

STEINER
GEORGE

Heidegger

Garzanti

George Steiner

Heidegger

Garzanti



www.garzantilibri.it



facebook.com/Garzanti



[@garzantilibri](https://twitter.com/garzantilibri)

Traduzione dall'inglese tedesco di
Donatella Zazzi

Titolo originale dell'opera:
Heidegger

© George Steiner 1978

ISBN 978-88-11-14161-7

© 2002, Garzanti Libri s.r.l., Milano
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

Prima edizione digitale: 2014

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Presentazione

«La mia attività si è sviluppata soprattutto in tre ambiti. C'è innanzitutto quello delle interpretazioni tragiche dell'uomo e dei suoi rapporti con lo Stato, che ha la sua duplice fonte nella tragedia greca e nell'episodio emblematico della morte di Socrate. Il secondo ambito è costituito da complesso problema della natura e dello sviluppo del linguaggio, e in particolare delle possibilità e delle costrizioni presenti della traduzione sia all'interno della propria lingua che fra le lingue dell'umanità. Infine, nel terzo ambito, ho cercato di analizzare i nessi tra le interpretazioni di opere artistiche, filosofiche e scientifiche da un lato, e il totalitarismo politico del XX secolo dall'altro. Porre queste domande significa ritornare, forse ossessivamente, ai rapporti tra la cultura tedesca e il nazismo, un intreccio in cui la lingua tedesca – che Goethe e Kant, ma anche Hitler hanno usato da maestri – ha giocato un ruolo determinante. In ognuno di questi tre ambiti, ho trovato Heidegger presente in modo massiccio e rivolto a un ulteriore sviluppo della riflessione.» (George Steiner)

George Steiner

(Parigi, 1929) è figura di primo piano nella cultura internazionale. È Fellow del Churchill College a Cambridge ed è stato docente in numerose università tra cui Princeton, Stanford, Chicago, Oxford e Ginevra. Tra i suoi libri, tutti presenti nel catalogo Garzanti, ricordiamo *Tolstoj o Dostoevskij* (1959), *Morte della tragedia* (1961), *Dopo Babele* (1975 e 1992), *Antigoni* (1984), *Vere presenze* (1986), il romanzo breve *Il correttore* (1992), *Nessuna*

passione spenta (1996), l'autobiografia *Errata* (1997), *Linguaggio e silenzio* (nuova edizione 2001), *Heidegger* (2002), *Grammatiche della creazione* (2003), *La lezione dei maestri* (2004, Premio Mondello - Città di Palermo), *Una certa idea di Europa* (2006), *Dieci (possibili) ragioni della tristezza del pensiero* (2007), *I libri che non ho scritto* (2008), *Letture* (2010), *Nel castello di Barbablù* (2011), *La poesia del pensiero* (2012) e *I libri hanno bisogno di noi* (2012).

dedica

Per David, che ha posto domande

omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt

Spinoza, *Etica*, V, 42

Nota del traduttore.

I brani della *Lettera sull'Umanismo* e di *Essere e tempo*, qui riportati in corpo minore, sono stati tratti dalle seguenti traduzioni italiane:

M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?* (con estratti dalla *Lettera sull'Umanismo*), La Nuova Italia, Firenze 1953, pp. 103-104.

M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, passim.

Al posto di una prefazione

Esistono fondati motivi per non azzardare una breve introduzione al pensiero di Martin Heidegger (1889-1976).

Il primo è di ordine materiale. I libri, i saggi e le lezioni che Heidegger pubblicò durante il periodo della sua attività, dal 1912 al 1970, sono di notevole mole. Costituiranno sedici volumi nella prevista edizione completa delle sue opere. E si tratta solo di una parte di un complesso assai più ampio. Si calcola infatti che la *Gesamtausgabe*, l'*opera omnia*, comprenderà cinquantasette volumi. Finora [1978. Per un aggiornamento vedi la bibliografia in fondo al volume, *n.d.r.*] ne sono apparsi solo due: *Logik (Aristoteles)*, le lezioni, cioè, sulla logica aristotelica che Heidegger tenne all'Università di Marburgo nel semestre invernale del 1925-1926, e *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, le lezioni del semestre estivo del 1927 sui problemi fondamentali o «di fondazione» della fenomenologia. Nelle opere complete, costituiranno rispettivamente i volumi ventuno e ventiquattro.

In altre parole, poco meno di un terzo della produzione di Martin Heidegger è attualmente disponibile in forma definitiva. È possibile però accedere alla sua opera principale, il monumentale *Sein und Zeit* del 1927 (*Essere e tempo*, 1953), e ad altri suoi saggi decisivi, come: la monografia del 1929 su *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant e il problema della metafisica*, 1962); *Vom Wesen der Wahrheit* del 1930 (*Dell'essenza della verità*, 1952); il fondamentale saggio *Einführung in die Metaphysik* (*Introduzione alla metafisica*, 1968), basato su un corso di lezioni tenute nel semestre estivo del 1935; oltre a un certo numero dei saggi sul linguaggio, sulla poesia e sulla natura del pensiero, composti a partire dagli anni Trenta sino al 1970 (una scelta dei quali è stata tradotta in inglese da Albert Hofstadter in *Poetry, Language, Thought*, 1971).

