933, Heidegger tenne perciò il celebre discorso di apertura all'anno accademico, diventato uno dei testi più discussi del Novecento, anche per il linguaggio difficile e oscuro con cui fu proferito: *L'autoaffermazione dell'università tedesca*. A novembre dello stesso anno, a Lipsia, partecipò alla riunione dei docenti tedeschi che affermavano la loro fede in Adolf Hitler, «il Führer che unico e solo è l'odierna e futura realtà tedesca e la sua legge», ebbe a dire Heidegger.

Il programma di Heidegger, in quanto rettore, prevedeva per gli studenti, oltre all'obbligo di ricerca, anche un periodo di lavoro manuale obbligatorio e il servizio militare. La formazione militare divenne anzi parte integrante dell'organizzazione universitaria, sebbene Heidegger non avesse una grande esperienza nel campo. Talvolta la cosa, infatti, gli sfuggì di mano, e queste esercitazioni diventarono manifestazioni di goliardia se non di teppismo. Anche il suo progetto di fondare una “comunità scientifica”, che tentò di realizzare attraverso una serie di incontri tra studenti e docenti, di stile bizzarro, al rifugio Todtnauberg, naufragò. Decisivi per l'insuccesso, furono gli irrisolti contrasti interni all'Università, che disamorarono profondamente Heidegger.

Sul tema molto dibattuto dell'antisemitismo, spesso confermato nei suoi diari, occorre dire che Heidegger, durante il suo rettorato, pur avendovi fatto ricorso per screditare personalità che non apprezzava, è anche vero che aiutò colleghi ebrei che invece stimava. Per esempio, favorì la fuga in Inghilterra del suo assistente Werner Brock; tentò di intercedere presso il ministero della Cultura per evitare l'espulsione del docente Eduard Fraenkel, ordinario di filologia classica e di Georg von Hévésy,

docente di chimica e fisica (premio Nobel del 1945), e per quanto riguarda quest'ultimo vi riuscì. Mentre invece non intervenne per Husserl e addirittura denunciò – sebbene avrebbe chiesto poi per lui una riduzione di pena – Hermann Staudinger, chimico famoso in tutto il mondo, accusato di collaborare con Paesi stranieri nemici.

In ogni caso, però, già l'anno dopo si dimise dal rettorato, deluso dal nazismo che non gli sembrava volesse «il nuovo inizio», la rivoluzione metafisica sperata. I biografi ritengono che Heidegger si fosse reso conto che la sua speranza di divenire una guida del cambiamento, un referente di livello nazionale, non era realizzabile e che i dirigenti di Partito lo avessero in realtà usato scegliendo di fatto per i ruoli di potere «rozzi combattenti». Certamente Heidegger non ottenne il consenso che si aspettava neppure dal mondo accademico; anzi, alcuni dei suoi ex colleghi di Marburgo lo screditarono decisamente agli occhi del Partito stesso, puntando il dito su sospette ambiguità della sua figura.

Tra il 1935 e il 1938 il filosofo tornò quindi a occuparsi del mondo dello spirito, allontanandosi da quello politico. Si interessò al poeta Hölderlin con cui si identificava. Le opere più significative di questo periodo sono infatti la conferenza romana del 1936 su *Hölderlin, e l'essenza della poesia*, pubblicata nel 1937; il saggio *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938); *La dottrina di Platone sulla verità* (1942); *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"* (1943). Saggi che furono poi raccolti in *Sentieri interrotti* (1950) e che ebbero molto successo negli anni Cinquanta. Il ritorno a una speculazione lontana dall'impegno politico non piacque molto al Partito, che finì con allentare l'approvazione e l'appoggio di Heidegger. Sembra addirittura che le sue lezioni estive del 1937 fossero state messe sotto controllo. In occasione del giubileo di Cartesio, venne chiamato fra coloro che dovevano rappresentare la Germania solo all'ultimo momento, tanto che declinò l'invito.

Su decreto del Führer, alla fine del 1944, vi fu la chiamata alle armi di tutti gli uomini idonei al lavoro fino ai sessant'anni. Heidegger perciò fu chiamato e coinvolto in una missione contro l'esercito francese che tuttavia non si realizzò mai. L'Università gli accordò poi un congedo per riordinare e mettere al sicuro i propri scritti, mentre gli alleati avanzavano.

Nel '45 gli alleati occuparono molte abitazioni di Friburgo, soprattutto quelle di chi aveva collaborato col nazismo. Heidegger fu fra questi. I militari francesi chiesero all'Università di espellere i docenti coinvolti con il regime e, sotto la supervisione francese, fu formata una commissione di professori con il compito di giudicare i colleghi. Ne fecero parte, tra gli altri, Gerhard Ritter, storico, Adolf Lampe, docente di economia e Friedrich Oehlkers, botanico.

Heidegger venne convocato il 23 luglio del 1945. Lampe fu il più ostile, probabilmente per vecchi rancori risalenti al rettorato del filosofo. La linea di difesa di Heidegger fu – e sarebbe rimasta anche in futuro – un po' sempre la stessa: la sua adesione al nazismo era dovuta a una sentita necessità di superare le tensioni sociali che devastavano la Germania e alla volontà di opporsi al comunismo; peraltro sottolineando il proprio successivo allontanamento dal Partito e le ritorsioni di conseguenza subite. La versione di Heidegger, dimostra Ott, era lacunosa e spesso non collimava con i fatti. Ma la commissione sarebbe stata nel complesso indulgente, se non fosse intervenuto in modo contrario il senato accademico. Heidegger a quel punto richiese l'intervento del parere dell'amico Jaspers. Contrariamente alle attese, Jaspers segnalò la dottrina filosofica di Heidegger come dannosa di per sé, per i giovani che ne venivano irretiti, e non tanto per le scelte politiche del suo autore. L'Università di Friburgo espulse così Heidegger e decise di riconoscergli solo una piccola pensione. Un ennesimo e gravissimo rifiuto.

Nel frattempo però la filosofia heideggeriana aveva preso piede anche in Francia, sebbene in una rilettura tutta locale, dando vita alla corrente filosofica dell'esistenzialismo francese. Jean Paul Sartre ne era l'esponente più importante. Lo stesso Heidegger rimase molto colpito da *Essere e il nulla* (1943) scritto da Sartre e dalle analogie con il proprio pensiero; volle così incontrarlo ma, essendo ormai messo all'indice, la cosa gli fu impedita. Sarà il momento del vero crollo psicofisico di Heidegger che lo indusse, per due settimane, al ricovero in una casa di cura.

In ogni caso, spinto da suoi sostenitori francesi, partecipò al dibattito sull'esistenzialismo e sulla filosofia dell'impegno, espressamente di sinistra, proposta da Sartre. La sua posizione, pubblicata in *Lettera sull'umanismo* (1946), fu molto critica ma opportunamente distante da qualsiasi considerazione politica. La nuova posizione filosofica di Heidegger aveva toni molto diversi, un'autentica svolta, in cui il tema della passività e «l'abbandonarsi» furono i colori esistenziali centrali.

Dopo la Seconda guerra mondiale, dopo la catastrofe della bomba atomica e con l'avvento della guerra fredda, la cultura tedesca, e non solo, si ritrovò giocoforza a riflettere sul ruolo della tecnica nell'era moderna e sui suoi effetti sull'uomo. È chiaro che questo, da sempre cavallo di battaglia dell'antimodernismo di Heidegger, riaprì al filosofo le porte dell'intero mondo culturale e accademico. Inizialmente, nel 1949, in modo informale. A Brema tenne un ciclo di conferenze rivolte a intellettuali dell'alta società, di stampo conservatore. Poi, presso il sanatorio di Bühlerhöhe, condusse le “serate del mercoledì” ove tenne le sue conferenze fino al 1957. I principali saggi dell'ultimo Heidegger sono stati raccolti e stampati in *Saggi e Discorsi* (1954), tra i quali la conferenza *La questione della tecnica* – tenuta

all'Accademia di Monaco nel 1953 – ebbe un grandissimo successo e una vasta risonanza, fonte di ispirazioni anche ecologiche.

“IL DISVELAMENTO CHE GOVERNA LA TECNICA MODERNA [...] NON SI DISPIEGA IN UN PRO-DURRE NEL SENSO DELLA POIESIS. IL DISVELAMENTO CHE VIGE NELLA TECNICA MODERNA È UNA PRO-VOCAZIONE LA QUALE PRETENDE DALLA NATURA CHE ESSA FORNISCA ENERGIA CHE POSSA COME TALE ESSERE ESTRATTA E ACCUMULATA.”**

Infine nel 1951 il filosofo riprese ufficialmente l'insegnamento all'Università di Friburgo.

Negli anni Sessanta Heidegger fece due viaggi per lui significativi: un viaggio in Grecia, alla scoperta delle origini dell'occidente, e uno in Provenza, invitato dal suo amico René Char (1907-1988), poeta francese, ex partigiano.

Nel 1966, nella famosa intervista al settimanale tedesco *Der Spiegel* (pubblicata solo dopo la sua morte, nel 1976), il filosofo ebbe modo di intervenire ancora a propria difesa sulla questione dell'adesione al nazismo, e in particolare negò di aver contribuito all'espulsione di Husserl dall'università – sebbene avesse troncato col maestro ogni rapporto, persino al momento della malattia. Né partecipò ai suoi funerali.

A partire dagli anni Cinquanta, Heidegger fu completamente riabilitato in Germania e nel mondo accademico, prima nell'ambito artistico ed estetico e dopo anche in quello filosofico. E non solo per la sua concezione dell'arte, cui s'interessava sempre di più, ma anche perché il linguaggio con cui Heidegger si esprimeva, oscuro ed evocativo, era ormai poesia.

Nel 1967 Hannah Arendt incontrò nuovamente Martin – in realtà si erano già rivisti una prima volta a Friburgo. Gli incontri si sarebbero ripetuti fino alla morte di lei, avvenuta nel 1975.

Heidegger trascorse gli ultimi anni curando l'edizione completa delle proprie opere. È a Messkirch che Heidegger fu seppellito, due giorni dopo la sua morte, avvenuta a Friburgo il 26 maggio del 1976.

* M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano 2007

** M. Heidegger, *Saggi e discorsi* a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976

MONDO

1905 Rivoluzione in Russia. Lo zar è costretto a concedere una costituzione. Nascono i primi soviet (consigli operai).

1912 Ha termine l'impero cinese. Viene istituita la Repubblica di Cina

1914 Ha inizio la Prima guerra mondiale. L'Italia entrerà in guerra contro l'Austria, a fianco di Francia, Russia, Gran Bretagna e Serbia, nel 1915.

Apre il canale di Panama.

1917 Scoppia la Rivoluzione di Febbraio in Russia. Lo zar Nicola II abdica e verrà giustiziato con tutta la famiglia. Con la Rivoluzione di Ottobre i soviet prendono il potere, affidato a un Consiglio presieduto da Lenin.

1918 Fine della Prima guerra mondiale. L'Austria firma l'armistizio con l'Italia. L'impero asburgico si disgrega. In Germania, il Kaiser (imperatore) Guglielmo II abdica. Viene proclamata la repubblica.

1922 Dopo la Marcia su Roma Benito Mussolini diviene primo ministro. Nel 1925 assumerà il potere assoluto dando inizio alla dittatura fascista.

Si forma l'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche (URSS), il primo Stato comunista ufficiale della storia.

1929 La crisi di Wall Street innesca la Grande Depressione negli Stati Uniti. Durerà almeno quattro anni, fino all'istituzione del New Deal (nuovo patto) da parte del presidente Franklin Delano Roosevelt.

1930 Il Mahatma Gandhi dà inizio ufficialmente in India al movimento di disobbedienza civile contro la dominazione britannica. Verrà assassinato nel 1948.

1933 Adolf Hitler diviene Cancelliere della Germania. L'anno successivo si autoproclama presidente del Reich e Führer. Hanno inizio la dittatura nazionalsocialista e le campagne antisemite che sfoceranno nell'Olocausto.

1936 Inizio della Guerra Civile Spagnola con una rivolta militare contro la Repubblica. Si concluderà nel 1939 con l'istituzione della dittatura da parte del generale Francisco Franco.

1938 La Germania annette l'Austria.

1939 La Germania e l'Italia stringono il Patto d'Acciaio. La Germania e l'Unione Sovietica firmano il Patto di non aggressione Molotov-Ribbentrop. L'invasione nazista della Polonia innesca la Seconda guerra mondiale. Nel 1940 l'Italia entrerà in guerra come alleata della Germania.

1942 Inizia negli Stati Uniti il Progetto Manhattan per la costruzione della prima bomba atomica della storia.

1945 Finisce in Europa la Seconda guerra mondiale. La Germania accetta la resa incondizionata. A Jalta i tre vincitori, Churchill, Roosevelt e Stalin, si dividono l'Europa. Mussolini viene giustiziato. Hitler si suicida. In estremo oriente gli Usa lanciano le prime bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki portando alla resa del Giappone. La conferenza di Potsdam divide l'Europa nel blocco occidentale e quello orientale.

1946 L'Italia proclama la repubblica.

1948 Le Nazioni Unite sanciscono la formazione dello Stato indipendente di Israele.

1949 Mao Zedong proclama la Repubblica Popolare Cinese della quale diviene il presidente.

La Germania viene divisa nella Repubblica Democratica, sotto l'influenza sovietica, e la Repubblica Federale sotto l'influenza della Nato.

1956 Rivolta in Ungheria contro l'Urss. La rivolta finirà schiacciata dalle armate sovietiche e porterà a una significativa riduzione del sostegno del comunismo nei Paesi occidentali.

- 1959 A Cuba Fidel Castro rovescia il dittatore Fulgencio Batista e assume il potere, instaurando un regime filosovietico.
- 1961 A Gerusalemme si svolge il processo contro il gerarca nazista Adolf Eichmann, responsabile delle atrocità contro gli ebrei nei lager.
Inizia la costruzione del muro di Berlino. Cadrà definitivamente solo nel 1989 dando inizio alla catena di eventi che porterà alla fine dell'Urss.
- 1963 Viene assassinato il presidente Usa John Fitzgerald Kennedy.
- 1966 In Cina l'ex premier Mao Zedong avvia la Rivoluzione culturale, con l'intento di ripristinare l'ortodossia marxista-leninista. L'iniziativa verrà repressa nel sangue.
- 1968 Primavera di Praga: in Cecoslovacchia il segretario del Partito comunista Alexander Dubček avvia una serie di riforme politiche e civili, alle quali verrà posta fine dopo pochi mesi con l'invasione del Paese dalle forze militari del Patto di Varsavia.
- Maggio francese: la rivolta studentesca contro la società tradizionale, poi estesa anche ad altre nazioni europee, segna uno spartiacque con il passato in campo culturale, sociale, politico e filosofico.
- 1975 Con la caduta di Saigon ha fine il conflitto in Vietnam, dopo 15 anni di guerra.

FILOSOFIA

- 1912 Lo psichiatra svizzero Carl Gustav Jung pubblica La libido: simboli e trasformazioni, opera con la quale si distacca dalla psicoanalisi di Freud per esplorare il rapporto tra individuo e collettività e in particolare il rapporto tra inconscio individuale e inconscio collettivo.
- 1913 Appare il primo volume di Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica del filosofo e matematico tedesco Edmund Husserl, fondatore della fenomenologia, scienza che analizza i fenomeni in base all'esperienza intuitiva.
- 1916 Esce postumo il Corso di linguistica generale del semiologo svizzero Ferdinand de Saussure, considerato il fondatore della linguistica moderna, e in particolare dello strutturalismo.
- 1921 Viene pubblicato il Tractatus logico-philosophicus del filosofo e logico austriaco Ludwig Wittgenstein, un'indagine sulla natura del linguaggio e sulla sua capacità di raffigurare la realtà, che rappresenterà uno dei capisaldi della filosofia del linguaggio del Novecento.
- 1923 Si forma la cosiddetta Scuola di Francoforte, di impronta filosofica e sociologica neomarxista, che comprende i filosofi influenzati dall'ambiente dell'Istituto per la ricerca sociale della città tedesca. Fra i suoi esponenti, Horkheimer, Adorno, Habermas, Pollock.
- 1924 Il filosofo e scienziato tedesco Moritz Schlick, fondatore del positivismo logico, fonda il Circolo di Vienna, del quale faranno parte filosofi e logici come Rudolf Carnap, Otto Neurath e occasionalmente Kurt Gödel e Hans Reichenbach. Il circolo resterà attivo fino al 1936, anno in cui Schlick sarà assassinato da uno studente di estrema destra.
- 1927 Esce Essere e tempo del filosofo tedesco Martin Heidegger, considerato il "manifesto della filosofia dell'esistenza" o esistenzialismo, per il quale il problema dell'essere passa necessariamente attraverso lo studio di quell'ente che è l'uomo.

1931 Il matematico austriaco Kurt Gödel pubblica il teorema di incompletezza sintattica, destinato a scuotere le fondamenta della matematica. Gödel dimostra infatti l'impossibilità di costruire un sistema matematico in grado di offrire una certezza globale: la matematica è vera soltanto se è considerata incompleta.

1943 Lo scrittore e filosofo francese Jean-Paul Sartre pubblica L'essere e il nulla, testo che riprende la fenomenologia di Husserl e l'esistenzialismo di Heidegger per un'analisi pessimistica dell'esistenza umana, segnata dall'angoscia dovuta alla sua presunta totale libertà, che si rivela in realtà come una libertà falsa, basata sul nulla.

1947 Il filosofo tedesco Max Horkheimer pubblica Eclisse della ragione, testo che rappresenta una spietata critica della società contemporanea occidentale, riassunta nella "logica del dominio", nella quale fa rientrare anche l'esperienza rivoluzionaria.

1951 Esce Minima Moralia del filosofo e musicologo tedesco Theodor Adorno, che ha come sottotitolo Meditazioni della vita offesa. Attraverso centocinquantatré aforismi Adorno manifesta intuizioni inquietanti sulle tendenze generali della società tardo-industriale, di un'umanità che precipita verso l'umanità.

Anni '60 Si afferma, soprattutto in Francia, lo Strutturalismo, metodologia secondo la quale gli elementi che fanno parte di una realtà culturale, fisica o biologica non hanno valore funzionale autonomo ma lo assumono nelle relazioni con gli altri elementi che ne formano la struttura. Tale metodologia verrà sviluppata nei campi più diversi: antropologia (Claude Lévi-Strauss), psicanalisi (Jacques Lacan), filosofia (Michel Foucault), letteratura (Roland Barthes). La sua radicalizzazione, nota come Post-strutturalismo, sarà portata avanti da filosofi come Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Louis Althusser (in una prospettiva neomarxista).

1962 Esce La galassia Gutenberg del sociologo canadese Marshall McLuhan, che rivoluziona la teoria della comunicazione, affermando tra l'altro che «il medium è il messaggio» vale a dire che uno stesso messaggio viene recepito in maniera profondamente diversa a seconda del mezzo che serve a comunicarlo.

1964 Il filosofo tedesco naturalizzato statunitense Herbert Marcuse pubblica L'uomo a una dimensione, testo che muove una pesante critica alla società capitalistica, considerata così totalizzante da annullare ogni aspetto dell'esistenza dell'individuo, asservito anche nelle sue passioni e pulsioni ai meccanismi consumeristici della civiltà industriale.

LETTERATURA E ARTI

1905 Henri Matisse espone la Donna con cappello, considerata la più importante opera della corrente del Fauvismo, basata sulla semplificazione delle forme e sull'impiego ossessivo del colore puro.

1907 Con Pablo Picasso, Paul Cézanne e Georges Braque nasce il Cubismo, corrente artistica che rappresenta la realtà inquadrandola in solidi geometrici e spesso con diverse prospettive, rese contemporaneamente sulla tela (simultaneità dei punti di osservazione).

1908 L'austriaco Arnold Schönberg sviluppa la musica atonale, cioè priva di una tonalità centrale, rivoluzionando profondamente il concetto di musica degli ultimi secoli. Nel 1921 introdurrà la musica dodecafonica, cioè l'uso di tutte e 12 le note della scala cromatica, senza che nessuna prevalga sulle altre.

- 1909 Filippo Tommaso Marinetti fonda il Futurismo, movimento artistico-letterario (Balla, Boccioni) che esalta il dinamismo del mondo moderno, specie nella tecnologia.
- 1911 Viene fondato a Monaco di Baviera Der Blaue Reiter (Il Cavaliere Blu), gruppo espressionista di cui fanno parte Kandinski e Klee.
- 1913 Viene rappresentato il Pigmaliote di George Bernard Shaw, il drammaturgo irlandese che inaugura una forma di commedia rivolta a mettere in luce le contraddizioni della società e della condizione umana.
- 1919 Nasce l'era del jazz, forma musicale nata nelle zone rurali degli Stati Uniti e che si radica a Chicago, con interpreti quali Louis Armstrong e Jelly Roll Morton.
- 1919 L'architetto tedesco Walter Gropius fonda il Bauhaus, scuola di architettura e design che influenzerà profondamente queste due discipline per due decenni.
- 1922 L'irlandese James Joyce pubblica Ulysses, romanzo che si allontana da ogni convenzione formale e logica per lasciare libero il flusso del pensiero e che influirà profondamente sulla letteratura del Novecento.
- Esce La terra desolata, di Thomas Stearns Eliot, rappresentazione della vita quotidiana come epica degradata, di un'umanità fatta di eroi urbani privi di qualunque ideale.
- 1929 Viene diffuso il Manifesto del Surrealismo di André Breton, che dà vita a questa corrente artistica che avrà i massimi esponenti in Salvador Dalí, Max Ernst, René Magritte, Man Ray.
- 1924 Prima della Rapsodia in blu di George Gershwin, primo esempio di unione della classicità musicale con elementi del jazz e del blues.
- 1947 Lo scrittore tedesco Thomas Mann pubblica Doktor Faustus, considerato la summa della sua opera, che è stata rivolta in massima parte alla crisi dello spirito e della nazione germanica, tra la razionalità e la fiducia nel progresso e la dissoluzione sociale e politica dell'ex Impero tedesco.
- 1949 Esce 1984 dello scrittore britannico George Orwell, romanzo che descrive con satirica amarezza l'abisso dei regimi totalitari, tanto da far nascere l'aggettivo "orwelliano".
- Anni '50 Nasce negli Stati Uniti la beat generation, fenomeno culturale che rifiuta gli standard socioeconomici e letterari tradizionali per sperimentare nuovi stili espressivi, accompagnati da esperienze con gli stupefacenti, sessualità alternative, rifiuto della società materialistica e rappresentazioni crude ed esplicite della condizione umana. Fra gli autori principali, Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William Burroughs, Gregory Corso, Lawrence Ferlinghetti, Norman Mailer.
- 1952 Il compositore statunitense John Cage compone 4'33", per qualsiasi strumento. L'opera, che consiste nel non suonare lo strumento, sovverte perfino la musica contemporanea introducendo il concetto di silenzio come parte integrante della rappresentazione artistica.
- 1953 Debutta la tragedia Aspettando Godot, del drammaturgo irlandese Samuel Beckett, massimo esempio del "teatro dell'assurdo" che verrà portato avanti anche da autori quali il francese Eugène Ionesco e il britannico Harold Pinter.
- 1954 Nasce negli Stati Uniti il rock 'n' roll, unione di blues, jazz, rhythm and blues e musica country, che trasformerà la musica popolare della seconda metà del secolo.
- L'artista statunitense Jasper Johns lancia la pop art, arte popolare che fa propri gli elementi espressivi della Tv, dei fumetti e dei cartoni animati e moderne tecnologie di stampa per ottenere multipli di un'opera. Tra i suoi esponenti, Roy Lichtenstein, Andy Warhol, Claes

Oldenburg.

1965 Si sviluppa in tutto l'Occidente l'Arte concettuale, che si propone di far emergere il messaggio racchiuso in un'opera d'arte al di là del suo valore estetico, spesso volutamente dimesso. Teorizzata dall'artista statunitense Joseph Kosuth, l'Arte concettuale di svilupperà in innumerevoli correnti: la Land Art, la Body Art, l'Arte povera, la Minimal Art.

SCIENZA E TECNICA

1905 Albert Einstein formula la teoria della relatività ristretta, secondo la quale non esiste più, perciò, un "tempo universale", ma solo un "tempo relativo", condizionato dal movimento e quindi dallo spazio. Poi espone l'equivalenza fra massa ed energia: $E = mc^2$, dove c è la velocità della luce.

1906 Il canadese Reginald Fessenden realizza la prima trasmissione radio della storia, che sviluppa la tecnica del telegrafo senza fili per trasmettere qualsiasi tipo di onda sonora.

1911 Ernest Rutherford presenta la teoria dell'atomo, che ritiene basato su un nucleo che costituisce virtualmente tutta la sua massa e intorno al quale ruotano le particelle negative (elettroni) in orbite chiuse.

1912 Il tedesco Alfred Wegener presenta la teoria della Deriva dei Continenti, secondo la quale le masse continentali come si presentano ora dovevano invece trovarsi riunite in un blocco unico, detto Pangea, cosa che implica che i continenti siano tuttora in incessante movimento.

1916 Albert Einstein presenta la teoria della relatività generale, che estende la relatività ristretta a corpi in qualsiasi condizione di moto. Secondo Einstein, lo spazio e il tempo non sono quindi quantità immutabili ma dinamiche: quando un corpo si muove, modifica la curvatura dello spazio-tempo generando onde gravitazionali che ne increspano la struttura e, viceversa, la struttura dello spazio-tempo influisce sul movimento dei corpi.

1921 I medici Banting e Best scoprono l'insulina, permettendo per la prima volta di curare il diabete.

1926 L'inglese John Logie Baird presenta il primo apparecchio televisivo, che verrà poi perfezionato e reso utilizzabile alla fine del decennio.

1927 Viene proiettato in pubblico negli Stati Uniti The jazz singer (Il cantante di jazz), primo film interamente sonoro della storia.

1928 L'inglese Alexander Fleming scopre la penicillina, primo antibiotico della storia.

1932 James Chadwick scopre il neutrone, Harold Urey il deuterio, Carl David Anderson scopre il positrone (elettrone positivo), primo esempio di antimateria.

1935 L'inglese Sir Robert Alexander Watson-Watt inventa il radar.

1938 I tedeschi Otto Hahn e Fritz Strassmann scoprono la fissione dell'atomo. È l'alba dell'era nucleare che porterà alla pila atomica e alla bomba atomica.

1939 Albert Einstein scrive al presidente americano Franklin Delano Roosevelt la lettera in cui lo informa che in Germania potrebbe essere realizzata la bomba atomica. Gli Stati Uniti avviano così il Progetto Manhattan che condurrà al primo ordigno nucleare.

Vola in Germania il primo aereo a reazione, un Heinkel 178.

- 1942 A Chicago entra in funzione la pila atomica di Fermi.
- 1946 Realizzato in Usa l'Eniac, il primo calcolatore elettronico (computer).
- 1947 Gli americani Walter Brattain e John Bardeen realizzano il primo transistor, che apre l'era della miniaturizzazione dell'elettronica e della portabilità degli apparecchi: dalle radio ai computer.
- 1953 L'americano Jim Watson e l'inglese Francis Crick annunciano la decifrazione della struttura del DNA. Questo risultato segna la nascita della moderna genetica.
- 1954 18 ottobre Entra in commercio la prima radio a transistor. Nasce l'era della musica e dell'informazione portatile.
- 1957 L'Urss lancia lo Sputnik, primo satellite artificiale. Nasce l'era spaziale.
- 1960 Entra in commercio la prima pillola anticoncezionale.
- 1961 Il sovietico Yuri Alexejevic Gagarin è il primo uomo nello spazio.
- 1967 Il chirurgo sudafricano Christiaan Barnard esegue il primo trapianto di cuore su un essere umano.
- 1969 L'uomo sbarca sulla Luna. Gli statunitensi Neil Armstrong e Edwin («Buzz») Aldrin scendono sulla superficie del nostro satellite.
- 1971 L'ingegnere elettronico americano Ray Tomlinson realizza il primo sistema funzionante di posta elettronica.
- 1973 L'ingegnere americano Martin Cooper della Motorola effettua la prima telefonata da un cellulare.
- Nasce Internet. Due scienziati americani del centro di ricerche della Difesa statunitense realizzano un protocollo di trasmissione che consente per la prima volta di connettere diverse reti di computer.

L'AMBIENTE

Il 1870 fu un anno decisivo per il destino del futuro Impero tedesco per molte ragioni.

La Prussia era appena uscita rafforzata dalle vittorie nella guerra contro l'Austria, iniziata e finita molto rapidamente tra il giugno e il luglio del 1866, per l'annessione dei ducati danesi di Schleswig e Holstein. Le condizioni fissate con la Pace di Praga avevano assegnato alla Prussia il governo della Confederazione degli Stati tedeschi del Nord, con a capo Guglielmo I di Hohenzollern. Risorgeva così quello Stato germanico, scomparso con la dissoluzione del Sacro Romano Impero a opera di Napoleone nel 1806, e la cui rinascita era il principale proposito del cancelliere prussiano Otto von Bismarck. Perché questa aspirazione si realizzasse appieno fu necessaria però la guerra franco-prussiana che ebbe a pretesto la proposta di Leopoldo di Hohenzollern-Sigmaringen al trono di Spagna. Era della famiglia del re di Prussia e l'idea ovviamente spiaceva ai francesi che chiesero il ritiro della candidatura; Leopoldo vi rinunciò. Tramite il loro ambasciatore a Berlino i francesi chiesero però anche garanzie alla Prussia di non intervenire nelle vicende spagnole. Dalle terme di Ems, in Renania, dove Guglielmo I si trovava, all'ambasciatore arrivò un secco rifiuto. A ciò si aggiunse il "raggiro" di Bismarck che con alcune modifiche rese il dispaccio del re prossimo all'ingiuria e lo divulgò. Fu la guerra. Era il 19 luglio 1870, il 2 settembre la Francia non perse solo il suo sovrano, Napoleone III sconfitto a Sedan, ma anche il regime imperiale stesso, perché il nuovo governo di Leon Gambetta fu repubblicano. Nel frattempo la guerra continuava e Parigi fu assediata e capitolò il 28 gennaio 1871, Guglielmo I era stato nominato dieci giorni prima dall'assemblea dei principi imperatore di una Germania potentissima e con una forza militare imbattibile. Ai suoi allargati confini si aggiunsero l'Alsazia e parte della Lorena, ceduti dalla Francia con la Pace di Francoforte. Bismarck, che l'avrebbe governata fino al 1890 – anno in cui fu costretto a dimettersi da Guglielmo II –, aveva finalmente ottenuto «col ferro e col sangue» dei confini più «favorevoli alla sana vita dello Stato».

NUOVI E VECCHI CATTOLICI

Il 1870 è anche l'anno della Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* approvata in un travagliato Concilio sotto il pontificato di Pio IX. In essa si enunciava il dogma dell'infallibilità del papa, escludendone i vescovi. Come già altre volte nella storia, il rafforzamento della figura del papa avveniva per fronteggiare una crisi che questa volta sarebbe stata definitiva: era l'anno della capitolazione dei papi e della Breccia di Porta Pia. La portata della Costituzione papale, voluta soprattutto dai gesuiti, sarebbe stata però di gran peso proprio in Germania e nella vita dello stesso Heidegger. Una larga parte dei vescovi tedeschi, soprattutto nel sud del Paese, detta dei "vecchi cattolici" ritenne il dogma non aderente alle Sacre Scritture e si oppose. Di conseguenza anche gli ambienti civili si divisero: i ceti abbienti, i moderni, liberali seguirono i vecchi cattolici; mentre nei centri rurali e tra i ceti più umili prevalsero i nuovi cattolici, detti "apostolici romani". I figli di questi ultimi erano oggetto di terribili angherie, violenze, da parte degli altri ragazzi e anche degli insegnanti, che li chiamavano «pesti nere». Come avvenne per le famiglie di origine ebraica che per potersi inserire socialmente si convertirono al protestantesimo, anche i giovani «apostolici» erano considerati «tutti degli apostati, senza eccezione, e dovevano unirsi ai vecchi cattolici se volevano ottenere a Messkirch un posto definitivo. Lo si è visto anche molto tempo dopo, che soltanto cambiando religione era possibile conquistarsi un posticino in questa città di dileggiatori».*

È probabile che questo abbia contribuito al sofferto allontanamento di Heidegger dalla carriera ecclesiastica e dagli ambienti apostolici romani che aveva frequentato, e poi al suo avvicinamento a una mistica protestante, ma certamente, più di ogni altra cosa, fu una base profonda per ogni frustrazione delle proprie ambizioni nei passaggi cruciali della sua vita.

Il complesso rapporto dei Paesi tedeschi con la religione cattolica è segnato da vicende che vanno al di là della pur primaria questione della Riforma: si tratta di una visione non solo politica ma anche religiosa che ha delle precise caratteristiche che vengono da molto lontano per giungere ai nostri giorni. È spesso presente una commistione inscindibile nelle posizioni religiose tra forme mistiche che oltrepassano le barriere dogmatiche e adesione a posizioni formali. Nella minoranza cattolica tedesca l'affermazione di un'"autorità superiore" che sbilanciasse questo delicato equilibrio fu considerata dalla nascente borghesia come una minaccia alla sua marcia verso il progresso, la propria ricchezza, e la modernità.

DAL SECONDO REICH AL NAZISMO

Con 41 milioni di abitanti, la Confederazione germanica aveva, oltre al kaiser e al governo, due organi rappresentativi dei diversi Stati nel Consiglio federale, in cui predominava la presenza prussiana, e nel Reichstag, la Camera eletta con suffragio universale (solo maschile), sistema più avanzato che in altri Paesi europei. Ma la Costituzione prevedeva che al kaiser spettasse il potere esecutivo e al Reichstag quello legislativo. Il Consiglio aveva un ruolo strettamente formale ed era privo di sede propria. Dunque fu tra il governo e la Camera che si verificarono i maggiori contrasti. Alla fine del secolo, mentre lo sviluppo demografico, seguito alla seconda rivoluzione industriale, e l'urbanizzazione, con la comparsa di inedite forme di povertà, avevano cambiato rapidamente il tessuto sociale, andavano nascendo nuove tensioni. Si aggiungeva il blocco agrario dei *junker* (la nobiltà agraria), di orientamento protestante in conflitto con le regioni cattoliche.

A queste manifestazioni di protesta la politica bismarckiana era usata opporre l'esercito, ma i tempi erano cambiati. Con la concentrazione del capitale finanziario, nell'industria erano nati i consorzi produttivi dalle enormi dimensioni, i *Krupp* della potente industria bellica nel bacino della Ruhr, che riunivano attività minerarie, chimiche e metallurgiche. E con essi nuove classi sociali. Gli scioperi organizzati dalle associazioni operaie e quelle dei minatori si susseguivano e il nuovo Kaiser non aveva nessuna intenzione di sparare sulle folle. Il tempo di Bismarck pertanto si chiuse con il fallimento del suo "cartello" elettorale. I socialisti, con la fine delle politiche repressive e un milione e mezzo circa di voti, divennero il partito di maggioranza. La diffusione del pensiero marxista da un lato, e la presenza, dall'altro, dei cattolici che, a fianco dei socialdemocratici, avevano un forte peso nel Parlamento, resero impossibili i piani di riforma del Kaiser che prevedevano una stretta antisocialista e l'impulso all'istruzione. Fu un Paese dalla grande forza militare ed economica con grandi problemi interni quello che si avventurò nel Primo conflitto mondiale.

Con la sconfitta della Germania e la destituzione di Guglielmo II, sotto i colpi delle durissime condizioni di pace del Trattato di Versailles a conclusione della Prima guerra mondiale, giunse a termine il secondo Impero. Seguì l'instaurazione, nel 1919, della fragile repubblica di Weimar e il 31 luglio l'approvazione della Costituzione che prevedeva l'estensione del voto anche alle donne per le elezioni del Reichstag.

La perdita della Saar, divenuta protettorato di Francia e Inghilterra, e quella nel 1923 della regione della Ruhr, occupata da Francia e Belgio a copertura dei debiti di

guerra della Germania, generarono ribellioni di massa e scioperi. In pochi anni il sentimento nazionalista aveva pervaso il Paese. Si ebbe una quantità impressionante di omicidi per ragioni politiche. Fu l'anno del tentato putsch di Monaco di Hitler e del suo arresto. La situazione economica era sempre più grave, l'inflazione spaventosa, il Paese una polveriera.

Fu grazie al cancelliere Gustav Stresemann del Partito popolare che, riaprendo le trattative diplomatiche con i Paesi vincitori, la Germania ottenne l'ingresso nella Società delle Nazioni e gli aiuti economici degli Stati Uniti, aprendo una felice e breve stagione di rinascita economica.

Berlino fu la sede di molte delle novità culturali di quel breve tempo, in cui sembrò possibile che il Paese avesse nuovamente un futuro: era la capitale del cinema, della letteratura, del teatro. L'innovazione irruppe con l'espressionismo cinematografico di Friedrich Wilhelm Murnau e Fritz Lang, mentre a Weimar nasceva la scuola del razionalismo tedesco, il Bauhaus di Walter Gropius, uno dei luoghi dove il multiforme modernismo trovò le sue più alte forme di espressione nell'architettura, nella pittura, nel design e che influenzò non solo il mondo dell'arte ma anche il tessuto urbano. Mentre la sperimentazione con la pittura di Klee e Kandinsky e il teatro di Bertolt Brecht si protendeva verso il futuro, una parte della nazione cercava nei valori tradizionali e nello spirito della natura un ritorno ad altre strade dell'uomo. Su tutto, la crisi del 1929, ponendo fine a quello slancio, avvierà fatalmente un diverso destino per la Germania.

* Arcivescovo Conrad Gröber in R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, TEA, Milano 2001

FOCUS

IL PENSIERO E LE OPERE

Tutto il pensiero di Heidegger può essere inteso, e ripercorso, come la storia di una domanda: esso descrive infatti, e testimonia in prima persona, cosa significhi per l'essere umano vivere quel rapporto fondamentale con sé stesso e con il mondo che è

il domandare. Si tratta di una posizione – o per meglio dire di una “postura”, cioè qualcosa di strutturale in senso ontologico e non un semplice punto di vista culturale o una dottrina filosofica – che non possiamo dare mai per scontata. Ma su cosa verte questa domanda? Volendo abbracciare in uno sguardo l'intero percorso heideggeriano – fatto di «svolte», «passi indietro» e «oltrepassamenti», come lui stesso li chiama – potremmo dire che esso riguarda la possibilità che si manifesti *il senso dell'essere* nel suo rapporto costitutivo all'uomo; e insieme la possibilità che l'esistenza umana, ossia l'«esserci» (*Dasein*), emerga come il luogo in cui si manifesta (e anche si nasconde) la verità dell'essere.

Nel lungo sviluppo del suo pensiero, Heidegger ha voluto ritornare ostinatamente a quest'unica domanda: che significa «essere»? O qual è la sua verità? Difatti, la questione sull'essere, o meglio la domanda *dell'essere* (*Seinsfrage*) non può mai chiudersi: al contrario il suo compito è quello di riaprire ogni volta la «differenza» o la «trascendenza» che segna l'essere rispetto all'ente. Se infatti gli enti si lasciano definire dai nostri concetti o ridurre a semplici oggetti presenti davanti a noi e disponibili all'uso, invece il nome stesso di «essere» indica l'«enigma» di una presenza/assenza o il «mistero» di una manifestazione/nascondimento che non cessa mai di accadere. Heidegger ha voluto descrivere cosa significhi per l'uomo non semplicemente *avere* delle domande, ma *essere* una domanda, e in che modo quest'ultima costituisca l'orizzonte di ogni donazione dell'essere.

Ma questo per lui significherà che il domandare dell'uomo risulta l'unica possibilità che si dia l'“oggetto” della domanda, non solo perché una risposta può essere tale soltanto per un interrogante, ma più radicalmente perché la domanda arriva a costituire essa stessa la risposta più essenziale riguardo al significato dell'essere e alla sua verità:

“OGNI DOMANDA CHE SIA CONFORME ALLA COSA È GIÀ UN PONTE GETTATO VERSO LA RISPOSTA, E LE RISPOSTE ESSENZIALI SONO SEMPRE SOLTANTO L'ULTIMO PASSO DELLE DOMANDE POSTE, UN PASSO, TUTTAVIA, CHE NON PUÒ ESSERE COMPIUTO SENZA LA LUNGA SERIE DEI PRIMI PASSI E DI QUELLI SUCCESSIVI. LA RISPOSTA ESSENZIALE TRAE LA SUA FORZA DALL'INSISTENZA DEL DOMANDARE. LA RISPOSTA ESSENZIALE È SOLTANTO L'INIZIO DI UNA RESPONSABILITÀ, NELLA QUALE IL DOMANDARE SI RISVEGLIA IN MODO PIÙ ORIGINARIO. PER QUESTO, INOLTRE, LA DOMANDA AUTENTICA NON VIENE TOLTA DALLA RISPOSTA CHE SI È TROVATA.* ”

In breve: l'unica possibile risposta alla domanda sull'essere, risiede nell'essere stesso della nostra domanda. Qui sta il fulcro del tentativo filosofico più importante (anche se incompiuto) di Heidegger, vale a dire *Essere e tempo*, un'opera del 1927 che continuerà a determinare i cammini successivi del suo autore.

DA PAOLO AD ARISTOTELE, IN COMPAGNIA DI HUSSERL

Ma il percorso di Heidegger non nasce dal nulla: al contrario, esso riprende in sé, e metabolizza, alcuni tratti della tradizione filosofica, trasformandoli in un problema nuovo, o riproposto come se fosse la prima volta. Come scrisse una sua allieva d'eccezione, Hannah Arendt (vedi libro su Arendt in questa collana), già dagli anni Venti il nome di Heidegger «correva di bocca in bocca in tutta la Germania, come la fama di un re nascosto». Riferendosi a lui si diceva: «il pensiero ha ripreso a vivere, il patrimonio culturale del passato, che si credeva estinto, ha ripreso a parlarci, ed esprime cose molto diverse da quelle che, con diffidenza, si supponeva ci dicesse. C'è uno che insegna, forse è possibile imparare a pensare».

Tra i diversi impulsi che contribuiscono a plasmare il pensiero heideggeriano troviamo in prima istanza la fenomenologia di Husserl, colui che Heidegger ha sempre considerato il suo “maestro”, e che forse proprio per questo ha criticato aspramente e infine ha voluto superare, sempre però dichiarandosi debitore del «metodo» fenomenologico. L'idea husserliana che Heidegger fa propria riguarda soprattutto la struttura “intenzionale” dell'io, grazie alla quale quest'ultimo è sempre orientato, nei suoi diversi atti percettivi e intellettivi, a cogliere i “dati” del reale, e questi ultimi si manifestano nella loro determinata “essenza” e nel loro stesso “essere” in quella direzione aperta che è l'intenzionalità. Al di qua di ogni opposizione tra soggetto e oggetto, idealismo e realismo, io e mondo, bisogna porre la nostra attenzione al «fenomeno» degli enti, cioè al fatto che essi si manifestano da se stessi e in se stessi proprio in quanto trovano un luogo di apparizione nel «logos» dell'uomo, inteso come un «lasciar vedere mostrando ciò che si manifesta in se stesso».