Tuttavia, opere che possono essere di analogo rilievo intrinseco, e che sono evidentemente essenziali a una comprensione dello sviluppo del pensiero di Heidegger, non sono ancora state pubblicate. Tra queste ci sono le sue lezioni su Fichte e Schelling, sul concetto di negazione di Hegel, il trattato del 1924 sul concetto di tempo, il testo sul significato del «principio» e dell'originario (*über den Anfang*) che risale al 1941, le lezioni del semestre invernale 1942-1943 su Parmenide, lo studio storico della metafisica da Tommaso d'Aquino a Kant, che Heidegger elaborò per i suoi studenti nel 1926-1927, la trattazione di Leibniz e della logica nell'anno successivo, le analisi del 1946-1948 sull'essenza del nichilismo, le considerazioni sulla «storia dell'Essere» (*Aus der Geschichte des Seyns*, 1939) e altro ancora.

Ciò significa, molto semplicemente, che ogni esposizione del giudizio sul pensiero di Heidegger deve essere, allo stato attuale delle cose, provvisoria. Potrebbe essere precisata o respinta, anche su punti essenziali, una volta pubblicate quelle opere che sono ancora inedite. Ciò vuol dire inoltre che non si può affermare nulla di veramente sicuro almeno rispetto a due dei nodi più controversi nell'analisi complessiva dell'opera di Heidegger: la discussione se vi sia stato o no un mutamento fondamentale o una «svolta» (*Kehre*) tra l'autore di *Essere e tempo* e l'ultimo Heidegger – una svolta che molti interpreti collocano nell'*Introduzione alla metafisica* – e l'ancor più aspra controversia sul coinvolgimento di Heidegger nel nazismo. Privi come siamo dei testi di gran parte dell'insegnamento di Heidegger nella metà degli anni Trenta e anche degli anni Quaranta, possiamo trattare queste due questioni di fondo solo in modo provvisorio. Così, è anche cruciale il problema di precisare che cosa insegnasse il professor Heidegger a Friburgo su Nietzsche e i presocratici durante i corsi universitari del 1940-1944, ma possiamo saperlo soltanto in parte. In breve, la speranza di dire qualcosa di conclusivo o, almeno, di pienamente appropriato sul complesso della presenza e dell'attività di Heidegger è prematura. La *Gesamtausgabe*

non sarà pronta prima della fine degli anni Novanta.

Il secondo motivo riguarda la collocazione dell'opera di Heidegger. La storia del pensiero è piena di dissensi e rivalutazioni. La posizione dei diversi filosofi e scuole filosofiche, infatti, si altera e rimane perennemente in discussione, perché ogni pensiero filosofico ripensa e si crea un precedente, sia per utilizzarne l'autorità che per farne oggetto di confutazione. Ci sono tanti «Platone» quante sono le metafisiche, le epistemologie e le posizioni politiche. (Il Platone di Karl Popper è forse lo stesso di quello di Rousseau o di Gilbert Ryle?) Quanto è vivo o quanto è morto – le due domande non sono, a rigore, esattamente uguali – della scolastica tomista nella logica del XX secolo? Questo vale anche per le letture di Nietzsche, radicalmente opposte, condotte dagli anni Venti sino ai giorni nostri. Ma, in ognuno di questi casi, c'è un ampio consenso almeno rispetto alla statura del pensatore. Sia Popper che Ryle sono d'accordo sulla somma importanza di Platone; ci si può interrogare su quella di Tommaso d'Aquino, ma non sull'acutezza e l'energia del suo argomentare filosofico; e anche quando si tratta di Nietzsche – e qui le polemiche sono spesso irriducibili – la genialità dell'opera, nel bene o nel male, viene data per scontata. Altrimenti perché prendersi la briga di riesaminarla e di esserne in disaccordo?

La situazione di Martin Heidegger è completamente diversa e, per quanto ne so, unica. Molti filosofi direbbero che egli non è affatto un filosofo importante (la *Storia della filosofia occidentale* di Bertrand Russell, un libro divulgativo, ma emblematico, non accenna nemmeno ad Heidegger). Altri filosofi potrebbero concedere che Heidegger sia un tipo di personalità del tutto diversa, un «mistico del linguaggio», un «meta-teologo», un sintomo minaccioso del disordine morale e intellettuale del nostro tempo. Altri ancora sosterebbero che anche una discussione polemica sul caso Heidegger è semplicemente irrilevante: i suoi scritti sono una selva di impenetrabile verbosità; i problemi che pone sono pseudoproblemi; le dottrine che avanza sono, per quanto se ne può capire, o false o grossolane. Cercare di

analizzare l'«ontologia» heideggeriana, lo studio e la teoria della natura dell'essere o dell'esistenza, significa discorrere o parlare di non-senso, non-senso nel significato più drastico del termine. L'influenza che Heidegger esercita su quanti scrutano nel vortice nebuloso della sua retorica è assolutamente disastrosa, sia dal punto di vista filosofico che politico.