Insomma, la fenomenologia coglie un vero e proprio modo di essere della realtà, che non è riducibile né alla psicologia né alla cosmologia, ma consiste nella manifestazione come il carattere proprio e originario dell'essere stesso. L'essere infatti non “è” semplicemente, ma piuttosto si manifesta, ossia “significa”. Solo che, mentre per Husserl alla fine il luogo di questa manifestazione risiede nella «coscienza pura» (e Heidegger gli rimprovererà appunto di ricadere nell'idealismo trascendentale di tipo cartesiano e kantiano), per Heidegger, invece, il luogo della manifestazione coincide con la stessa esistenza umana, intesa non più come io, come soggetto o come coscienza, bensì come «vita fattuale».

La «fatticità» (*Faktizität*) della vita non indica un mero “dato di fatto” o uno stato di cose “effettivo”, perché in questi casi avremmo a che fare solo con le condizioni oggettive (biologiche, culturali, sociali e così via) che determinano la vita dell'uomo

inteso come ente tra gli enti. D'altra parte la fatticità non coincide neanche con i condizionamenti soggettivi o psicologici dell'io, cioè con le aspettative, i timori, i progetti che ciascuno di noi nutre, perché anche in questo caso la vita sarebbe concepita a partire da qualcosa di altro o diverso da sé. E invece per Heidegger la fatticità costituisce il modo d'essere originario della vita, il «come» (*das Wie*) essa vive ogni suo contenuto o situazione. In questo «come», Heidegger individua il livello ontologico più proprio dell'uomo: esso non è comprensibile né con la metafisica né con la psicologia, ma solo attraverso quella più radicale e originaria considerazione della vita che è la fenomenologia.

La fenomenologia diviene perciò il nome della filosofia come «scienza originaria della vita fattuale in sé», come Heidegger scrisse nei Problemi fondamentali della fenomenologia (1919-20).

Ma se la struttura ontologico-fenomenologica della vita non è un mero dato “naturale”, essa indica piuttosto l'accadere (*das Geschehen*) dell'essere umano come “storia” (*Geschichte*), non innanzitutto nel senso di un processo socio-culturale, ma come l'essere sempre in questione o l'essere sempre in gioco di sé con se stesso e con il mondo: come una strutturale problematicità. Agli occhi di Heidegger è stato un determinato uomo storico, Agostino d'Ipbona, a scoprire e a “patire” su di sé questo fenomeno originario, scoprendo esplicitamente per la prima volta l'inquietudine del cuore dell'uomo (vedi l'inizio delle *Confessioni*), cioè la sua costitutiva e permanente «preoccupazione» o «cura» per il proprio essere.

A sua volta, la scoperta agostiniana della vita fattuale è comprensibile per Heidegger alla luce di un'altra, precedente esperienza, sempre all'interno di quella che egli chiama la religiosità «proto-cristiana», vale a dire la scoperta della temporalità esistenziale compiuta dall'Apostolo Paolo. In quest'ultimo «erompe» per la prima volta l'esperienza del tempo, o meglio l'esperienza che «vive il tempo stesso» (nel senso transitivo del verbo vivere). La vita dell'uomo, infatti, non solo “ha” tempo, ma “è” tempo.

Questa temporalità – e con essa la finitezza della vita umana – non va intesa però come il segno del suo carattere creaturale, e quindi del suo rapporto di dipendenza dall'essere eterno (Dio), ma al contrario come il fatto che la vita è originariamente un rapporto con sé stessa, vale a dire non è qualcosa di “dato” o di “presente”, ossia non è un semplice “ente” già costituito in sé, che poi entri in rapporto con ciò che è altro da sé (il mondo, gli altri uomini, Dio), ma “è” temporalmente, cioè consiste nel movimento mai concluso di pervenire a sé stessa. Per questo, secondo Heidegger, Paolo può ricordare ai Tessalonicesi che essi sono, nel presente, quello che sono diventati per la grazia di Dio, e insieme può raccomandare loro di vivere la

vita come un'attesa della *parusia*, cioè di quel momento opportuno del tempo (*kairòs*) in cui il Signore ritornerà. Si vive il futuro – non cronologicamente, ma esistenzialmente – senza poter mai sapere esattamente quando l'evento che si attende accadrà, ma vivendo il presente nel «come» dell'attesa.

Se è vero, dunque, che è nell'esperienza religiosa del cristianesimo primitivo che si deve ritrovare la prima scoperta del carattere temporale e storico dell'essere della vita, è anche vero però che nella sua interpretazione Heidegger lascia da parte tutti i contenuti cristiani, trattenendo solo il modo in cui essi determinano il «come» formale della vita (l'inquietudine agostiniana dell'io va enfatizzata senza più riferirla al Tu divino, e l'attesa della seconda venuta di Cristo va interpretata a prescindere dallo stesso Cristo che ritornerà). Quando infatti l'esperienza religiosa dell'origine diviene oggetto della teologia e soprattutto della filosofia cristiana, secondo Heidegger perde la sua novità e la sua radicalità.

Si pone allora il problema di come poter salvaguardare quelle scoperte. La risposta di Heidegger è che bisogna trovare in un pensiero pre-cristiano gli strumenti concettuali per poter pensare a fondo ciò che il cristianesimo aveva sì scoperto, ma che poi aveva perduto. Per capire dunque sul serio Paolo e Agostino (e quei pochi altri che hanno compreso in maniera autentica questa esperienza religiosa, come Lutero o Kierkegaard) bisognerà ritornare ad Aristotele.

Si può dire che Aristotele sia stata la porta principale di accesso di Heidegger alla filosofia, se è vero che tutta la sua ricerca era cominciata con la lettura del libro di Franz Brentano su *Il molteplice significato dell'ente secondo Aristotele* (assieme alle *Ricerche logiche* di Husserl). Ma cosa trova Heidegger di nuovo e di impensato in Aristotele? Nei testi del filosofo greco – soprattutto l'*Etica Nicomachea*, il *De anima* e la *Fisica*, oltre alla *Metafisica* – egli riscopre i concetti più appropriati per descrivere come si «muove» la vita. E la vita si muove sempre «prendendosi-cura» di qualcosa, cioè riferendosi sempre a oggetti, situazioni, dati presenti nel mondo (in ciò che Heidegger chiama un «commercio» con il mondo, ossia un «avere a che fare» con gli enti intramondani), ma tendendo anche sempre a identificarsi con queste cose e quindi a perdersi in esse. Heidegger ne parla come di una tendenza a «cadere in rovina», che non è una situazione occasionale o accidentale, ma appartiene alla vita come una sorta di «forza di gravità», che la porta naturalmente a decadere. Il perdersi o l'estraniarsi appartiene dunque strutturalmente al «come» dell'esistenza.

Ma da questo cadere dell'esistenza emerge – senza che intervenga nulla a invertire la prima tendenza, bensì come un'inversione naturale del movimento dell'esistenza, quasi l'oscillazione di un pendolo – una sorta di «contromovimento, come preoccupazione da parte della vita di non perdere se stessa»: ed è qui che la vita «si

temporalizza», cioè emerge il carattere storico del suo essere. Tant'è vero che, quando l'esserci decade, acquietando e bloccando la motilità di questa preoccupazione o inquietudine, questo gli «sottrae il tempo, cioè cerca di cancellare dalla sua fatticità il suo esser-storico» (*Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*).

Heidegger legge dunque il pensiero di Aristotele come una fenomenologia della vita umana, tra una motilità (*kinesis*) pensata sul modello degli enti fisici – quelli che hanno in sé il principio del movimento – e una *praxis* che indica la dinamica di un'auto-interpretazione dell'esistenza ancora a livello pre-teoretico, cioè non sulla base di categorie presupposte o esterne alla vita stessa, ma sulla base della sua stessa auto-donazione.

Solo nell'intreccio di questi tre fili (la fenomenologia husserliana, la religiosità protocristiana, il pensiero aristotelico della vita) si può comprendere il significato «ermeneutico» che Heidegger assegna all'esistenza umana, e per ciò stesso all'intera ricerca filosofica. Qui il termine «ermeneutica» non significa semplicemente (come in passato) «l'arte o la tecnica del comprendere» applicata all'interpretazione dei testi, soprattutto i testi teologici e giuridici, ma indica l'auto-interpretazione dell'esistenza fattuale dell'uomo – Heidegger la chiamerà «analitica esistenziale» –, e per suo tramite una comprensione originale del fenomeno dell'essere in generale.

ESSERE E TEMPO

Quella dell'essere è una questione che finora è rimasta dimenticata in gran parte della storia della filosofia, per paradossale che ciò possa sembrare. Non è che non si sia mai parlato dell'«essere», anzi esso ha costituito uno dei temi principali di tutta la storia del pensiero; solo che agli occhi di Heidegger tale problema è stato sempre ridotto a quello della determinazione degli enti (enti di natura, enti spirituali, prodotti tecnici, valori culturali e così via) senza che venisse allo scoperto la differenza tra l'ente e l'essere.

Il punto di partenza di *Essere e tempo* è il riconoscimento di questa dimenticanza, dissimulata sotto una coltre di *pregiudizi*, in base ai quali si crede di aver già risolto e archiviato il problema dell'essere, e si spegne l'inquietudine che invece esso sempre provoca in chi lo prenda sul serio. Un primo pregiudizio consiste nel pensare che quello di «essere» sia il concetto «più generale» e più «indeterminato» di tutti, nel senso che attraversa e oltrepassa tutti i generi dell'ente; un altro è quello per cui «essere», a motivo della sua generalità, sarebbe un concetto «indefinibile» mediante

dei predicati; infine si ritiene di solito che “essere” sia un concetto ovvio, poiché viene continuamente usato in ogni nostro rapporto con gli enti:

“TUTTI COMPRENDONO CHE COSA SIGNIFICHI: «IL CIELO È AZZURRO», «SONO CONTENTO» E COSÌ VIA. MA QUESTA COMPRESIONE MEDIA DIMOSTRA SOLTANTO UN'INCOMPRESIONE. ESSA RENDE MANIFESTO CHE IN OGNI COMPORTAMENTO E IN OGNI MODO DI ESSERE CHE CI PONGA IN RELAZIONE CON L'ENTE IN QUANTO ENTE, SI NASCONDE A PRIORI UN ENIGMA. IL FATTO CHE GIÀ SEMPRE VIVIAMO IN UNA COMPRESIONE DELL'ESSERE E CHE, NEL CONTEMPO, IL SENSO DELL'ESSERE CONTINUA A RESTARE AVVOLTO NELL'OSCURITÀ, ATTESTA LA NECESSITÀ FONDAMENTALE DI UNA RIPETIZIONE DEL PROBLEMA DEL SENSO DELL'«ESSERE». ”**

Facendo leva sulla struttura ontologica dell'esserci, Heidegger tenterà di sollevare nuovamente il problema dell'essere, prima ancora che in riferimento al suo oggetto, soprattutto nella posizione stessa della domanda, giacché è proprio questo che si tratta di mettere a fuoco: chiedere *che significa* l'essere di ciò che c'è, e più radicalmente che significa l'essere in generale.

L'esserci vale dunque come il “profilo” del problema dell'essere, e perciò bisogna tener presenti i suoi tratti fondamentali per cogliere il *senso* dell'essere. Accenniamoli schematicamente.

- a) L'esserci non dice una sostanza, né un'anima, né una coscienza, né un io (tutti accomunati secondo Heidegger dall'antica definizione dell'uomo come *animal rationale*), ma solo un *modo di essere*. E questo modo si riduce essenzialmente al fatto che l'esserci non “è” mai (come tutti gli altri enti determinati), ma “ha da-essere”, è un *poter-essere*, una *possibilità* che resta sempre aperta, cioè non si risolve mai in una realtà effettiva. Come si è detto, qui risiede il significato della «fatticità» dell'esserci, cioè della sua finitezza: l'essenza dell'esserci coincide con il suo *ek-sistere* (cioè con il suo fuoriuscire dalle determinazioni ontico-oggettive) e solo l'esserci esiste, mentre gli enti difformi dall'esserci “sono” semplicemente, o come «utilizzabili» intramondani o come mere «presenze sottomano» oggetto della nostra conoscenza.
- b) Ma l'esserci non è mai riducibile a un soggetto senza mondo, poiché gli appartiene essenzialmente un «essere-nel-mondo». Questo non indica semplicemente il fatto che noi ci troviamo sempre a vivere in un contesto che ci circonda, fatto di cose, oggetti, altri uomini, eventi eccetera, ma che il mondo «esiste», come il nostro stesso modo di essere. Non c'è più un interno e un esterno, ma l'esser permanentemente «gettato» dell'esserci nel mondo (Heidegger dice: gettato nel suo “ci”).
- c) L'*esser-gettato* dell'esserci è sempre unito al suo *esser-progettante*, cioè al fatto che esso comprende l'essere degli enti, dell'ente che esso stesso è e degli enti difformi da sé. Tale *comprensione* non è però innanzitutto un'attività conoscitiva o tematizzata, ma rientra nel modo di essere quotidiano e irriflesso dell'esserci. In particolare, l'esserci comprende se stesso in quanto «si sente situato» nella propria fatticità, cioè assegnato alla comprensione dell'essere che il più delle volte esso mutua dall'interpretazione dominante di una data tradizione o di un'epoca particolare o anche soltanto del mondo-ambiente in cui quotidianamente si trova.
- d) L'esserci può esistere o in uno stato di «improprietà» e «inautenticità», quando si concepisce come ente tra gli enti che incontra nel mondo e presso i quali è «decaduto», omologato negli schemi della pubblicità media, del «si dice» o del «si pensa»; oppure può esistere in uno stato di «appropriatezza» e «autenticità», comprendendo se stesso per quello che veramente è, una possibilità mai realizzabile in una o in un'altra determinazione oggettiva. Ma questo non lo si coglie innanzitutto tramite un'analisi teoretica, ma attraverso alcuni «stati

d'animo» fondamentali, che coinvolgono «emotivamente» l'essere, come la paura e l'angoscia: è in quest'ultima in particolare che l'esserci è portato al cospetto della sua *impossibilità* come ente, nella misura in cui si sente spaesato nel mondo mentre la totalità degli enti dilegua e lascia manifestarsi il niente.

- e) L'essere dell'esserci, se da un lato non è mai determinabile come un qualsivoglia ente, dall'altro attesta però una sua intrinseca «totalità», un suo specifico «compimento». È quello che Heidegger designa con il termine «cura» (*Sorge*). Esso sta a significare che l'esserci costituisce una dinamica autoreferenziale che si compie in se stessa, nel fatto stesso che [1] il progetto, cioè la possibilità (o comprensione dell'essere) non è mai una fuga in avanti o una volontà arbitraria, ma [2] è assegnata al proprio essere fattuale (non solo a *quello* che si è di volta in volta, ma soprattutto al fatto di non poter mai giungere a se stesso come a un ente tra gli altri) e insieme [3] decade inevitabilmente in questa sua dinamica, appiattendosi e omologandosi agli enti presenti che incontra nel mondo. La cura è appunto l'indistricabile co-appartenza di questi tre fattori e la loro fuoriuscita permanente l'uno nell'altro.
- f) Di qui deriva l'idea che l'essere dell'esserci in quanto «cura» non vada pensato più tanto a partire dalla sua nascita (che qui resta solo un dato di fatto meramente ontico-naturale), ma a partire dalla sua *morte*. L'«essere per la morte» non significa appena che tutti moriremo, ma costituisce la possibilità più propria dell'esserci – «la possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza» – e con ciò la matrice ontologica per pensare la *temporalità* come senso dell'esistenza. La temporalità significa per Heidegger una continua fuoriuscita del passato nel presente e del presente nel futuro, quindi l'impossibilità di determinare l'essenza dell'uomo come una sostanza permanente o eterna – solo che qui il tempo si inverte, non nasce più dal passato ma dall'avvenire, cioè dal possibile che non è ancora presente, ma insieme è già sempre passato, perché non è altro che l'impossibilità che noi già sempre siamo.
- g) In quanto temporale nel suo essere, l'esserci è anche ontologicamente *storico*. La storicità esistenziale viene vista da Heidegger come un tipo speciale di «motilità», che si estende *fra* la nascita e la morte dell'esserci, vale a dire quell'«autoestendersi esteso» che fa dell'esserci un tutto. Ciò significa che lo stesso decorso della vita umana non va inteso a partire dai due punti – quello iniziale e quello terminale – ma come un movimento autonomo, giacché l'esserci ha *in sé*, non fuori di sé, il principio del movimento. Quello che si chiama abitualmente «storia» (circostanze, eventi, imprese e così via) è possibile soltanto perché l'esserci è storico nel suo essere. Riprendendo qui le riflessioni di Wilhelm Dilthey sul nesso tra la scienza storica, la comprensione e la vita storica, Heidegger le radicalizza parlando di un vero e proprio «essere storico» dell'esserci.

Anche solo da questi scarni cenni, si capisce che l'analitica esistenziale non ha più nulla a che fare con l'antropologia filosofica, ma non va confusa nemmeno con una forma di esistenzialismo (come pure all'inizio si intese, ingenerando un'incomprensione erronea, che per molti vige ancora oggi), se è vero che sin dall'inizio l'*unico* motivo per cui viene progettata tale analitica è la realizzazione di quella che Heidegger chiama un'«ontologia fondamentale», cioè una scienza dell'essere fondata sull'essere dell'esserci e che a sua volta fornisce il fondamento per tutte le altre scienze dell'ente.

Ma *Essere e tempo* resta un'opera incompiuta. Il previsto passaggio finale, a cui tutta la ricerca era stata indirizzata – dalla temporalità dell'esistenza al senso temporale dell'essere in generale – non fu più pubblicata. Questa interruzione evidenzia certamente un problema irrisolto, e lo stesso Heidegger sembra averne piena coscienza: per cercare il senso dell'essere, si deve interrogare l'esserci, perché esso è l'ente che consiste nella comprensione dell'essere; ma la più autentica

comprensione dell'essere accade nei termini di una radicale impossibilità o «differenza» (come attestano l'essere-per-la-morte e la temporalità esistenziale). Il vero e proprio risultato della ricerca, allora, sta paradossalmente nella scoperta che la questione dell'essere è ancora una questione irrisolta, forse irrisolvibile.

Alla luce di questa “conclusione” – e cioè che quest'opera di per sé *non* può essere conclusa – si capisce meglio il motivo per cui Heidegger abbia scelto come suo esergo questo passo dal *Sofista* di Platone: «È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete quando usate l'espressione *essente*; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo, ma ora siamo caduti nell'imbarazzo». Il percorso di *Essere e tempo* non ha annullato quell'imbarazzo, se mai l'ha acuito. Ma il fatto che si tratti di un'opera interrotta non ne diminuisce il valore per l'intero percorso heideggeriano, anzi piuttosto l'accresce, poiché il proseguimento di quel percorso dopo il 1927 muove proprio da questa incompiutezza per sondare nuove possibilità del pensiero. In ogni caso *Essere e tempo* resta l'opera principale di Heidegger, anche quando egli se ne allontanerà – o forse proprio per questo.

LA DISTRUZIONE DELLA STORIA DELL'ONTOLOGIA E LA METAFISICA DELLA FINITEZZA

Proprio a partire dall'inevitabile incompiutezza di *Essere e tempo* Heidegger comincia a riformulare la sua domanda di fondo. La stessa comprensione dell'essere da parte dell'esserci, per quanto evitasse il *cliché* del soggetto moderno, rischiava infatti di ricalcare una fondazione di tipo “trascendentale” (in cui il soggetto conoscente rappresenta la condizione a priori di possibilità dell'oggetto); e per giunta la stessa interpretazione dell'essere dell'esserci doveva in qualche modo presupporre una «già chiarita idea dell'essere in generale», cioè si doveva ammettere come acquisito ciò di cui si andava in cerca con l'analitica dell'esistenza. Il che porta Heidegger a chiedersi, in conclusione, se si possa mai «anche solo *cercare* la risposta» a questo problema, «fino a quando non sarà stata posta e chiarita la domanda sul senso dell'essere in generale».

Di qui nasce quello che potremmo chiamare un “punto di fuga” dall'opera del 1927, in cui Heidegger sceglie di «decostruire» o «distruggere» il modo in cui il significato dell'essere è stato di volta in volta interpretato nella tradizione filosofica.

Distruzione non nel senso della mera negazione, ma in quello del dissodamento di un terreno induritosi, per ritrovare e smuovere le radici non sufficientemente

pensate della differenza dell'essere rispetto all'ente.

D'altronde, già nella seconda parte programmata, ma non più pubblicata, di *Essere e tempo*, Heidegger aveva pensato a una «Distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia», da compiersi seguendo il filo conduttore della temporalità, attraverso tre momenti a ritroso: dalla dottrina kantiana dello «schematismo» e del tempo, al fondamento ontologico della *res cogitans* cartesiana e alle sue origini nell'ontologia medievale, sino alla trattazione aristotelica del tempo come punto focale dell'intera ontologia antica.

In realtà tale elaborazione storico-distruttiva può essere rintracciata nei corsi da lui tenuti a Marburgo e Friburgo a ridosso della pubblicazione dell'opera maggiore, specialmente in quello su *I problemi fondamentali della fenomenologia* e in quello sulle *Interpretazioni fenomenologiche della «Critica della ragion pura»* di Kant, pubblicato nel 1929 con il titolo *Kant e il problema della metafisica*. Qui il concetto di «storicità» non designa più solo un carattere ontologico dell'esistenza umana, ma il modo di “darsi” dell'essere stesso, cioè un accadere che fonda un'epoca storica. Dall'altro lato, questo accadere va “liberato” dall'intrico della storia dell'ontologia, la quale rischia sempre di ridurlo all'oggettivismo delle scienze positive, e va inteso invece come l'accadere originario della «metafisica»: un termine che ora Heidegger impiega non più in senso limitativo, ma per indicare quella domanda sull'essere che – visto dalla parte dell'ente – ci appare come «niente».

In una celebre Lezione su *Che cos'è metafisica* (1929) Heidegger riprende la famosa domanda posta da Leibniz – «Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?» – e afferma che bisogna capovolgere il modo con cui finora si è inteso l'interrogativo, non partendo più dall'ente che è-presente, bensì dal senso originario del *niente*, differente da ogni negazione dialettica, dall'annientamento o anche solo dall'assenza degli enti. Il niente custodisce per così dire l'enigma dell'essere. Per questo Heidegger arriverà a dire che la metafisica va riconosciuta come l'«accadimento fondamentale» dell'uomo: essa è il sigillo del carattere finito non solo dell'uomo (il quale non possiede né determina l'essere, se non come *ni-ente*), ma anche dell'essere stesso, che è «finito» in quanto non si dà mai “in presenza” come tutti gli altri enti, ma si manifesta solo nello spaesamento e nell'angoscia dell'uomo, come quando ci si trova esposti a una totalità che si sottrae e dilegua.

Come si è detto, l'angoscia è uno degli stati d'animo (o tonalità emotive) su cui Heidegger fa leva per affermare che la questione dell'essere non è *innanzitutto* un problema teoretico, ma «affettivo», in quanto inerisce al modo in cui quotidianamente l'esserci «si trova» e «si sente» in una situazione emotiva che lo determina nella sua stessa comprensione.

È nello stato d'animo, prima e più che nelle categorie e nelle dottrine che abbiamo su noi stessi e sulle cose, che si rende possibile la comprensione metafisica dell'essere come niente.

IL FÜHRER DEL FÜHRER

Gli anni Trenta del Novecento costituiscono per Heidegger un momento decisivo, e drammatico, di ripensamento del suo percorso di ricerca. Nonostante l'invito a trasferirsi prima all'Università di Berlino, poi a quella di Monaco di Baviera, Heidegger sceglie di impiantare a Friburgo (in quella che lui stesso chiamava compiaciuto «la provincia») la sua ricerca e il suo insegnamento, assegnando un valore particolare, nella maturazione del suo pensiero, alla sua appartenenza a una data terra. Ne è emblema la famosa baita (*Hütte*) fatta costruire dalla moglie a Todtnauberg, nella Foresta Nera, che rappresenta per Heidegger (e sarà enfatizzato dai suoi seguaci) un luogo unico, quasi leggendario, in cui il pensiero arriva a emergere con una forza essenziale, primitiva e per così dire tellurica. Una forza che non si lascerà mai afferrare nelle nostre rappresentazioni, pur costituendo la sorgente abissale – come un infondato fondamento – del nostro stare al mondo. Ed è proprio il filosofo, assieme al poeta e all'uomo di Stato, colui che secondo Heidegger ha il compito più impegnativo di tutti, quello cioè di portare al “sapere” questo abisso nascosto della verità, e permettere che esso – e non altro – arrivi a determinare la politica di una nazione: ciò che anche Heidegger, come altri pensatori prima di lui (pensiamo a Fichte), ritiene una sorta di vocazione spirituale del popolo tedesco.

Bisogna riferirsi a questo compito per capire in tutta la sua tragica portata quello che viene considerato il momento più scabroso e ingiustificabile della vita di Heidegger, ossia il suo rettorato nell'Università di Friburgo – assunto nel 1933 con un discorso su *L'autoaffermazione dell'università tedesca* – e insieme la sua adesione al Partito nazionalsocialista (richiesta per poter assumere la carica). In quel discorso si può leggere che «il mondo spirituale di un popolo» è una potenza che «scaturisce dalla più profonda conservazione delle sue forze fatte di terra e di sangue». In un'epoca di «estrema indigenza», il cui emblema più acuto è l'annuncio nietzschiano della «morte di Dio», il popolo tedesco deve ritrovare la sua missione spirituale, nella «piena coscienza di sé nel suo Stato»; e il risveglio del suo «spirito» (come dirà due anni dopo nell'*Introduzione alla metafisica*) deve compiersi nella decisione per la domanda «sull'ente come tale nella sua totalità», quale nascosto centro di gravità

dell'intero Occidente.

Ma già nel 1934, dopo meno di un anno, Heidegger si dimetterà dalla carica rettorale per dissapori con il regime, e soprattutto perché non avevano trovato accoglienza le sue idee di riforma dell'università e più ancora le sue pretese di diventare la guida spirituale del movimento nazionalsocialista. La questione più ambigua, in ordine al rapporto tra questa scelta politica e il suo pensiero filosofico, sta proprio nel fatto che Heidegger abbia voluto essere lui stesso il *Führer* del *Führer*, cioè imprimere la necessaria tendenza filosofica a una «rivoluzione», in cui vedeva la Germania – presa nella morsa tra «americanismo» e «bolscevismo» – finalmente protagonista di primo piano nel destino spirituale del mondo. È forse proprio in questa utopia filosofico-politica, più che nelle collusioni con il Regime, che sta la chiave dell'intera questione del Rettorato. Alla fine, comunque, il Nazionalsocialismo gli apparirà non all'altezza del compito, e piuttosto anch'esso espressione della potenza tecnica erede della metafisica moderna.

E questo può illuminare – anche se di una luce opaca e inquietante – la presenza, all'interno di alcune riflessioni risalenti al 1938-39 e contenute nei celebri *Quaderni neri* (pubblicati nel marzo 2014), di accenni dal tono antisemita su un «Giudaismo internazionale» basato sul cosmopolitismo tipico di una «razza» che trova nello sradicamento e nella mancanza della terra un suo tratto caratteristico, unito alla tendenza sempre più crescente a ridurre il pensiero a mero calcolo (ciò che peraltro sarebbe condiviso da quel popolo di commercianti che sono gli inglesi). E comunque, afferma, «la questione sul ruolo del giudaismo mondiale non è una questione razziale, bensì è la questione metafisica su quella peculiare modalità umana che, nel suo essere completamente senza vincoli, può assumere lo sradicamento di ogni ente dall'essere come il “compito” della storia del mondo».

LA SVOLTA VERSO UN ALTRO INIZIO DEL PENSIERO

Dopo il fallimento dell'impegno politico, e proprio alla luce di esso – quasi elaborando un lutto individuale come un destino epocale –, Heidegger tenterà nuove prove al di là del pensiero metafisico, affinando ulteriormente il suo approccio storico-distruttivo alla tradizione in un senso che potremmo chiamare in qualche modo anche “costruttivo”. Se nella storia della metafisica le questioni essenziali restano non solo irrisolte, ma addirittura non ancora poste, ciò non è dovuto al fatto che sinora i filosofi siano stati inadempienti o non all'altezza dei loro

compiti, ma piuttosto al fatto che tali compiti sfuggono alle possibilità della metafisica, cioè costituiscono il suo “impossibile”.

Ai primi anni Trenta risalgono alcuni testi di grande rilievo, quali *Dell'essenza della verità*, *La dottrina platonica della verità* e la conferenza su *L'origine dell'opera d'arte*, in cui questa direzione costruttiva si rende visibile. Nel 1936 Heidegger tiene poi un'altra celebre conferenza, questa volta a Roma, su *Hölderlin e l'essenza della poesia*. Si tratta di testi che delineano l'orizzonte tematico e problematico di quella che viene definita come la «svolta» del pensiero heideggeriano dopo *Essere e tempo*, più precisamente dalla *ricerca sul senso dell'essere*, così come esso si dà alla comprensione dell'esserci (e cioè in quello che nell'opera del '27 era chiamato il «progetto» dell'esistenza), alla *ricerca sulla verità dell'essere*, cioè sui modi in cui è l'essere stesso che si dà a pensare all'uomo.

La verità non è però da intendersi primariamente secondo le definizioni standard della logica e della metafisica, come l'adeguazione tra l'intelletto e la realtà o come il nesso di un soggetto e un predicato nel giudizio, ma come l'apertura di un più originario rapporto, inteso in un duplice senso: a) il rapporto tra ciò che si manifesta nell'evidenza e ciò che resta velato nel nascondimento, secondo quanto direbbe a parere di Heidegger l'etimologia del termine greco per dire “verità”, cioè *a-lètheia*, non-nascondimento o dis-velamento, in cui la fuoriuscita dall'esser velato va pensata sempre insieme al suo permanere nella velatezza; e b) il rapporto tra l'essere e l'uomo, tale che la verità dell'essere accade nella disponibilità dell'uomo a lasciarlo-manifestare senza strapparlo dal nascondimento, e l'uomo stesso viene ripensato come il luogo dell'accadimento dell'essere, o la sua «radura» (*Lichtung*). Attraverso l'immagine di un luogo in cui il bosco si dirada, viene pensata l'apertura che permette il rapporto stretto tra il venire alla presenza e il permanere nel nascondimento, tra la disvelatezza e il velamento, e che Heidegger proporrà di utilizzare per comprendere più a fondo la stessa parola «esser-ci», che ora significa stare, in-sistere nell'aperto della verità; e la verità è chiamata «la radura per il velarsi», cioè l'evento come «l'indugiante rifiutarsi» dell'essere.

Queste ultime, ardite locuzioni sono tratte da uno scritto, redatto da Heidegger tra il 1936 e il 1938, e concepito da lui come l'opera che avrebbe chiuso il «primo inizio» della metafisica occidentale e avviato un «altro inizio del pensiero»: i *Contributi alla filosofia (Dell'evento)*, che egli decise di mantenere segreti e che dispose di pubblicare solo dopo la sua morte (lo saranno difatti nel 1989). Si tratta di un tentativo che non è esagerato chiamare sperimentale o “poietico”, tutto teso a pensare l'*essere* in un altro modo rispetto alla presenza o all'assenza; e l'*uomo* in altro modo rispetto al soggetto (ma anche rispetto all'esistenza); e il *mondo* in altro modo

rispetto ai dati e agli oggetti; e *Dio* in altro modo rispetto all'essere trascendente e al creatore, e così via – “inventando” concetti e parole totalmente diverse rispetto a quelle del canone filosofico tradizionale, o dando un significato inedito alle parole antiche. Ma si tratta di un tentativo che rimarrà sotterraneo e riemergerà a tratti negli scritti e nei corsi universitari, e che poi lo stesso Heidegger abbandonerà a un “destino” che gli appariva senza dubbio ancora prematuro per la sua e nostra epoca.

Di esso resta soprattutto, oltre alla già accennata tematica della verità dell'essere, l'intensa meditazione sull'*Ereignis*, l'«evento» in cui si appropriano l'uomo e l'essere, non come due “dati” già costituiti che verrebbero a incontrarsi in un secondo momento, ma come una donazione co-originaria di entrambi in un unico “fenomeno”, tanto che essi, mentre si *appropriano*, insieme si *dis-propriano*, a dire che l'uomo non sta mai di fronte a “qualcosa” come l'essere, né può oggettivarlo, ma è appellato e appropriato dall'essere stesso proprio perché quest'ultimo si rifiuta alla sua presa.

A proposito dei corsi universitari (da considerare non semplicemente come un'esposizione “essoterica” del pensiero heideggeriano, ma come un momento primario di elaborazione della sua ricerca), Heidegger continua a impegnarsi ancora in maniera intensiva con Kant, Schelling, Hegel, e soprattutto con Hölderlin e con Nietzsche. A proposito di questi ultimi autori, nel 1944 apparirà una raccolta di testi con il titolo *Dilucidazioni sulla poesia di Hölderlin*, mentre alcuni corsi tenuti tra gli anni Trenta e Quaranta costituiranno la base del *Nietzsche*, la grande opera che Heidegger pubblicherà nel 1961.

LA STORIA DELL'ESSERE TRA METAFISICA, TECNICA E NICHILISMO

Quando, nel 1945, le truppe francesi arrivano a Friburgo comincia per Heidegger un momento assai difficile, fatto di ostilità, incomprensioni, reticenze e umiliazioni. Gli viene sequestrata la casa, rischia di perdere la biblioteca e su disposizione della «commissione di epurazione» del governo militare francese (anche dietro parere a lui sfavorevole del filosofo Karl Jaspers) nel 1946 viene interdetto dall'insegnamento per la sua collusione con il nazionalsocialismo (sarà reintegrato nel 1949). Tutta questa vicenda lo porta a un esaurimento nervoso, da cui uscirà con un nuovo impeto nel suo lavoro di ricerca: quasi che la “cosa” del suo pensiero fosse diventata un corpo a corpo con il suo tempo.

Nel 1947 pubblica la *Lettera sull'«umanismo»*, quella in cui viene tematizzata esplicitamente la già citata «svolta» dopo *Essere e tempo*, e nella quale si chiarisce definitivamente la sua distanza da ogni «esistenzialismo» (come quello di Sartre). La questione non è di poco conto, se è vero che i primi interpreti (soprattutto in Italia) avevano rubricato il pensiero heideggeriano come una variante della “filosofia dell'esistenza”:

lo stesso Heidegger interveniva decisamente a rivendicare, come unico piano del suo pensiero, non quello riguardante l'essenza dell'uomo (inevitabilmente pregiudicata dall'umanesimo antropocentrico tipico del pensiero metafisico), bensì quello riguardante la verità dell'essere.

I molteplici interventi pubblici che Heidegger elaborerà nei venti anni successivi verranno raccolti in quattro volumi – *Sentieri interrotti* (1950), *Saggi e discorsi* (1954), *In cammino verso il linguaggio* (1959) e *Segnavia* (1967) – ciascuno dei quali costituisce una sorta di angolo visuale diverso per comprendere la sempre ritentata ricerca dell'Heidegger maturo riguardo alla possibilità di comprendere, o meglio di corrispondere alla verità dell'essere nella sua differenza dall'ente, e di ascoltare l'appello tacito ma essenziale dell'evento di appropriazione dell'uomo e dell'essere.

Abbiamo visto in che modo il naufragio dell'interpretazione esistenziale del senso dell'essere tentata in *Essere e tempo* avesse già suggerito a Heidegger di tentare una via più “storica” nella ricerca della verità dell'essere. Già nei *Contributi alla filosofia*, ma poi sempre più nettamente nell'opera su *Nietzsche*, questa via si chiarisce come quella riguardante la «storia dell'essere». Ciò che va subito sottolineato è che per Heidegger questa storia non significa semplicemente la ricostruzione delle dottrine o delle categorie filosofiche che si sono succedute nel corso dei secoli, ma il modo in cui l'essere si manifesta (e dunque anche si nasconde) in un'epoca storica.

In questa prospettiva per Heidegger l'intera tradizione metafisica – quella che, come si è detto, egli chiama il «primo inizio del pensiero» – porta in sé sin dalle sue origini greche la sua ombra, vale a dire il nichilismo. Quest'ultimo non segna semplicemente il carattere di un'epoca in cui la metafisica giungerebbe al suo tramonto (dissolvendosi nella perdita dei valori tradizionali e nel relativismo etico), bensì costituisce una dimensione intrinseca alla stessa interrogazione metafisica, nella misura in cui quest'ultima vede e determina gli enti, categorizzando di volta in volta il loro rispettivo essere, ma non riesce a vedere, e a interrogare, il darsi dell'essere stesso, vale a dire l'enigma di una «presenza» che risulta assente rispetto a tutto “ciò” che è presente, e che ci chiama, per così dire, nel movimento stesso del suo ritrarsi, dal fondo del suo rifiuto. E questo non per portarci in un luogo segreto, nel “santuario” impenetrabile del mistero, bensì per farci pensare che non c'è

“niente” che si nasconda a noi, ma il nascondimento stesso “è” l’essere. Il nichilismo è l’epoca in cui sono in questione solo gli enti, ossia «la storia nella quale dell’essere stesso non ne è niente».

Ma in questo destino, secondo Heidegger, ricadrebbe completamente lo stesso Nietzsche, il quale, se da un lato ha voluto sottoporre tutti i valori della tradizione metafisica a una radicale trasvalutazione, dall’altro ha cercato una nuova posizione di valori, identificando nel superuomo, nella volontà di potenza e nell’eterno ritorno dell’eguale le ultime determinazioni dell’essere dominanti nella storia della metafisica. Anche Nietzsche, dunque, sarebbe nichilista, non tanto per aver distrutto la metafisica, ma piuttosto per aver assunto su di sé (anche se sotto mentite spoglie) il compito della radicalizzazione della metafisica come un pensare per valori. A lui tocca anzi la sorte di essere «il più sfrenato dei platonici». Di qui nasce l’idea di capovolgere il capovolgimento nietzschiano della metafisica, pensando quest’ultima come la storia dell’assenza o della mancanza dell’essere, la quale «reclama l’essenza dell’uomo»; e quest’ultima costituisce «l’asilo di cui l’essere stesso si dota per recarvisi come l’avvento della svelatezza».

Si capisce allora il motivo per cui secondo Heidegger il nichilismo non è un fenomeno o un’epoca che vadano “oltrepassati” (significativo a tal proposito è il dialogo con Ernst Jünger sul tema della «linea» che delimita il nichilismo e sulla possibilità di una fuoriuscita da esso), e che piuttosto bisogna stare, anzi insistere in esso, per poter giungere a pensare, attraverso la consunzione del discorso metafisico, proprio ciò che in quel discorso finora è rimasto obliato.

In altri termini, il nichilismo costituirebbe non una perdita, ma una custodia e una salvaguardia della verità misteriosa dell’essere, così come essa si dà a pensare agli uomini nella forma della *tecnica* dispiegata. Quest’ultima ha la sua essenza in una forma squisitamente “metafisica” quale è per Heidegger il *Ge-stell*, termine che potremmo tradurre come l’«impianto» o l’«imposizione» e che indica l’insieme dei modi in cui l’uomo impiega come mero «fondo» o materiale d’uso, a sua disposizione, tutto ciò che si disvela nel mondo. Solo che tale impiego non è appena una strategia impositiva dell’uomo, ma un «appello provocante» dell’essere stesso, cioè un vero e proprio manifestarsi dell’essere che reclama l’utilizzo da parte dell’uomo. La tecnica è dunque il modo in cui l’essere si invia all’uomo del nostro tempo, e costituisce il suo «destino».

Anche in questo caso Heidegger spargia le carte delle abituali interpretazioni della società in cui domina la cosiddetta tecno-scienza, ed è questo il motivo per cui le raffigurazioni del suo pensiero come nemico giurato della tecnologia in favore di un mondo rurale (e arretrato) più consono alle meditazioni essenziali sull’essere, cioè

su ciò che non si lascia calcolare e organizzare nelle nostre strategie di controllo, non colgono effettivamente nel segno. La tecnica non è vista da Heidegger (pensiamo soprattutto ai testi raccolti nel volume dal titolo *Saggi e discorsi*, del 1954) semplicemente come l'opposto del pensiero filosofico, ma come il luogo in cui solo è possibile una meditazione su ciò che si sottrae al dominio del calcolabile, e come tale va custodito. Non al di là di tale dominio, ma *dentro* di esso – in quello che Heidegger chiama l'essenza *non-tecnica* della tecnica – noi possiamo oggi pensare ciò che finora è stato dimenticato, e pensarlo (questo il passo in più che propone Heidegger) esattamente *come obliato*.

La tecnica permette di *non dimenticare la dimenticanza* dell'essere e di intenderla come l'inevitabile abbandono degli enti calcolabili. E quando affermerà che «la scienza non pensa» (*Che cosa significa pensare?*), dando così l'adito a essere etichettato come il campione di una radicata attitudine anti-scientifica del pensiero metafisico ed ermeneutico, Heidegger intende dire che la scienza pensa soltanto gli “enti” a disposizione delle sue misurazioni, tralasciando per sua natura ciò che non è ente. Certo, una tale interpretazione della scienza veicola un significato tendenzialmente svalutativo della rappresentazione tecno-scientifica rispetto al pensiero meditante; ma si potrebbe anche rovesciare l'accusa, e sottolineare che nella scienza vi è già sempre, co-implicata, una comprensione del significato fondamentale dell'essere, come tutti gli scienziati hanno da sempre sottolineato. Solo che per Heidegger questo riferimento risulta *impensato* nella tecnica, e tale deve rimanere, proprio per salvare la donazione dell'essere dalla rappresentazione della scienza.

Ed è il motivo per cui in alcuni suoi testi Heidegger scriverà l'essere con una barratura incrociata, per indicare che l'essenza della tecnica, come quella del nichilismo, sta nel mistero della sottrazione dell'essere, in cui “vige” la sua custodia.

LA VIA DEL LINGUAGGIO

Se non è tanto l'uomo a determinare il significato dell'essere e a costituire la certezza della sua verità, ma è l'essere stesso che si rivolge all'uomo perché gli corrisponda, è nel linguaggio, e più in particolare è nelle parole fondamentali usate dai pensatori e dai poeti che risuona quell'appello e si sente quella risposta. Anche per quanto riguarda un tema così centrale nel pensiero novecentesco, come è quello del linguaggio, Heidegger ha lasciato la sua impronta originale, particolarmente distante

dai filosofi di tendenza “analitica”, che proprio nella riflessione sul linguaggio avevano individuato la leva per una definitiva contestazione dell’immagine metafisica del mondo. Al contrario, per Heidegger il linguaggio è «la casa dell’essere», il modo con cui il pensiero, prima e più che parlare, ascolta l’annuncio che proviene dal fondo delle parole. Ed egli si concentra a rilevare – quasi come un raddomante – in che modo nei nomi si condensano il significato essenziale delle cose; nelle etimologie resti sedimentata l’esperienza e la storia di un popolo; nella poesia (non in generale, ma attraverso casi particolari e paradigmatici, anzitutto Hölderlin, assieme a Rainer Maria Rilke, Stefan George, Georg Trakl) si aprano i sentieri della verità del mondo.

La riflessione di Heidegger sul linguaggio poetico – o meglio, sulla forza “poietica” del linguaggio, così come emerge soprattutto dalla raccolta intitolata *In cammino verso il linguaggio* – lo porta a ritrovare e a ripensare in forma diversa tutte le dimensioni della realtà che a suo parere la tradizione metafisica aveva come cristallizzato e ridotto al rapporto tra meri enti determinati.

Nella parola poetica gli uomini tornano a percepire la verità della loro essenza in quanto «mortali», quelli cioè presso i quali risuona il cenno di richiamo dei «divini», non più intesi come gli enti supremi, giacché la loro rispettiva essenza sta solo nel far cenno agli uomini; e allo stesso tempo la «terra» non è mai solo un luogo naturale o geografico, ma un riferimento e insieme un rispecchiamento del «cielo», che a sua volta non rappresenta la sfera dell’iperuranio né il segno della trascendenza, ma richiama alla differenza dell’essere rispetto all’ente. In questa «quadratura» (*Geviert*) di terra/cielo/divini/mortali si raccolgono e si incrociano le quattro dimensioni, che proprio nel loro rispecchiamento manifestano la finitezza dell’essere, che si dà appunto solo nel reciproco co-appartenersi di tali dimensioni.

In questa sorta di cosmogonia post-metafisica Heidegger ha tentato di dire in una forma arcaica ciò che a suo parere resta la cosa più futura di tutte, e cioè la nostra appartenenza a quel «gioco del mondo» (*Weltspiel*), che non indica più la dipendenza ontologica della creatura dal creatore, né la partecipazione dell’ente finito all’essere infinito, bensì la *nostra* finitezza come la possibilità che l’essere si manifesti nella sua differenza da ogni ente, e cioè nella *sua* finitezza. Qui si conferma il fatto che sin dall’inizio il “finito” di Heidegger non è quello che dice (in senso cristiano) contingenza e relazione all’infinito, ma quello che dice (piuttosto in senso greco) delimitazione, misura e compimento: per questo il linguaggio, e più in particolare la parola, non è segno espressivo o indicativo dell’essere, ma il solo luogo in cui una cosa giunge veramente a essere, perché porta e rispecchia in sé il quadruplici incrocio del mondo.

Un'idea analoga era stata peraltro avanzata da Heidegger nella sua interpretazione dell'opera d'arte come il «porsi in opera della verità», nella quale si apre di volta in volta un mondo, nella misura in cui esso emerge dal fondo oscuro della terra, il fondamento nascosto di ogni costruzione e di ogni istituzione. Restano celebri a questo proposito la sua interpretazione di un quadro di van Gogh raffigurante un paio di scarpe da contadino o la sua lettura dell'essenza di un tempio greco.

CIÒ CHE RESTA DA PENSARE

Nell'ultimo tratto del suo pensiero (all'incirca dalla metà degli anni Cinquanta sino all'inizio degli anni Settanta) Heidegger ha cercato di portare all'estremo quello che egli stesso aveva chiamato l'«oltrepassamento» (*Überwindung*) della metafisica. Oltrepassare la metafisica vuol dire andar oltre le sue modalità di pensare l'essere a partire dall'ente (cioè, come si è visto, oltre la sua modalità propria di *dimenticare* l'essere); e tuttavia non si potrà mai fuoriuscire dal suo oblio, né si potrà strappare l'essere all'oblio, come se si trattasse solo di “qualcosa” che abbiamo dimenticato. Se l'oblio custodisce la ritrazione dell'essere, allora la metafisica andrà solo «superata», così come si dice che si è superata una fase critica o ci si è rimessi da una malattia o si è mandata giù una difficoltà. In poche parole, il «superamento» (*Verwindung*) della metafisica coincide con la sua accettazione come il «luogo» in cui si può cominciare a fare esperienza dell'evento, o anche come la via che ci è data storicamente, non tanto per poter raggiungere noi la verità dell'essere, ma perché essa possa venirci incontro e noi possiamo abbandonarci a essa.

Nella considerazione heideggeriana della storia della metafisica la «dimenticanza dell'essere» si fonda su un più originario e nascosto «abbandono [da parte] dell'essere» cioè sul suo rifiutarsi. Ma l'abbandono diviene anche l'attitudine più propria o la disponibilità più intima del pensiero che corrisponde all'ingiunzione dell'essere. Riprendendo la connessione già pensata da Parmenide tra l'essere e il pensare, che risultano appunto essere «lo stesso», Heidegger mette a tema la prossimità tra il pensare (*Denken*), ciò che viene pensato (*Gedachtes*), la memoria (*Gedächtnis*), ossia il raccogliersi del pensiero a custodire l'appello di ciò che è degno di esser-pensato, e infine il ringraziamento (*Dank*), quella nuda religiosità che può e deve fare a meno degli dèi passati e deve preparare lo spazio del sacro in cui si rimane permanentemente in attesa di una manifestazione finora impensabile – forse impossibile – secondo le categorie standard della metafisica della presenza.

E proprio nei termini della preparazione di un nuovo “avvento” di questo *impossibile*, cioè della verità dell’essere e del senso del tempo (sebbene alla fine per Heidegger anche questi nomi rischiano di essere inadeguati) si presenta il lascito che il nostro autore ha voluto consegnare di sé. In un’intervista concessa nel 1966 al settimanale tedesco *Der Spiegel* (a condizione che fosse pubblicata dopo la sua morte) egli ripercorre la sua esperienza del «pensare», concludendo che nel pericolo estremo della nostra epoca, in cui sembra essersi completamente nascosto il mistero dell’essere, solo un evento nuovo – qualcosa come «un Dio» – può permettere di riprendere la strada del pensiero. L’intervista, dal titolo *Ormai solo un Dio ci può salvare*, apparve nel 1976, pochi giorni dopo la scomparsa di Heidegger. Il fatto è che questo Dio (e qui Heidegger segue l’intuizione di Hölderlin) non può essere inteso *semplicemente* come il Dio che è venuto nella storia ebraico-cristiana, e al tempo stesso non può essere neanche pensato come “uno” che verrà, ma come una sorta di promessa senza nessuno che prometta, un’attesa che si nutre di un’assenza e un’assenza che è affermata come il puro nome dell’essere.

* M. Heidegger, poscritto a *Cos’è la metafisica?* in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987

** M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005

LA FORTUNA E GLI INFLUSSI

Quella di Heidegger è stata una “fortuna” assolutamente precoce, nata e sviluppatasi rapidissimamente già in virtù del forte impatto e della singolare attrattiva che sin dall’inizio egli ha esercitato sul pubblico accademico – tra i suoi studenti, anzitutto, ma pure tra i suoi colleghi – e che si è ben presto diffusa anche nel più vasto mondo sociale e culturale, quello scientifico come quello linguistico-letterario, quello artistico come quello teologico-religioso, quello tecnologico come quello ideologico-politico. Certo, Heidegger ha sempre avuto l’ambizione di presentarsi come un vero e proprio “segno di contraddizione” nel panorama filosofico e universitario del suo tempo, con un’insofferenza palese per le convenzioni accademiche. Questo atteggiamento da un lato evidenziava la forza innegabile di un pensiero che sommuoveva e perturbava, dalle loro stesse radici, le questioni dell’essere, della vita umana e della storia; ma dall’altro portava in sé anche la pretesa di rovesciare le prospettive maggiormente battute della filosofia, della cultura e delle istituzioni dell’epoca, per prenderne lui stesso il potere: quel vero, “autentico” potere che consiste nella guida spirituale delle giovani generazioni.

Si è già detto dell’impressione suscitata in Hannah Arendt dal giovane professor Heidegger, divenuto da subito famoso come «un re nascosto» che finalmente insegnava a pensare; ma vale la pena citare le parole di altri due studenti d’eccezione. Il primo è Hans-Georg Gadamer, colui che avrebbe sviluppato, proprio a partire da Heidegger, la teorizzazione dell’ermeneutica come un’ontologia di tipo storico-linguistico. Così egli scriveva rievocando i corsi universitari del suo maestro:

“CON HEIDEGGER LA LEZIONE DIVENIVA QUALCOSA DI TOTALMENTE NUOVO [...]. I LUNGI MONOLOGHI DA LIBRO STAMPATO CON LUI NON AVEVANO PIÙ IMPORTANZA. EGLI DAVA DI PIÙ: IL PIENO IMPIEGO DI TUTTA LA SUA FORZA – E CHE FORZA GENIALE! – DI PENSATORE RIVOLUZIONARIO, UNO CHE ADDIRITTURA SI SPAVENTAVA LUI STESSO DELL’AUDACIA DELLE SUE DOMANDE, SEMPRE PIÙ RADICALI, ED ERA COSÌ PRESO DALLA PASSIONE DEL PENSIERO DA TRASMETTERLA AL SUO UDITORIO CON UN FASCINO CHE NULLA POTEVA INTERROMPERE. [...] ALLE LEZIONI DI HEIDEGGER LE COSE TI ENTRAVANO TALMENTE IN CORPO CHE NON SAPEVI PIÙ SE STESSE PARLANDO DEI PROPRI PROBLEMI O DI QUELLI DI ARISTOTELE.* ”

La seconda testimonianza è invece di Karl Löwith, ed è tanto più significativa per il fatto che si tratta di un “allievo” che maturerà presto una netta distanza critica dal maestro. Scrive Löwith:

“L’ELEMENTO DI FASCINO CHE EMANAVA DA LUI ERA IN PARTE DOVUTO ALL’IMPENETRABILITÀ DELLA SUA NATURA. NESSUNO LO CONOSCEVA BENE, E LA SUA PERSONA È STATA OGGETTO PER ANNI DI ASPRE CONTROVERSIE QUANTO LE SUE LEZIONI. COME FICHTE, ANCH’EGLI ERA PER METÀ UN UOMO DI SCIENZA; PER L’ALTRA METÀ, FORSE LA MAGGIORE, AVEVA LA NATURA DELL’OPPOSITORE E DEL

PREDICATORE, CHE SAPEVA AFFASCINARE PER QUEL SUO METTERSI IN URTO COL MONDO, SPINTO DALL'INDIGNAZIONE VERSO IL PROPRIO TEMPO E VERSO SE STESSO. ”**

Dietro la posizione caratteriale o psicologica, come pure dietro la fascinazione comunicativa – in ogni caso del tutto singolari –, sta però una presa di posizione teorica ben precisa, da cui nasce il senso di novità e di radicalità che ha letteralmente fatto la fortuna di Heidegger. Essa consiste nel suo distacco critico dalle due prospettive filosofiche e accademiche dominanti al suo tempo – il neokantismo e la neoscolastica – con il conseguente allontanamento dalla filosofia moderna di origine cartesiana e di esito hegeliano, da un lato, e dalla tradizione teologica cristiana, e cattolica in particolare, dall'altro.

Ma ciò che costituisce la specificità e il segreto del successo di questa operazione decostruttiva di Heidegger sta nel fatto che egli, proprio mettendo radicalmente in questione dottrine e prospettive filosofiche consolidate, rimette in moto le stesse questioni fondamentali su cui esse si basavano.

In altri termini, il suo atteggiamento non è mai stato quello del puro e semplice rifiuto o del mero rinnegamento di determinate posizioni filosofiche, ma, al contrario, si è presentato come la possibilità di pensare finalmente – come fosse la prima volta – i fenomeni che esse cercavano di spiegare, e che invece avevano finito per occultare. Si trattava insomma di “liberare” le cose di cui si era occupata la tradizione filosofica dalle ristrettezze interpretative di quella stessa tradizione, perché esse potessero manifestarsi più originariamente, e con ciò di far ripartire la filosofia in maniera più radicale e più essenziale.

Bastino due soli casi per documentare questa sua prospettiva di lavoro. Uno riguarda l'aspra critica mossa da Heidegger alla concezione del “trascendentale” kantiano in senso epistemologico o noetico-soggettivo, tipica del neo-kantismo, che gli permette a sua volta di sviluppare una rinnovata attenzione alla filosofia critica di Kant come la più radicale “metafisica” della finitezza dell'uomo (con un esplicito parallelismo tra la fondazione trascendentale offerta da Kant nella *Critica della ragion pura* e l'ontologia fondamentale dell'esistenza proposta dallo stesso Heidegger in *Essere e tempo*). Il che non ha impedito che i kantiani considerino tuttora quella di Heidegger come una delle possibilità più “creative” e a suo modo più “fedeli” di rileggere Kant nel Novecento. L'altro caso eclatante riguarda il fatto che sin dall'inizio Heidegger sia stato considerato da molti un filosofo di famiglia “cattolica”, sebbene sin dall'inizio egli abbia inteso riappropriarsi di alcuni temi tipici del pensiero cristiano (come la differenza tra l'essere e l'ente, la presenza delle cose come l'evento di una donazione, la salvezza come storia, il nesso tra verità e

libertà ecc.) strappandoli decisamente dalla prospettiva creazionista e dal rapporto fondamentale del mondo con Dio. Il che, però, non ha impedito a un teologo come Hans Urs von Balthasar di ritenere la filosofia di Heidegger quella che nel Novecento consente, meglio di qualunque altra, di ripensare il mistero dell'essere e la meraviglia della "differenza" metafisica (ma tra i teologi "heideggeristi" vanno citati almeno il protestante Rudolf Bultmann e il cattolico Karl Rahner).

Di qui nasce una certa, permanente impressione di ambiguità nella ricezione e negli influssi esercitati da Heidegger, il quale viene non di rado assunto come punto di riferimento proprio da coloro che egli forse condannerebbe all'insignificanza filosofica. E il motivo sta nel fatto che nell'ambito della lunga e variegata filosofia abitualmente chiamata "continentale" Heidegger è stato visto come un punto di snodo e di verifica interna a quella tradizione, una sorta di immanente, necessaria decostruzione di tutto il pensiero moderno, e per suo tramite, a ritroso, di quello antico e medievale. Un successo paragonabile a questo era stato solo quello di Hegel, il quale aveva ripensato e riorganizzato l'intero campo filosofico con il suo estremo tentativo di sintetizzare la totalità del sapere come totalità del reale. Heidegger ha nutrito in qualche modo la stessa pretesa di pensare la totalità dell'ente e, in essa, la verità dell'essere stesso, ma non nella direzione di una sempre più compiuta identificazione di realtà e razionalità, bensì piuttosto nello spossessamento di questi due concetti: il "reale" andava sottratto al regime della presenza oggettivabile e manipolabile delle cose e con ciò il senso dell'essere andava differenziato da ogni determinata realtà ontica; e al tempo stesso la "ragione" veniva rinchiusa e abbandonata nel dominio del calcolo, per poter liberare un "pensiero" dell'essere come l'evento della verità, quello che sempre si sottrae alla presa delle rappresentazioni umane.

La prima eclatante affermazione di Heidegger sulla scena della filosofia mondiale avviene nel segno dell'esistenzialismo: per quanto egli non abbia tardato a prendere posizione contro questa etichettatura, resta il fatto che Heidegger ha forse più di ogni altro captato e trasmesso quel vero e proprio *pathos* della comprensione di sé, che costituirà poi un tratto distintivo delle filosofie dell'esistenza tra le due guerre. Concetti (sebbene per Heidegger non si tratta di "categorie" ma di veri e propri "esistenziali") come quello di "possibilità" o "progetto", di "esser gettato" dell'esserci nel mondo, dello stato d'animo dell'angoscia come situazione emotiva fondamentale per comprendere l'essere dell'uomo, lo stesso "essere per la morte" come sigillo della "impossibilità" che connota il carattere trascendente, ek-statico – in una parola: temporale – dell'esserci, hanno di fatto costituito un nuovo lessico per cogliere l'esistenza come un'auto-comprensione della vita. In questo lessico, che in alcuni

casi costituisce un'efficace reinterpretazione di Agostino e Kierkegaard, si delinea una posizione teorica e ancor più un atteggiamento, appunto, esistenziale, che costituirà un imprescindibile riferimento – in positivo o in negativo – per tutti gli autori che rientrano nell'ambito dell'esistenzialismo (da Karl Jaspers a Jean-Paul Sartre, da Gabriel Marcel a Nicola Abbagnano).

L'idea di fondo è che la crisi profonda della cultura e dei valori cristiano-borghesi, e quindi in definitiva l'impossibilità di un significato adeguato della vita, esplosa con la fine dei grandi sistemi metafisici e alimentata dall'assurda carneficina bellica, in realtà mette a nudo una struttura ontologica dello stesso esistere umano, che "è" in quanto tale preoccupazione e problematicità, e anzi è consegnato a questa sua finitezza in maniera insuperabile e in qualche modo "irredimibile".

La trascendenza che caratterizza l'esistenza è sempre gettata nel mondo: è una possibilità che si rovescia sempre in impossibilità, il niente che emerge come costitutivo dell'essere dell'ente umano. E non è un caso se, proprio sviluppando questa linea, Sartre dirà che noi siamo in certo modo "condannati" alla libertà, cioè condannati all'impossibilità di un fondamento ultimo e di una positività piena del nostro esistere. E anche quando in Italia Abbagnano parlerà dell'esistenza nei termini sempre aperti (e quindi più positivi) di una «possibilità di possibilità» come responsabilità del singolo rispetto alla storia, interpreterà come "compito" trascendentale quello che per Heidegger era un "destino" epocale.

Un'altra prospettiva aperta dal pensiero heideggeriano – la prospettiva che forse ha esercitato l'influsso più ampio su gran parte del lavoro filosofico del Novecento, sino ai nostri giorni – è stata l'ermeneutica. Si tratta di quella che, a ragione, Gianni Vattimo ha definito come la vera e propria *koinè* del lavoro filosofico (almeno di marca "continentale" rispetto a quello di marca "analitica") del Novecento. Ma qui ci troviamo di fronte a un paradosso: da un lato potremmo dire che tutto ciò che di essenziale appartiene all'ermeneutica deriva – attraverso la mediazione di Hans-Georg Gadamer – direttamente da Heidegger; ma dall'altro gli sviluppi del pensiero ermeneutico costituiscono una sorta di indebolimento e di congedo dagli espliciti intenti della ricerca heideggeriana.

Non a caso Jürgen Habermas ha scritto, a proposito dell'ermeneutica gadameriana, che essa costituisce una sorta di «urbanizzazione della provincia heideggeriana», dal momento che prende le mosse dalla questione sul senso dell'essere riproposta da Heidegger attraverso un'auto-interpretazione ontologica dell'esistenza umana, ma ne risolve i toni più metafisicamente "selvaggi" in una "buona maniera" culturale. In tal senso l'ermeneutica cessa di essere relegata a una tecnica o a una metodica di interpretazione dei testi (biblici, giuridici, letterari ecc.),

e viene considerata come una possibilità ontologica costitutiva dell'esserci, al cui essere appartiene appunto la comprensione dell'essere proprio e dell'essere degli enti intramondani. L'ermeneutica diviene così il movimento fondamentale e universale dell'esistenza, nella misura in cui essa permette un'esperienza della verità irriducibile alle oggettivazioni ottenute mediante il metodo tecno-scientifico moderno, e conseguibile piuttosto nel dominio della filosofia, dell'arte e della storia. Ma questa esperienza della verità viene in qualche maniera "laicizzata", cioè liberata dall'impegnativo contesto di una ricerca sul destino del dis-velamento dell'essere in quanto tale e viene giocata piuttosto sull'incessante lavoro – più "umanistico" che "metafisico" – di costruzione del senso, di un testo o di un mondo, a partire dall'interpretazione che di volta in volta si produce del nostro passato e la sua integrazione nel nostro orizzonte presente. Quando Gadamer afferma che ogni comprensione dell'uomo nel mondo è un'interpretazione e che ogni interpretazione si dispiega nel *medium* del linguaggio, egli riprende di nuovo una tesi appresa da Heidegger: ma mentre per quest'ultimo il linguaggio è il luogo in cui "accade" e si manifesta la nascosta verità dell'essere, per Gadamer invece, più "urbanamente" appunto, l'essere che può esser compreso "è" *tout court* linguaggio.

In una direzione apparentemente opposta a questa curvatura "umanistica", il pensiero heideggeriano ha gettato per così dire la sua ombra lunga – direttamente o indirettamente – su altri importanti territori della ricerca filosofica della seconda metà del Novecento, caratterizzati da un comune atteggiamento "antiumanistico". È il caso per esempio della prospettiva "decostruzionista" di Jacques Derrida: ad agire qui in profondità è la messa in questione e il superamento – proposti da Heidegger – di una metafisica della "presenza", secondo la quale il mondo sarebbe costituito nella sua oggettività grazie a un sapere di tipo rappresentativo da parte del soggetto conoscente. L'identificazione dell'essere degli enti con la loro mera presenza sottomano e l'identificazione del soggetto umano con un io trascendentale (quello per intenderci che va dalla *res cogitans* di Cartesio all'*Io penso* di Kant), lascerebbe necessariamente nel nascondimento quella più originaria differenza che per Heidegger consiste nel ritrarsi della verità dell'essere che chiama l'uomo per essere custodita, proprio in quanto ritrazione e nascondimento, e che per Derrida consiste invece nella genesi originaria del *logos* dalla scrittura, la quale per così dire costituisce il dominio dell'assenza del soggetto rappresentativo, la sua traccia o iscrizione che resta sempre irriducibile all'occhio e alla voce dell'uomo. Bisogna dunque smontare sistematicamente i costrutti della metafisica occidentale mettendone a nudo i dispositivi di fondazione e le strategie di argomentazione, non tanto per giungere tramite questa operazione a un senso primo (per quanto

nascosto), ma per evidenziare che la verità del senso si dà sempre e solo in quanto si decostruisce: l'identità di qualcosa non si lascia fissare nella presenza oggettivata delle nostre rappresentazioni né si lascia definire nei sistemi della metafisica, bensì va sorpresa nel suo costitutivo rapporto ad altro, nel suo differire da sé. Non è la metafisica della presenza che va decostruita ma è la decostruzione stessa la trama interna di quella metafisica, che non potrà dunque mai essere semplicemente superata o rifiutata o annullata, ma abitata per così dire "ai margini". Estrema traduzione, quest'ultima, anzitutto del compito abbozzato da Heidegger in *Essere e tempo* di una «distruzione della storia dell'ontologia», che dissodi il terreno della metafisica per rintracciare il nascosto filo conduttore della temporalità dell'essere, ma anche, secondariamente, dell'idea elaborata dal secondo Heidegger di un oltrepasamento e di un superamento della metafisica, come il «passo indietro» che ci permette di ascoltare e di pensare ciò che nella storia della metafisica occidentale era rimasto (e doveva necessariamente rimanere) come impensato. Un impensato che arriverà anche a "prodursi" come "Altro": penso al modo in cui Emmanuel Lévinas ha voluto operare un recupero della metafisica, radicalizzando la fenomenologia heideggeriana dell'esistenza, non più però in senso "ontologico", ma in senso "etico".

Ma il nesso tra metafisica della presenza e soggettività trascendentale costituisce – anche se in maniera più indiretta – uno dei punti su cui fa leva idealmente l'intenso lavoro proposto da Michel Foucault sotto il titolo programmatico di «archeologia del sapere». Heidegger aveva messo a fuoco, e anche stigmatizzato, l'epoca moderna come l'epoca dell'immagine del mondo, ossia del mondo concepito come immagine, in quanto posto dall'uomo che se lo rappresenta. Da quel momento, identificabile storicamente in Descartes – il quale canonizza la riduzione dell'essere dell'uomo a *subiectum* e dell'essere dell'ente a *obiectum* –, la metafisica e l'antropologia si legano a doppio filo. E questo si attesta in maniera clamorosa nel dominio del calcolabile e dell'impiegabile esercitato dalla tecnica moderna. Ed è proprio il dominio tecnico a porre radicalmente in questione l'immagine tradizionale dell'antropologia e a chiederci nuovamente, al di là dei canoni classici dell'antropologia, che "cosa" sia l'uomo. L'indagine foucaultiana sulle pratiche discorsive che costituiscono l'oggetto del sapere (come la follia o la sessualità) nel loro intreccio con pratiche non discorsive di istituzionalizzazione, controllo, regolamentazione sociale di quegli oggetti – in una parola l'indagine sul nesso costitutivo tra sapere e potere – risente evidentemente dell'insistenza heideggeriana sull'immagine rappresentativa del mondo che sta al cuore della tecnica, ma al tempo stesso riprende l'idea heideggeriana secondo cui il senso dell'essere si produce

storicamente e la sua verità accade sempre in un “a priori” storico. È proprio di qui che nasce l’osservazione di Foucault secondo cui l’uomo è un’invenzione moderna, che ha avuto una sua nascita storica (nell’età classica del Seicento) e che si prepara a una morte probabile e imminente, non appena il sapere da cui esso emerge prenderà una nuova piega e una nuova forma di potere. L’antiumanismo è dunque una necessità storica della metafisica moderna.

La questione della tecnica ha costituito poi un’altra costellazione di problemi in cui Heidegger ha esercitato un influsso significativo. Anzi si può dire che è stato soprattutto grazie a tale influsso che la tecnica si è mostrata sempre più come una vera e propria “questione” per il pensiero filosofico. Ciò è avvenuto in due direzioni. In una prima direzione enfatizzando sulla scia di Heidegger – anche se in prospettive diverse dalla sua – la tecnica come il destino necessario della metafisica, il contrassegno di un’epoca come la nostra (ma su basi antiche risalenti al pensiero greco), tutta centrata sulla dimenticanza, la rimozione e il sistematico occultamento del senso e della verità dell’essere (come in Emanuele Severino) o come una razionalizzazione tecno-amministrativa del politico che dismette da sé ogni valore fondativo (come in Massimo Cacciari). In maniera un po’ più debole il discorso sul destino tecnico della metafisica ha avuto un certo seguito anche in alcuni segmenti del pensiero teologico-religioso e di quello ecologico-naturalista, nei quali viene enfatizzata la contrapposizione di “sapore” heideggeriano tra un *pensiero calcolante* e utilitaristico, proprio delle società capitalistiche di impianto tecnocratico, da un lato, e dall’altro un *pensiero meditante*, aperto – attraverso la poesia – al mistero dell’alterità, alla prospettiva della differenza, alla salvaguardia della natura. E qui si innesta anche il particolare *appeal* che Heidegger ha da sempre esercitato anche sul pensiero “orientale” (e giapponese in particolare) che in lui trovava un modo per accostare il pensiero del nulla e del vuoto della tradizione zen con quello di un nichilismo occidentale pensato non più come rovina, ma come salvezza dell’essere.

In una seconda direzione invece la questione della tecnica è stata sviluppata come il modo peculiare in cui l’essere “invia” la sua verità all’uomo proprio nella forma post-metafisica della società della comunicazione, nella democratizzazione dei processi sociali, nella pluralità di forme e nell’auto-formazione di un uomo sempre più trasparente a se stesso in una società della trasparenza, nella quale non c’è un residuo di nascondimento del senso che non sia metabolizzato nel gioco prospettico e speculare delle diverse interpretazioni della vita e del mondo. Heidegger diventa in questa prospettiva uno dei punti di riferimento obbligati per il cosiddetto pensiero “post-moderno” (definizione proposta da Jean-François Lyotard alla fine degli anni Settanta del Novecento), per quanto paradossale possa sembrare: proprio in un

autore che più di ogni altro ha cercato di ripensare la metafisica e il problema dell'essere, si troverebbe il principale mentore del loro abbandono. Ma è un paradosso favorito in qualche modo dallo stesso Heidegger, allorché egli insiste nell'identificare il darsi dell'essere con il suo congedo e il suo ritrarsi.

Il caso più indicativo di tale approccio è senz'altro quello di Gianni Vattimo, il quale, assumendo e radicalizzando il pensiero ermeneutico di Gadamer come via di accesso post-moderno a Heidegger, indica nell'«ontologia ermeneutica» la vera alternativa epocale (cioè nichilistica, in un senso positivo-destinale) all'ormai tramontata «ontologia metafisica». Non più un soggetto che determina un oggetto, ma una pratica infinita dell'interpretazione in cui si costituiscono insieme, e circolarmente, il soggetto e l'oggetto. Quello che Heidegger ha pensato come l'*Abgrund*, l'assenza di fondamento dell'essere sempre differente dalle determinazioni dell'ente, dev'essere ripensato come «sfondamento» nichilistico, con l'intenzione però di assumere il nichilismo non come mera impossibilità di una fondazione (e quindi ancora riferita al pensiero metafisico), ma come possibilità di esperire modi di vivere e di pensare differenti, esclusi dal pensiero fondante.

Questo tentativo di radicalizzare l'ermeneutica purificandola dalla nostalgia per la metafisica, segnando ormai un passo in più rispetto a Heidegger e Gadamer (ma anche rispetto a Derrida e Foucault), fa registrare all'anagrafe filosofica negli anni Ottanta un nuovo *brand*, il «pensiero debole», in cui il pensiero di Heidegger viene riappropriato dopo e alla luce di quello di Nietzsche, o per meglio dire, nel quale si interpreta Nietzsche come il filosofo che permetterebbe di comprendere l'attualità destinale dello stesso pensiero heideggeriano. In questo «pensiero della differenza» l'essere stesso va ripensato come “accadere” (a partire dal concetto heideggeriano di “evento”), nel senso che ogni manifestazione dell'essere è segnata dalla caducità. Proprio perché non c'è nulla *oltre* l'accadere temporale dell'essere, occorre pensare e agire dentro gli orizzonti aperti dalla storia, con i suoi contesti, i suoi linguaggi, le sue istituzioni. Questo modo di intendere la post-metafisica (interpretazione che Vattimo battezza come «sinistra heideggeriana») è un suggello del carattere ermeneutico della verità: l'interpretazione deve sempre pensare se stessa in modo debole, quindi come ciò che è pronto ad annullarsi in favore di un altro approccio, accettando in una sorta di *pietas* (eredità secolarizzata in senso nichilistico del principio cristiano della *caritas*) la differenza di altri punti di vista e in ciò compiere l'idea heideggeriana che l'essenza della verità è nella libertà.

Ma da ultimo, in questa pur limitatissima cartografia, si deve accennare al profondo influsso esercitato da Heidegger sulle ricerche di storia della filosofia e di storia letteraria. Basterebbe citare, come dei punti di riferimento paradigmatici delle

prospettive aperte da Heidegger, i suoi libri su *Kant e il problema della metafisica* (1929), su *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana* (1936) su *Hölderlin e l'essenza della poesia* (1936) e su *Nietzsche* (1961). Si tratta di lavori che difficilmente si potrebbero classificare solo come storiografici o storico-letterari, giacché in essi Heidegger propone un'ermeneutica in grande stile della tradizione, che non si limita ad applicare categorie teoretiche a testi e autori del passato, nei quali trovare conferme, verifiche e documenti della tesi filosofica preliminare dell'interprete (anche se fa naturalmente tutte queste cose), ma propone ed esercita un'interpretazione vista come l'accadere più originario della "cosa" che di volta in volta si studia dell'autore del passato, e insieme come l'accadere dell'essere del soggetto interpretante. Insomma, una vera e propria modalità ontologica con cui si compie l'esistenza umana e con cui si manifesta la verità dell'essere.

Si tratta di un approccio senza dubbio tanto affascinante quanto rischioso, che magari sotto la penna di Heidegger – alla luce della sua identificazione della storia della metafisica con la storia dell'essere stesso – può risultare legittimo e fecondo, anche a costo di forzature o schematizzazioni; ma in coloro che volessero semplicemente ripeterlo, applicando formule o filosofemi precostituiti sulla storia del pensiero, talvolta può cadere in un esercizio arbitrario. Resta tuttavia il fatto che la posizione di Heidegger ha aperto in alcuni casi (come quelli citati, cui vanno aggiunti almeno i casi di Aristotele, di Descartes e di Hegel) delle nuove prospettive di indagine, seguendo l'ipotesi che per comprendere un autore o un testo bisogna in qualche modo riconoscere non solo ciò che in essi è stato pensato e fissato, ma anche quello che resta impensato, ma senza il quale non si coglierebbe tutta la portata delle loro singole dottrine. Se per Heidegger ciò che resta da pensare è ciò che viene custodito nel già-pensato, e quest'ultimo resta sempre un invito per lasciar manifestare il senso del reale e la verità delle cose; per lo storico della filosofia questo costituisce – anche nel caso di un distacco dalle posizioni teoriche heideggeriane – un appello a reincontrare e a interrogare gli autori della tradizione con una nuova, più profonda e più curiosa attesa.

* H. G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, traduzione italiana di G. Moretto, Queriniana, Brescia 1980

** K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988

HEIDEGGER OGGI

Il nome di Heidegger si è come “sedimentato” nelle pieghe del pensiero contemporaneo. In qualche modo egli ancora continua a orientare il campo della discussione, funzionando come un indicatore di interessi, di problemi, di prospettive. E questo sia per coloro che si richiamano esplicitamente al suo pensiero, sia per coloro che lo rifiutano. Ma cosa si accetta e cosa si respinge propriamente con Heidegger? Riprendendo una sua stessa osservazione, più volte espressa sin dall’inizio del suo lungo percorso di ricerca, egli non ha mai voluto proporre una sua particolare “filosofia” tra le altre, ma ha voluto per così dire esercitare semplicemente uno sguardo quanto più possibile attento a comprendere il senso dell’essere di ciò che “è” – dell’esistenza umana come degli enti che si presentano nel mondo – permettendo che la verità nascosta di quel senso si manifesti come un “evento” di appropriazione di essere e uomo.

Non una determinata dottrina filosofica, dunque, ma un esercizio del pensiero inteso fenomenologicamente come un’apertura alla manifestazione delle cose (meglio: come un’apertura della stessa manifestazione delle cose). Con l’ambizione ostinata di far vedere che dall’impostazione che diamo alla questione sull’essere dipende ogni altro fenomeno umano e mondano, dalla politica all’arte, dalla religione alla tecnica, dai valori della cultura ai disvalori del nichilismo.

Ma cosa è davvero vivo oggi del pensiero heideggeriano? Che cosa esso permette di comprendere dell’uomo e del mondo rispetto alle emergenze dell’epoca contemporanea? Provo a rispondere a questa domanda appuntando alcune questioni aperte.

Sin dagli anni Sessanta la cifra più universalmente riconosciuta (a torto o a ragione, è un altro problema) al pensiero heideggeriano era quella del «superamento», se non del vero e proprio congedo dalla metafisica occidentale. Ma ci si è ben presto resi conto che quel congedo era un atto da cui non si poteva mai veramente uscire, ossia che esso non preludeva al raggiungimento di un altro territorio o alla scoperta di un altro paesaggio del mondo, ma era come il cammino di uno che non avanza mai. Se il superamento della tradizione metafisica si compie solo in un «passo indietro» verso il suo impensato, e se per pensare tale impensato bisogna continuare a girare in circolo attorno a esso, e approfondire il «mistero» del suo stesso esser-nascosto, il pensiero non può che naufragare e fallire nel raggiungimento del suo obiettivo di dire il senso e la verità delle cose.

La funzione positiva svolta da tutto questo lavoro – di volta in volta ermeneutico e/o decostruttivo – sul pensiero contemporaneo è un fatto credo innegabile, comunque se ne vogliono giudicare gli esiti, perché ha operato una sorta di critica degli idoli della rappresentazione misurativa e oggettivistica del mondo. Insomma Heidegger ha aiutato tutti (anche coloro che forse non lo ammetterebbero mai, ma che pure hanno dovuto fare i conti con questa posizione di critica alla riducibilità universale del mondo a oggetto per un soggetto, anche solo per rifiutarla) a prendere seriamente in considerazione la domanda sull'essere della vita e del mondo, come una domanda che, da un lato, apre lo spazio più proprio dell'esistenza umana e dall'altro permette di scorgere il problema aperto della differenza che sempre la realtà manifesta rispetto ai nostri schemi.

Oggi che la comprensione ermeneutica e la pratica decostruttiva di questo problema sembrano essersi talmente diffuse da essere diventate una specie di “stile” o “maniera” (nel senso manieristico del termine) per sopravvivere alla fine e nella fine della metafisica, è forse venuto il tempo di riconoscere che ogni interpretazione deve infine mirare alla manifestazione di un fenomeno senza ridurre preventivamente questo fenomeno alla sua *interpretabilità* (al limite, questa sarebbe una conclusione sull'adeguatezza o meno del nostro approccio, non una conclusione “metafisica” sull'essere di ciò che interpretiamo). E allo stesso modo è il tempo di riconoscere che ogni seria *decostruzione* non può che implicare e aprire la direzione di una possibile *ricostruzione*.

Ma come far sì che la manifestazione di un fenomeno che non si voglia ridurre a interpretabilità ermeneutica non ricada a sua volta in un ingenuo oggettivismo? O che il superamento della decostruzione non comporti il prevalere di un mero costruttivismo soggettivo? Per rispondere a questi interrogativi sembrerebbe che l'unica possibilità sia quella di smarcarsi totalmente dal dominio heideggeriano, per collocarsi in altre pratiche dell'indagine filosofica. Pensiamo, tra le altre, a due possibilità perseguite nel panorama contemporaneo. La prima è quella della filosofia analitica, non solo nella sua attenzione iniziale all'analisi logica del linguaggio contrapposta all'insensatezza degli asserti (come quelli heideggeriani) riguardanti fenomeni metafisici di tipo non-empirico (per esempio il “niente”), ma anche nei suoi più recenti sviluppi come filosofia della mente di tipo cognitivistico. In questo caso l'unica giustificazione dei fenomeni andrebbe trovata a livello del naturalismo, come forma di tendenziale riduzione dell'essere cosciente dell'uomo alle dinamiche neuronali e alla loro elaborazione attraverso l'azione della cultura e della società. Ma negli ultimi tempi è stata avanzata anche un'altra via di uscita dall'orizzonte heideggeriano, piuttosto all'interno della stessa tradizione continentale, con un

richiamo al “realismo” come atteggiamento anti-ermeneutico, che contesta la dipendenza dell’ontologia dalla gnoseologia, ribadendo il carattere inemendabile dell’essere del mondo rispetto ai nostri schemi mentali.

Non è facile però, né forse utile, sbarazzarsi di Heidegger. Come tutti i pensatori che hanno fatto un’epoca, anch’egli riemerge lì dove sembrerebbe essere messo fuori gioco, proprio nella posizione contraria dei suoi avversari. La filosofia analitica, per esempio, sembrerebbe per principio uno stile di pensiero anti-heideggeriano, o meglio che nasce e si sviluppa proprio grazie al rifiuto di un modo di fare filosofia come quello di Heidegger. Eppure a ben vedere vi sono dei temi o delle opzioni teoriche di quest’ultimo che – pur a distanza – risultano analoghe o affini a quelle analitiche (sebbene la filosofia analitica resti sostanzialmente indipendente dalla matrice heideggeriana): per esempio il ruolo centrale del linguaggio come apertura del mondo e traccia dell’esperienza (si pensi al possibile incrocio tra il linguaggio come casa dell’essere di Heidegger e i “giochi linguistici” dell’ultimo Wittgenstein), la concezione dell’uomo-esserci come essere-nel-mondo e la sua comprensione dell’essere delle cose come utilizzabili o mere presenze sottomano quale matrice dell’ontologia degli oggetti naturali e sociali; l’appartenenza dell’uomo alla natura nel senso antico della *physis*, la realtà che ha in sé, e non fuori di sé il principio del movimento. Per non dire poi del fatto che negli ultimi decenni la stessa metafisica, che nel campo continentale post-heideggeriano era data come irrimediabilmente «superata» (nel senso già chiarito di questo superamento come permanenza nel suo impensato), è stata sempre più sviluppata in senso “professionale” proprio nel campo della filosofia analitica. E già questa circostanza sta a dire che il divario tra filosofia continentale e filosofia analitica non coincide più in alcun modo con il divario tra la ricerca metafisica, da un lato, e l’analisi logica del linguaggio o l’analisi neuroscientifica della mente dall’altro. Almeno il campo è comune, benché diversi o addirittura opposti gli approcci. Potremmo dire che questa nuova possibilità di dialogo, nel confronto ma anche nello scontro, avviene nel nome di una rinnovata attenzione all’ontologia – cui si richiama in maniera particolare la tendenza del nuovo “realismo” – un’attenzione, per dirla proprio nei termini analitici, a descrivere *quello che c’è e che cos’è* – o cosa significa – *quello che c’è*.

Il punto semmai è quello di continuare a chiedersi – e qui ancora ci aiuta la ricerca heideggeriana – se l’ontologia possa esaurirsi in una sorta di catalogo del mondo o se essa non richieda un’apertura al problema del significato e della verità dell’essere, riconoscendo che esso non può mai esser completamente risolto attraverso le nostre costruzioni logico-mentali, ma va inteso come un luogo che noi già abitiamo e che costituisce l’orizzonte e la possibilità di ogni conoscenza e di ogni nostra postura nel

mondo. E così l'ontologia degli oggetti della natura e della storia richiederà che non si perda di vista la prospettiva di un'ontologia esistenziale (o fenomenologica), che da un lato ci aiuti a considerare la dimensione finita della nostra ricerca e delle nostre pratiche conoscitive; dall'altro ci apra, in tutto il suo inesauribile significato, il senso della finitezza che ci contraddistingue come esseri-nel-mondo, e che ci configura come enti che domandano del senso della realtà non potendo mai esserne i semplici produttori (nel qual caso la domanda del senso semplicemente cesserebbe di esistere).

Se si vuole, si tratta di riconoscere al pensiero heideggeriano una funzione interrogativa permanente, analoga (pur negli intenti e nelle conseguenze del tutto diverse) a quella della kantiana “critica della ragione”.

Non sarebbe forse possibile, per esempio, tracciare un parallelo heideggeriano con la tensione dialettica che Kant istituisce tra il “conoscere” (*Erkennen*) e il “pensare” (*Denken*), tra il mondo dei fenomeni misurabili e quello delle idee noumeniche, tra gli enti determinati e l'essere incognito dell'anima, del mondo in totalità e di Dio? Con la peculiarità che Heidegger, rileggendo Kant dopo Nietzsche, rende problematica la rigorosa delimitazione kantiana dei campi del sapere scientifico e della metafisica, trovando proprio nella tecno-scienza la più compiuta realizzazione della metafisica (intesa appunto come onto-teo-logia); e viceversa scorgendo nel nichilismo del nostro tempo non tanto una perdita o svalutazione dell'essere, ma il modo con cui si può salvaguardare l'eccedenza e la differenza del significato dell'essere rispetto alle determinazioni degli enti.

Così Heidegger può ancora dirci qualcosa di importante non solo in merito al versante critico-decostruttivo-genealogico del pensiero contemporaneo, ma anche sul versante di un'ontologia ricostruttiva: e questo non per sostenere che alla fine tutto può essere ricondotto a heideggerismo, ma al contrario per trovare in Heidegger quell'impulso al domandare filosofico che non si stanca di riaprire le questioni della metafisica intesa (ancora una volta in senso kantiano) come la stessa “natura” umana. Un impulso interrogativo che a volte è più radicale e praticabile delle stesse risposte che egli ha dato a tali domande, e che non poche volte potrebbe addirittura portare a non accettare le sue risposte, proprio perché esse non riescono a soddisfare pienamente le sue stesse domande.

Resta comunque da considerare il fatto che ancora oggi il pensiero di Heidegger riscuote un interesse assolutamente incomparabile con quello di altri filosofi per il grande pubblico – ben più vasto di quello che si occupa professionalmente di filosofia – a motivo della sua contiguità e la sua ambigua compromissione con il regime nazista. Come si è accennato in precedenza, questo è dovuto non solo

all'episodio del rettorato del 1933-34, ma anche al silenzio da lui mantenuto sino alla fine sulla scabrosa vicenda (tranne un memoriale in cui però non è presente alcuna ritrattazione) e soprattutto alla convergenza di alcuni suoi temi – come quello del destino del popolo tedesco chiamato a un sommovimento spirituale che superasse bolscevismo e americanismo, o quello di una critica feroce alla società democratico-borghese, dell'attaccamento di una comunità di “sangue” alla sua propria “terra”, e così via – con alcune questioni sollevate dall'ideologia e finanche dalla propaganda nazionalsocialista. Sebbene si sappia anche che gli ideologi del regime ben presto considerarono il filosofo un pericoloso nemico “interno”.

Ma è proprio di questi ultimissimi mesi, con la pubblicazione nell'aprile 2014 dei *Quaderni neri* (con il titolo di *Überlegungen*, ossia «Riflessioni» redatte tra il 1931 e il 1941) lo scoop che ha fatto nuovamente fibrillare la critica filosofica e l'attenzione giornalistica, giacché sarebbe infine comprovato quello che sinora si era escluso o taciuto, e cioè che la prossimità al nazionalsocialismo da parte di Heidegger implicasse anche una sua posizione esplicitamente antiggiudaica. Ebbene, tra il 1939 e il '41 Heidegger registra i suoi giudizi storico-destinali, di tono nettamente negativo, sul ruolo degli ebrei e dell'ebraismo nella storia (metafisica) del mondo. Egli stigmatizza nell'«ebraismo mondiale» il prevalere di un «principio razziale» occultato sotto le vesti di un cosmopolitismo e di uno sradicamento dalla terra e tutto giocato nella riduzione del mondo al pensiero del calcolo e del commercio (senza che per esempio gli ebrei tedeschi si assumessero le responsabilità di versare il proprio sangue, come invece erano chiamati a fare i figli della Nazione in guerra). In questo l'ebraismo mondiale porterebbe una forte, fatale responsabilità nel processo ormai imperante della dimenticanza dell'essere, cioè del puro nichilismo.

Tanto è naturalmente bastato per riaccendere i fronti contrapposti (in Germania ma soprattutto in Francia), tra i circoli di decisa fede heideggeriana, a tendenza negazionista, e gli interpreti che in maniera diametralmente opposta tendono a spiegare l'intero pensiero del filosofo grazie alle chiavi del suo nazismo e del suo antisemitismo. La questione non sarebbe di importanza così decisiva (tranne che per i devoti e gli antagonisti), se non fosse che essa costringe a ripensare al modo e alle prospettive in cui Heidegger è stato letto e utilizzato finora. E qui è forse proprio il contesto italiano a essere parte in causa principale. A partire dagli anni Settanta del Novecento il pensiero heideggeriano (insieme a quello nietzschiano) era stato interpretato da alcuni esponenti del pensiero post-marxista o comunque di “sinistra” e “progressista” (penso a Cacciari e Vattimo) come un autore essenziale – proprio lui, in fondo considerato come un autore di “destra” e da rivoluzione conservatrice – per pensare a fondo la crisi del mondo contemporaneo, il suo affrancamento dai

valori ereditati dalla metafisica e dall'antropologia moderna e la nuova costellazione che si presentava grazie al nesso tra nichilismo e tecnicizzazione. Non si trattava solo del pur rilevante contributo portato da Heidegger all'analisi *filosofica* della sfera economico-politica della tecnica, ma molto di più di un vero e proprio fattore di emancipazione rispetto a un universo di riferimento ormai scomparso, che cedeva il passo a nuovi scenari di senso e di organizzazione sociale. A prescindere dal fatto che questi nuovi scenari fossero visti da alcuni in senso tragico, come una inevitabile necessità dell'ordine politico, e da altri in senso liberatorio, come un nuovo protagonismo senza censure e rimozioni dei soggetti individuali e delle forze sociali.

Ma com'era possibile che un autore letto quale momento di emancipazione e di liberazione del soggetto e del mondo da una tradizione non più adeguata nello spiegare i movimenti della società contemporanea fosse poi non solo ideologicamente affine al nazismo, ma addirittura all'antisemitismo? Si tratta forse di riaprire di nuovo la questione del rapporto tra ciò che Heidegger permetteva di pensare e i prezzi che in un modo o nell'altro imponeva di pagare: la neutralizzazione della tradizione ebraico-cristiana, da un lato, e quella illuministica dall'altro. Contrariamente a quello che avveniva tradizionalmente, di fronte alla posizione heideggeriana (e prima ancora nietzschiana) ebraismo, cristianesimo e illuminismo stanno da una stessa parte e costituiscono le esperienze storiche da decostruire e superare. Un nuovo autoritarismo, dunque, covato all'interno di un pensiero utilizzato in senso progressista ed emancipativo? Il pensiero heideggeriano è destinato a questo marchio indelebile della scelta politico-ideologica più infamante e pericolosa che ci possa essere? Heidegger autore totalitario e via al totalitarismo sotto forma del destino dell'essere?

La questione dev'essere lasciata aperta, se è vero che il pensiero di un grande filosofo dà prova di sé per le possibilità che apre, più che per le dottrine che sostiene. E che una diversa lettura del suo pensiero, anche in ordine alla politica, sia possibile, sta a ricordarcelo una sua allieva e amica, insospettabile quanto alle simpatie totalitarie, l'ebrea secolarizzata Hannah Arendt, la quale proprio nelle sue fondamentali ricerche sulle origini dei totalitarismi novecenteschi metteva in luce che la peculiarità di questi ultimi (rispetto alle tirannie e alle dittature del passato) risiede nel tentativo di neutralizzare, regolamentare e infine spegnere la capacità del pensiero che contraddistingue ogni singola persona. E, di converso, che è solo sulla forza del pensiero del singolo individuo che si può far leva per una critica e un'opposizione reale alle ideologie totalitarie. Si tratta, come Arendt sottolinea, di una posizione appresa proprio dal suo maestro Heidegger, la cui forza e decisività risultava alla fine più grande, e finanche oppositiva, rispetto alle sue stesse errate e

tragiche simpatie politiche.

Solo che questo portava inevitabilmente a ripensare in altro modo il percorso heideggeriano, prima ancora che nei suoi esiti socio-politici, nei suoi fondamenti ontologico-esistenziali. Se tutto era nato dall'idea di un uomo segnato in maniera insuperabile dall'essere-per-la morte, cioè gettato nella sua assoluta finitezza e rimesso alla sua impossibilità come la possibilità più propria, Arendt esercita un altro sguardo, e propone di vedere l'individuo umano come un ente che può nascere ed *è-nato*. Questa sua natalità è il principio ontologico-politico del suo poter iniziare qualcosa di nuovo. Ogni persona è un nuovo inizio, cioè una possibilità aperta di azione e di libertà.

AMICI E NEMICI

Hannah Arendt (1906-1975). Filosofa della politica di origine ebraica, può essere considerata per così dire la grande "eccezione" di Heidegger. Anzitutto per il fatto che l'incontro, da studentessa, con il professor Heidegger durante le lezioni di filosofia all'Università di Marburgo ha costituito per lei l'inizio di una storia d'amore, mai confessata pubblicamente, ma anche mai esplicitamente sconfessata, pure di fronte alla moglie di lui, Elfriede, anzi intimamente coltivata, anche nella

distanza, sino alla fine della vita. E agli occhi di Martin lei ha sempre rappresentato (come si legge dall'intenso carteggio intercorso tra i due dal 1925 al 1975) una specie di promessa e di compimento affettivo del pensiero, in cui la situazione emotiva dominante non era più quella – teorizzata in *Essere e tempo* – dell'angoscia o dell'essere-per-la morte, ma quella della gioia e dell'attrattiva di una presenza reale. Come lui le scriveva nel 1925: «Oggi sei arrivata così felice, raggianti e libera, proprio come mi auguravo che fosse il tuo ritorno a Marburgo. E io sono stato stordito dallo splendore di questo essere umano – a cui posso essere vicino fino a usare il tu. E quando tu, essendoti accorta che sembravo quasi assente, mi hai domandato se dovevi andartene, allora ero con te – completamente solo – libero dalle preoccupazioni del mondo e dai pensieri – nella gioia luminosa del fatto che tu ci sei». Una promessa e un compimento che costituiscono forse una delle ispirazioni segrete del pensiero heideggeriano, solo sotto forma di un rapporto che, appunto, non può realizzarsi se non nella sua impossibilità effettiva, come una donazione che si compie nella forma del rifiuto. Trasferitasi a Heidelberg, Hannah scriverà la sua dissertazione di dottorato sotto la guida di Karl Jaspers su *Il concetto di amore in Sant'Agostino*. Nel 1933, a causa della salita al potere dei nazisti, si trasferirà in Francia, e nel 1941 emigrerà negli Stati Uniti. Ma Arendt costituisce un'eccezione heideggeriana anche per il fatto di aver fatto suo l'impulso di un pensiero ontologico in grande stile, come quello di Heidegger, portandolo però a dare frutti in una riflessione sulla politica assai distante, se non opposta, rispetto a lui. Il pensiero umano, considerato come la possibilità più propria del nostro stare al mondo, diviene con lei anche la *chance* più determinante per una critica politica radicale dei totalitarismi e per la costruzione di una società di uomini liberi. L'agire proprio di ogni uomo è un nuovo inizio nel mondo, dovuto alla capacità di cercare la verità con il pensiero e di porre domande sul significato delle cose: ed è proprio sulla soppressione del pensiero che gioca, da un lato, il totalitarismo e dall'altro la società impersonale di massa.

Rudolf Carnap (1891-1970). Filosofo tedesco della scienza, può essere considerato per così dire il perfetto “rovescio” di Heidegger. Noto soprattutto come esponente di punta del Circolo di Vienna, centro militante di elaborazione del programma di un empirismo logico (noto anche come neo-positivismo o positivismo logico), Carnap costituisce il riferimento ideale o quasi la “testa di serie” della cosiddetta «filosofia analitica» contrapposta a quella «continentale», che avrebbe invece come “testa di serie” Heidegger. Ma per meglio comprendere l'opposizione teorica e persino il contrasto personale tra questi due autori (che esplode a motivo di una celebre, asperrima recensione di Carnap alla conferenza heideggeriana del 1929

intitolata *Che cos'è metafisica?*) va notato lo strano parallelismo dei loro percorsi e il diverso significato che essi danno a parole o problemi comuni. Negli anni Venti, mentre Heidegger è impegnato a elaborare una fenomenologia ermeneutica da cui emerge la costituzione ontologica dell'esserci come essere-nel-mondo, Carnap si concentra su quel «sistema di costituzione» scientifica che egli chiama la «costruzione logica del mondo», ossia la deduzione, a partire da una base percettiva empirica (i «dati vissuti elementari»), di tutti i concetti che rientrano nel sistema complessivo della nostra conoscenza. A partire dagli anni Trenta Heidegger tenta di radicalizzare il problema del senso dell'essere (sulla base della comprensione propria dell'esserci) elaborando il problema della verità dell'essere, in cui l'essere si dà al pensiero attraverso il linguaggio; Carnap invece tenta di radicalizzare la fondazione empirica della logica e del linguaggio scientifico attraverso una fondazione «fisicalista» di tale linguaggio, basato su «proposizioni protocollari» che attestano la presenza fisica degli oggetti in un dato spazio e in un dato tempo, secondo certe proprietà. E se in Heidegger la questione della verità come evento di appropriazione di essere e uomo chiede un distacco critico dalla tradizione metafisica, che ha costantemente ridotto l'essere alla presenza ontica, in Carnap invece la metafisica va criticata e abbandonata perché non sarebbe stata fedele a questa presenzialità ontico-fisica e avrebbe sconfinato nell'incontrollabile vaghezza del concetto di essere (come di quelli di essenza, io, niente, infinito ecc.). *Entrambi*, dunque, intendono superare la metafisica, ma per motivi diametralmente opposti. E non è un caso che la citata recensione di Carnap fosse intitolata *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*. Proposizioni come quelle utilizzate da Heidegger a proposito del niente («Il niente stesso nientifica» - vedi il capitolo Pagine scelte) si dimostrano del tutto prive di senso, ossia pseudo-proposizioni, perché al loro interno compaiono parole prive di significato (cioè senza riferimento a un oggetto empirico) e perché contravvengono alla sintassi logica del nostro linguaggio. In cosa consiste, si chiede Carnap, la differenza tra il verbo «nientificare» usato da Heidegger e il verbo «nullificare» o «annientare»? Solo in una qualche «misteriosa» proprietà del niente! Ma per Heidegger è proprio questo «mistero» che va pensato.

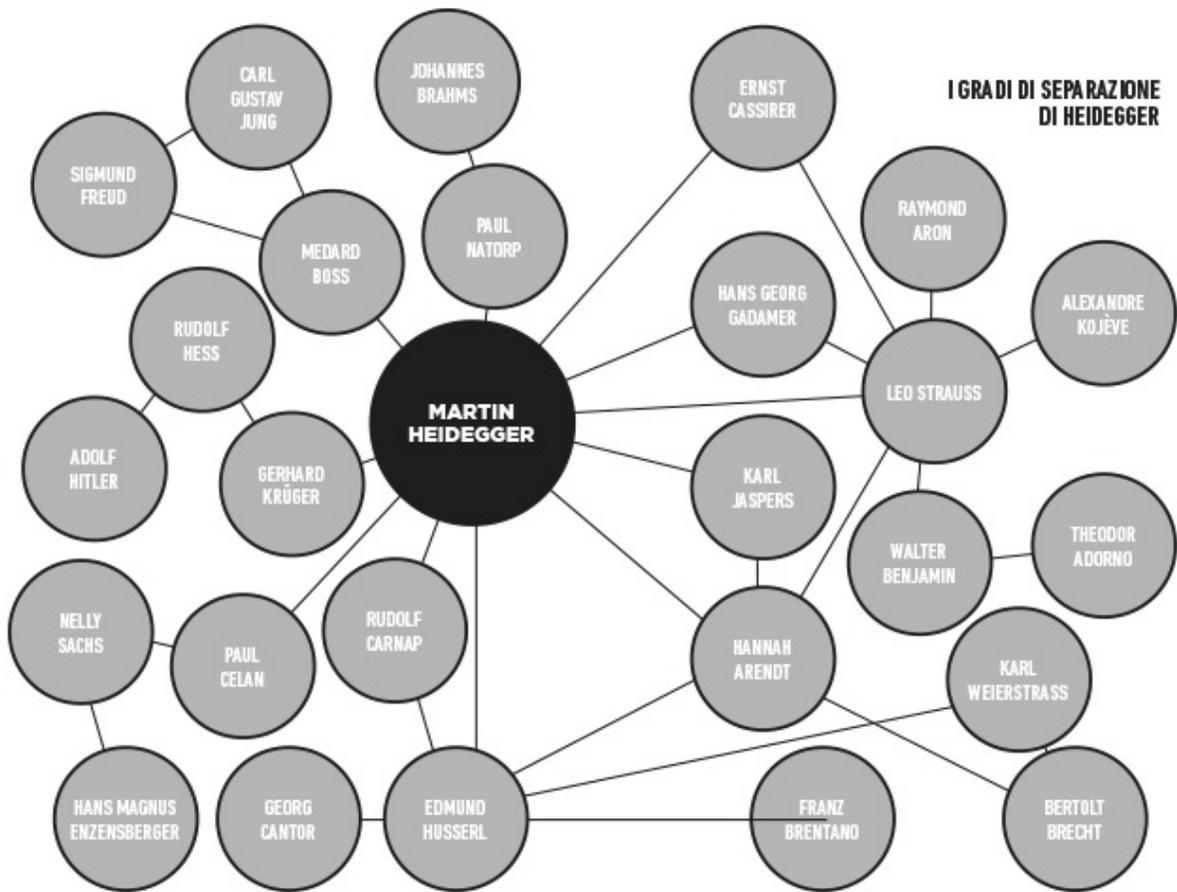
Edmund Husserl (1859-1938). Matematico e filosofo moravo, colui che ha inaugurato e codificato il metodo fenomenologico in filosofia, può essere considerato per così dire il classico caso di “amico” – in quella forma di suprema amicizia che è propria dei veri “maestri” del pensiero: e in questo egli fu certo maestro di Heidegger – che si trasforma in un peso e alla fine in un ostacolo per il discepolo. L'attrattiva maggiore esercitata da Husserl su Heidegger si verificò quando i due non si conoscevano ancora di persona, allorché Heidegger, durante il

primo semestre universitario di Teologia, si imbatte nelle *Ricerche logiche* di Husserl e scopre la possibilità di «vedere» un certo tipo di cose – di «fenomeni» – di cui per lo più non ci accorgiamo e la cui natura non è né “cosmologica” (cioè non appartiene semplicemente al mondo che sta “là fuori”) né “psicologica” (cioè non costituisce semplicemente un atto della nostra mente), bensì “logica”, e più precisamente fenomeno-logica: spazio di incontro originario dell’io intenzionale e della manifestazione delle cose, in cui accade un tipo nuovo, irriducibile di “essere”. Di qui Heidegger attingerà l’intuizione che l’essere non è “qualcosa” che si manifesta, ma è in quanto tale pura manifestatività, “fenomeno” che si lascia vedere da e in se stesso nel *logos*. Ma proprio nel momento in cui, nel 1919, Heidegger diviene l’assistente di Husserl a Friburgo, le loro strade cominciano ad allontanarsi fino al distacco irreversibile alla fine degli anni Venti. Un distacco che si consuma per entrambi in nome dell’autenticità e della radicalità – rivendicata a suo modo da ciascuno dei due – della fenomenologia. Agli occhi di Heidegger la svolta idealistico-trascendentale che Husserl compie con le *Idee* del 1913 di fatto portava colui che così tanto si era speso contro lo psicologismo a una ricaduta clamorosa nel vicolo cieco della soggettività moderna, e così ancora in una sorta di “psicologismo” (un soggetto ridotto a coscienza pura senza mondo); agli occhi di Husserl, al contrario, l’analitica esistenziale di *Essere e tempo* rischiava di cadere in una sorta di “antropologismo”, paradossale per chi, come Heidegger, si era speso per smarcare l’esistenza umana dall’immagine tradizionale dell’uomo come animale dotato di ragione o ente creato. Il punto di rottura ufficiale coincide, nel 1927, con la redazione della voce «Fenomenologia» per l’*Encyclopaedia Britannica*, che all’inizio Husserl aveva affidato a Heidegger, non accettando infine (perché non vi si riconosceva) la redazione preparata da quest’ultimo. In ogni caso *Essere e tempo* portava come dedica: «A Edmund Husserl con ammirazione e amicizia» (dedica che fu espunta su iniziativa dell’editore, e non per scelta dell’autore, nell’edizione del 1941, per prevenire la censura nazista a motivo del fatto che Husserl era un autore ebreo, ma poi tornò al suo giusto posto nelle edizioni successive). E in una nota dell’opera Heidegger ringraziava «in primo luogo E. Husserl [...] se la ricerca che segue fa qualche passo avanti nell’aprirsi delle “cose stesse”». Nel maggio del 1933, come ricorderà lo stesso Heidegger, sua moglie inviò una lettera alla signora Malvine Husserl, «nella quale attestavamo la nostra “immutata gratitudine”», assieme a un mazzo di fiori, a cui la signora Husserl rispose con un ringraziamento formale, aggiungendo però che «i rapporti tra le nostre famiglie erano interrotti». Quando Husserl morì, nel 1938, Heidegger non partecipò ai funerali, e questa, disse il filosofo, fu «una mancanza umana di cui più tardi, in una lettera mi scusai

con la signora Husserl». Ma forse anche attraverso questo distacco, con tutti i suoi toni di scontrosità e riottosità, si doveva giocare la strana e pur reale infedele “fedeltà” di Heidegger al suo maestro.

Ernst Cassirer (1874-1945). Eminente studioso di Kant e filosofo “kantiano” – il principe del neokantismo nella Germania di inizio secolo, che poi approderà a una originale «filosofia della cultura» –, può essere considerato il tipo di filosofo e il modello di intellettuale da cui Heidegger ha voluto prendere congedo, considerando proprio la distanza da esso come la misura e la prova di un nuovo, più radicale modo di intendere la vocazione e il compito del filosofo. Proverbiale a questo riguardo l'impressione suscitata da Heidegger su Toni Cassirer, la moglie del filosofo, in occasione di un dialogo-disputa tra i due sulla filosofia kantiana tenuto a Davos, in Svizzera, nel 1929. A confronto con Cassirer, uomo di cultura raffinata, interessato appunto alle forme simboliche con cui le strutture a priori della mente umana costituiscono una cultura e un universo di valori di tipo umanistico, Heidegger appariva come un ferrigno contadino svevo, tutto concentrato sulla capacità del pensiero umano di smuovere le forze originarie, starei per dire telluriche, del mondo, non tanto attraverso l'arte della “costruzione” e della “formazione”, quanto attraverso l'arduo compito della “distruzione”. E una distruzione in grande stile (nel senso tipicamente heideggeriano del “dissodare” un terreno induritosi per ritrovare le radici nascoste delle esperienze metafisiche fondamentali) egli opera sul corpo vivo della *Critica della ragion pura* di Kant, interpretata non più come una dottrina anti-metafisica della conoscenza o peggio ancora come una teoria della scienza, ma come la più profonda comprensione della finitezza metafisica dell'uomo. Con Kant la metafisica si manifesterebbe come la stessa “natura” dell'uomo che comprende l'essere grazie al nascosto fondamento del tempo. A detta di Heidegger, Kant (nella trattazione sullo «Schematismo trascendentale» all'interno della prima *Critica*) avrebbe intravisto questo fondamento senza fondamento, questo «abisso» del tempo (che è il tempo stesso), ma se ne sarebbe ritratto, quasi impaurito, per sistemarsi (come poi avrebbero fatto i neokantiani) nelle forme conosciute e controllate dell'intelletto. Lui, invece, Heidegger, vuole guardarlo in faccia questo abisso, lasciando Cassirer in superficie, alle sue forme simboliche, e tentando per parte sua il mistero dell'origine. E di lì veder rinascere i concetti primi della filosofia.

**I GRADI DI SEPARAZIONE
DI HEIDEGGER**



APPROFONDIMENTI

ESSERE E TEMPO

Se il problema dell'essere deve esser posto esplicitamente e svolto nella piena trasparenza di se stesso, l'elaborazione di questo problema richiederà [...] l'esplicazione del modo in cui si può volger lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso; e richiederà la preparazione della possibilità della scelta corretta dell'ente esemplare, nonché l'elaborazione della genuina via di accesso a questo ente. Ma volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti

costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di *quell'ente* che noi stessi, i cercanti, sempre siamo. Elaborazione del problema dell'essere significa dunque: rendere trasparente un ente (il cercante) nel suo essere. La posizione di questo problema, in quanto modo di *essere* di un ente, è essa stessa determinata in linea essenziale da ciò a proposito di cui in esso si cerca: dall'essere. Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col *termine esserci* [*Dasein*]. La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'esserci) nei riguardi del suo essere. [...] L'esserci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso. La costituzione d'essere dell'esserci implica allora che l'esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. Il che, di nuovo, significa: l'esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. È proprio di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto ad esso. *La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'esserci.* La peculiarità ontica dell'esserci sta nel suo *esser-ontologico*.

M. Heidegger "Essere e tempo" a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005

Essere e tempo *può essere letto come la storia romanzata di una domanda, quella apparentemente più ovvia e più astratta, ma in realtà la più concreta e decisiva per ogni nostro rapportamento a noi stessi e alla realtà intera: «che significa essere?».* Solo dalla corretta comprensione di questa domanda dipende la possibilità di trovare la risposta (e quella ipotizzata da Heidegger è che "essere" significhi "tempo"). Per questo la domanda sull'essere richiede anzitutto che si metta a fuoco l'essere della domanda, non come una semplice attività del nostro io o della nostra coscienza, ma come lo stesso modo di essere dell'ente che noi stessi sempre siamo, cioè l'«esserci». Quest'ultimo è, appunto, l'ente che domanda, in quanto comprende già sempre in qualche modo l'essere proprio e quello degli enti che si incontrano nel mondo. L'ontologia può dunque essere riaperta come una ricerca teoretica solo nella misura in cui si scopre l'essere-ontologico di quell'ente sui generis che è l'esserci. Questa radice esistenziale dell'ontologia è forse la cifra più propria dell'intera ricerca heideggeriana.

CHE COS'È METAFISICA?

Se è certo che non cogliamo mai in modo assoluto la totalità dell'ente in sé, non è meno certo che noi ci troviamo posti nel mezzo dell'ente che in qualche modo è svelato nella sua totalità. In fondo c'è un'essenziale differenza tra il cogliere la totalità dell'ente in sé e il sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità. La prima cosa è fondamentalmente impossibile, l'altra accade costantemente nel nostro esserci. [...] Il sentirsi situati proprio dello stato d'animo in cui ci si trova non solo svela a suo modo l'essere nella sua totalità, ma questo svelamento, lungi dall'essere un mero accidente, è al tempo stesso l'accadimento fondamentale del nostro esser-ci. [...] Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, è pure reale, solo per degli attimi, nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia. [...] Nell'angoscia, noi diciamo, «uno è spaesato». Ma dinanzi a che cosa v'è lo spaesamento e che cosa vuol dire quell'«uno»? Non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo «nessuno». L'angoscia rivela il niente. [...] Nell'angoscia c'è un indietreggiare davanti a... che certo non è più un fuggire, bensì una quiete incantata. Tale indietreggiare davanti a... prende le sue mosse dal niente. Quest'ultimo non attrae a sé, ma per essenza respinge. Tale respingere da sé è però in quanto tale il rinviare, facendolo dileguare, all'ente nella sua totalità che sprofonda. Questo rinviare, respingendolo nell'insieme, all'ente nella sua totalità che si dilegua – in quanto tale il niente angustia nell'angoscia l'esserci – è l'essenza del niente: la nientificazione. [...] È il niente stesso che nientifica.

M. Heidegger "Che cos'è metafisica?" in "Segnavia" a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987

La metafisica per Heidegger non è soltanto una corrente o una scuola all'interno della tradizione filosofica occidentale, ma costituisce per così dire la «natura» finita dell'esserci. Quest'ultimo infatti si «trascende» sempre come ente e comprende la differenza dell'essere dall'ente. È proprio questa trascendenza dell'esserci a far scaturire la domanda metafisica fondamentale (che Heidegger attinge da Leibniz e mette a tema in una celebre prolusione del 1929 intitolata Che cos'è metafisica?): «perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?». Ma riproporre questa domanda indica una presa di distanza dalla tradizione: se infatti quest'ultima ha sempre cercato di affrontare la questione partendo dall'ente che è-presente, Heidegger vuole invece invertire la posizione, partendo dalla scoperta del «niente». Questa è la modalità esistenzialmente più originaria per tematizzare il problema dell'essere come tale. E così, mentre tutte le scienze si interrogano sugli enti che rientrano nel loro ambito oggettuale – «e al di là di questo, nient'altro» –, la metafisica si interroga su questo «niente» descrivendo lo stato d'animo fondamentale dell'angoscia: in essa l'essere si rivolge a noi sottraendosi alla nostra presa. E tale sottrarsi non significa una mera mancanza dell'ente, ma l'esperienza dell'essere stesso in quanto radicalmente differente dall'ente

LA VERITÀ DELL'ESSERE

Qual è la via che conduce all'esser-mezzo del mezzo? In qual modo possiamo accedere a ciò che il mezzo è in verità? [...] Scegliamo, ad esempio, un quadro di van Gogh che ha ripetutamente dipinto questo mezzo [un paio di scarpe da contadino]. Che c'è in esso da vedere? [...] Questo mezzo serve da calzatura. [...] L'esser-mezzo del mezzo consiste nella sua usabilità. Ma che ne è di quest'ultima? Con essa afferiamo anche l'esser-mezzo del mezzo? [...] La contadina calza le scarpe nel campo. Solo qui esse sono ciò che sono. [...] Un paio di scarpe da contadino e null'altro. E tuttavia... Dall'oscura apertura delle scarpe, da cui si vede l'interno logoro, ci parla la fatica del cammino che si è percorso lavorando. Nella massiccia pesantezza della calzatura è concentrata la durezza del procedere lentamente, sotto un vento rigido, lungo i solchi distesi e sempre uguali del campo. Il cuoio è impregnato dell'umido e del grasso del terreno. Sotto le soles scorre la solitudine del sentiero campestre nella sera che cala. Nella calzatura si fa udire il tacito richiamo della terra, il suo dono silenzioso nel grano maturo e il suo oscuro rifiutarsi nel maggese desolato dell'inverno. Da queste scarpe promana il timore sottaciuto per la sicurezza del pane, la gioia muta per aver superato ancora una volta il bisogno, il tremore all'annuncio della nascita e il tremare nell'imminenza della morte. Questo mezzo appartiene alla *terra* ed è nel *mondo* della contadina che esso è custodito. Grazie a questo appartenere custodito, il mezzo stesso perviene al suo riposare in se stesso. [...] Il quadro di van Gogh è l'aprimiento di ciò che il mezzo, il paio di scarpe, «è» in verità. Questo ente si presenta nel non-nascondimento del suo essere. Il non-esser-nascosto dell'ente è ciò che i Greci chiamavano *alétheia*. Noi diciamo «verità», e non riflettiamo sufficientemente su questa parola. Se ciò che si realizza è l'aprimiento dell'ente in ciò che esso è e nel come è, nell'opera è in opera l'evento della verità.

M. Heidegger "L'origine dell'opera d'arte" in "Sentieri interrotti" a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Milano 1987 (trad. modificata).

La verità dell'essere non sta in una definizione logica né in una mera corrispondenza tra il nostro intelletto e la realtà (secondo il modello standard dell'adaequatio intellectus et rei), ma propriamente accade come un «evento di appropriazione» di uomo ed essere. L'essere reclama l'uomo per darsi (senza ridursi mai per questo ad una rappresentazione soggettiva) e l'uomo è colui che è appropriato dall'essere ed esiste, o meglio in-siste nella sua manifestazione. In questa coappartenenza originaria di essere e uomo si gioca il rapporto indissolubile tra il disvelamento dell'ente nel suo essere e il permanere di quest'ultimo nel velamento. Sarebbe illusorio ritenere di poter ridurre il "vero" allo "svelato", senza comprendere il suo nesso costitutivo con il nascondimento. Ora il significato dell'essere non va più inteso solo come ciò che noi possiamo comprendere, ma – e in questo consiste la famosa «svolta» del pensiero heideggeriano – come una «radura» o un «aperto» in cui e grazie a cui soltanto i due sono quello che sono e si rapportano vicendevolmente. Un esempio pregnante di questo evento della verità è offerto da Heidegger nella celebre interpretazione di un quadro di Vincent van Gogh raffigurante un paio di scarpe di contadina. In esso si manifesta il carattere di «mezzo» delle cose (in quanto usate dall'uomo), che però non si riduce mai a una relazione utilitaristica, ma si svela come una messa in «opera» della verità.

LETTERA SULL'UMANISMO

Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità. L'essenza dell'agire, invece, è il portare a compimento. Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre fuori a questa pienezza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto «è», è l'essere. Il pensiero porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono. Il pensiero non si fa azione perché da esso scaturisca un effetto o una applicazione. Il pensiero agisce in quanto pensa. Questo agire è probabilmente il più semplice e nello stesso tempo il più alto, perché riguarda il riferimento dell'essere all'uomo. Ma ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere. Il pensiero porta a compimento questo lasciare. Pensare è *l'engagement par l'Être pour l'Être*. [...] Il pensiero è *l'engagement* per e attraverso la verità dell'essere, la cui storia non è mai passata, ma sta sempre per venire. La storia dell'essere sostiene e determina ogni *condition et situation humaine*. Se vogliamo imparare a esperire nella sua purezza, e cioè nello stesso tempo a portare a compimento, la suddetta essenza del pensiero, dobbiamo liberarci dall'impostazione tecnica del pensiero i cui inizi risalgono fino a Platone e ad Aristotele.

M. Heidegger "Lettera sull'«umanismo»" in "Segnavia" a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987

Con la Lettera sull'«umanismo» pubblicata nel 1946 in risposta ad una sollecitazione di Jean Beaufret (filosofo francese che fu amico di Heidegger e che influì fortemente sulla ricezione in Francia della sua filosofia), Heidegger chiarisce – rispetto alle riduzioni in senso "esistenzialistico" della sua filosofia – che la vera posta in gioco del suo pensiero non è altro che la natura stessa del pensiero umano, inteso come pensiero dell'essere. È qui che si radica ogni impegno e ogni azione dell'uomo: nella possibilità che pensando egli lasci-essere la verità, l'accoglia e la custodisca. Non si tratta per lui di una posizione di remissività o di passiva accettazione di un ordine esistente; al contrario, è proprio quando noi crediamo di poter determinare il mondo e autodeterminarci con le nostre strategie di valutazione e di misurazione, che restiamo irretiti nella grande riduzione nichilistica della storia della metafisica, nella quale, a partire da Platone (e fino a Nietzsche compreso), «l'alétheia cade sotto il giogo dell'idea». Permettere, per così dire, all'essere di essere, significa semplicemente – ma è la semplicità dell'essenziale – farlo venire al linguaggio, portarlo alla parola, senza che le nostre parole lo occultino o lo travisino.

LA TECNICA

Gestell, im-posizione, indica la riunione di quel ri-chiedere che richiede, cioè pro-voca, l'uomo a disvelare il reale, nel modo dell'impiego come «fondo». Im-posizione si chiama il modo di disvelamento che vige nell'essenza della tecnica moderna senza essere esso stesso qualcosa di tecnico. [...] L'essenza della tecnica risiede nell'im-posizione. Il suo domino fa parte del destino. Poiché questo mette di volta in volta l'uomo su una certa via del disvelamento, l'uomo, in questo cammino, procede continuamente sull'orlo della possibilità di perseguire e coltivare soltanto ciò che si disvela nell'impiegare, prendendo da questo tutte le sue misure. In tal modo si preclude all'uomo l'altra possibilità, quella di orientarsi piuttosto, in misura maggiore e in modo sempre più originario, verso l'essenza del disvelato e della sua disvelatezza, sperando la sua appartenenza adoperata [e salvaguardata] al disvelamento come la propria essenza.

[...] L'essenza della tecnica è in alto grado ambigua. Tale ambiguità richiama al mistero di ogni disvelamento, cioè della verità. Da un lato l'im-posizione pro-voca a impegnarsi nel furioso movimento dell'impiegare, che impedisce ogni visione dell'evento del disvelare e in tal modo minaccia nel suo fondamento stesso il rapporto con l'essenza della verità. D'altro lato, l'im-posizione accade da parte sua in quel concedere il quale fa sì che l'uomo – finora senza rendersene conto, ma forse in modo più consapevole in futuro – duri nel suo essere colui che è adoperato [e insieme salvaguardato] per la custodia dell'essenza della verità. Così appare l'aurora di ciò che salva. L'inarrestabilità dell'impiegare e il ritenimento di ciò che salva si passano accanto come, nel corso degli astri, le traiettorie di due stelle. Solo che questo loro passarsi accanto è l'arcano della loro vicinanza. Se guardiamo entro l'essenza ambigua della tecnica scorgiamo la costellazione, il movimento astrale del mistero. La domanda circa la tecnica è la domanda circa la costellazione in cui accade disvelamento e nascondimento, in cui accade ciò che costituisce l'essere della verità.

M. Heidegger "La questione della tecnica" in "Saggi e discorsi", Mursia, Milano 1976 (trad. modificata)

«La scienza non pensa» ha scritto una volta Heidegger, per segnare la distanza tra il pensiero calcolante della tecnoscienza che impone il suo dominio su tutto il reale inteso come materiale a disposizione per l'uso, e il pensiero meditante che percepisce e rammemora il richiamo silenzioso – come dal fondo abissale delle cose – dell'essere. Ma non si comprenderebbe la posta in gioco qui, semplicemente opponendo i due tipi di pensiero, magari demonizzando il primo in favore del secondo, o preferendo un romanticismo rurale ai meccanismi della misurazione tecnologica. Il fatto è che per Heidegger è proprio la tecnica che porta in sé e addirittura custodisce il «mistero» nascosto dell'essere, come un'apertura che noi da sempre abitiamo e che dà senso e destino alle nostre esistenze, senza che tuttavia riusciamo a riconoscerla o a ridurla alle nostre rappresentazioni. In questo senso l'imposizione tecnica del mondo offre la possibilità – ambigua – che il «pericolo» estremo dell'epoca del nichilismo sia al tempo stesso l'inizio di «ciò che salva» (per usare le parole dell'amato poeta Hölderlin).

LEGGERE, ASCOLTARE, VEDERE

SCRITTI DI HEIDEGGER

Dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto

traduzione di A. Babolin, Laterza, Bari 1974

Fenomenologia della vita religiosa

a cura di M. Jung, T. Regehly, C. Strube, F. Volpi, Adelphi, Milano 2003

Il concetto di tempo

a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998

Prolegomeni alla storia del concetto di tempo

trad. di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova 1999

Essere e tempo

a cura di F. Volpi, trad. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005

Kant e il problema della metafisica

traduzione di M.E. Reina, Laterza, Bari 1981

Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine

a cura di C. Angelino, trad. di P. Coriando, il melangolo, Genova 1999

Hölderlin e l'essenza della poesia

in "La poesia di Hölderlin", a cura di F-W. von Herrmann, L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988

Contributi alla filosofia. Dall'evento

a cura di F-W. von Hermann, F. Volpi, trad. di F. Volpi, A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007

Sentieri interrotti

traduzione di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968

In cammino verso il linguaggio

a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973

Introduzione alla metafisica

traduzione di G. Masi, Mursia, Milano 1968

Saggi e Discorsi

a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2007

Che cosa significa pensare?

a cura di G. Vattimo e U.M. Ugazio, SugarCo, Milano 1978

Il principio di ragione

a cura di F. Volpi, F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1991

L'abbandono

a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1983

Nietzsche

a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994

Ormai solo un Dio ci può salvare

a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987

Segnavia

a cura di F. Volpi, F-W. von Herrmann, Adelphi, Milano 1987

Il trattato di Schelling sull'essenza della libertà umana

a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Guida, Napoli 1994

Seminari

a cura di F. Volpi, trad. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992

Logica. Il problema della verità

traduzione di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986

La questione della cosa

a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989

Oltre la linea

con Ernst Jünger, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1989

ALTRE LETTURE SU HEIDEGGER

Guida a Heidegger

di F. Volpi, Laterza, Bari 2014

Heidegger

di C. Esposito, il Mulino, Bologna 2013

Introduzione a Heidegger

di G. Vattimo, Laterza, Bari 2013

Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile

di C. Esposito, Levante, Bari 2003

Lichtung. Leggere Heidegger

di L. Amoroso, Rosenberg & Selier, Torino 1993

Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura

di A. Fabris, Carocci, Roma 2000

Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger

di C. Esposito, Dedalo, Bari 1984

Heidegger e la metafisica

E. Severino, Adelphi, Milano 1994

Heidegger e Aristotele

di F. Volpi, Laterza, Bari 2010

Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo

Nietzsche e Heidegger

di G. Vattimo, Garzanti, Milano 2001

Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger

di R. Schurmann, trad. di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1995

Heidegger e la metafisica

a cura di M. Ruggenini, Marietti, Torino, 1991

Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl

di F.W. von Hermann, il melangolo, Genova, 1997

Servire l'essere con Heidegger

di U. Regina, Morcelliana, Brescia 1995

L'altro inizio del pensiero.

I «Beiträge zur Philosophie» di Martin Heidegger

di G. Strummiello, Levante, Bari 1995.

Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger

di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2002

HEIDEGGER E I SUOI BIOGRAFI

Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una grande storia d'amore

di E. Ettinger, Garzanti, Milano 2000

Martin Heidegger tra politica e storia

di E. Nolte, Laterza, Roma-Bari 1994

Martin Heidegger: Sentieri biografici

H. Ott, SugarCo, trad. di F. Cassinari, Milano 1990

Heidegger e il suo tempo.

Una biografia filosofica

R. Safranski, tea, Milano 2001

HEIDEGGER E IL NAZIONALSOCIALISMO

Heidegger e il nazismo

di V. Farias, Bollati Boringhieri, Torino 1988

Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia

di E. Faye, L'Asino d'Oro, Roma 2012

HEIDEGGER E IL SUO EPISTOLARIO

H. Arendt M. Heidegger.

Lettere 1925-1975 e altre testimonianze

a cura di U. Ludz e M. Bonola, Einaudi, Torino 2007

Lettere : 1920-1963 - Martin Heidegger, Karl Jaspers

a cura di Walter Biemel e Hans Saner, trad. di A. Iadicicco, Raffaello Cortina, Milano 2009

WEB

<http://www.heidegger-gesellschaft.de>

<http://www.heidegger.uni-wuppertal.de>

<http://www.martin-heidegger.org>

FILM

The Ister di David Barison and Daniel Ross, UK 2004

Only A God Can Save Us di Jeffrey van Davis, USA 2009

Badlands di Terence Malick, USA 1973

The Thin Red Line di Terence Malick, USA 1998

The Tree of Life di Terence Malick, USA 2011

LUOGHI DI INTERESSE

MESSKIRCH:

Nel piccolo paese dove vide la luce il filosofo, nel Baden-Württemberg, la sua casa natale di Kolpingstrasse non esiste più; si può però vedere la canonica adiacente alla chiesa, dove Heidegger trascorse la giovinezza. Nel castello della città è stato allestito un Heidegger-Museum, in cui sono raccolti documenti e manoscritti.

TODTNAUBERG - FORESTA NERA:

è ancora visibile (ma non visitabile) la Hütte, la baita del filosofo, ancora oggi appartenente alla famiglia.