L'opinione contraria ritiene che Martin Heidegger sia non solo il più eminente filosofo o critico della metafisica da Immanuel Kant in poi, ma che faccia parte di quel ristretto gruppo di autorevoli pensatori occidentali che include Platone, Aristotele, Cartesio, Leibniz ed Hegel. La saggistica su Heidegger supera attualmente i quattromila titoli. Essa concerne sia i nodi centrali dell'opera di Heidegger – la sua filosofia dell'esistenza e il significato del tempo, la revisione radicale del modello platonico, aristotelico e kantiano di verità e logica, la sua teoria dell'arte, le sue riflessioni sulla tecnologia, il suo modello di linguaggio – sia l'impatto del pensiero heideggeriano su una sconcertante varietà di discipline e di atteggiamenti contemporanei. Esiste una teologia post-heideggeriana, della quale Rudolf Bultmann è solo il primo di una serie ininterrotta di rappresentanti. L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre è, esplicitamente, una traduzione e una critica del linguaggio e delle affermazioni contenute in *Essere e tempo*. Le spiegazioni di Heidegger su Eraclito, Anassimandro, Parmenide, Platone e Aristotele sono entrate ormai, anche se in un modo spesso aspramente contrastato, nella nostra immagine della civiltà e del pensiero greci. Esiste infatti oggi una linguistica heideggeriana o «etimologia e nominalismo metafisici», anche se entrambi sono controversi e non del tutto sviluppati. La scuola «strutturalista» e quella «ermeneutica» di interpretazione testuale (dove «ermeneutica» significa «la comprensione della comprensione», il tentativo di formalizzare e di descrivere dall'interno i modi in cui noi interpretiamo i significati del significato) attingono abbondantemente da Heidegger, in Germania attraverso Gadamer e in Francia attraverso Derrida. Ancora più

sorprendente è il fatto che le dottrine di Heidegger sulla natura del linguaggio e della poesia hanno segnato la teoria letteraria in Germania, in Francia, e negli Stati Uniti, dove l'attuale dibattito sulla «natura di un testo letterario», sulle interazioni dialettiche tra poeta, lettore e linguaggio è direttamente heideggeriano. Esse hanno esercitato una reale influenza sulla pratica effettiva di poeti come René Char e Paul Celan. Solo ora Mallarmé e Heidegger cominciano a essere considerati come le due figure che stanno all'origine dell'attuale autocoscienza linguistica o «riflessività» nella letteratura e nella critica.

Alla morte di Heidegger, il 26 maggio 1976, un certo numero di filosofi francesi affermò che, nell'ambito dello spirito, il nostro sarebbe stato il secolo di Heidegger, come il Seicento era stato il secolo di Cartesio e di Newton. O, come Hannah Arendt, a sua volta pensatrice di rilievo nell'ambito della politica e della storia delle idee, ha detto: Martin Heidegger, attraverso tutta la sensibilità filosofica del XX secolo, è stato «il sovrano segreto del pensiero». (Ritornerei su questa nozione di «segretezza».)

Da che cosa scaturiscono giudizi così radicalmente discordanti? Com'è possibile che siffatti testimoni di intelligenza e onestà arrivino a conclusioni così antitetiche, in base alle quali Heidegger è o un ciarlatano prolisso e un avvelenatore del buonsenso, oppure, al contrario, una personalità di grande intelligenza, un maestro del pensiero le cui opere possono rinnovare la condizione interiore dell'uomo? Cercare una posizione intermedia in un dibattito come questo non è allora una forma particolare, ingannevole di evasione e di abilità? Ripeto ancora una volta che non sembra esserci un altro esempio di discordanza di giudizio così assoluta nell'intero ambito della storia del pensiero occidentale, dopo Socrate.

La spiegazione, unitamente a un terzo buon motivo per non scrivere questo libro, sta, a mio avviso, nello stile espressivo usato da Heidegger. In misura maggiore o minore, ogni scrittore o pensatore di rilievo elabora uno stile personale. In filosofia, il ruolo dello stile è centrale ma anche

ambiguo. In maniera molto approssimativa, si possono distinguere tre approcci fondamentali. Il filosofo può esporre le proprie argomentazioni, ad esempio sulla natura della realtà, sullo stato della coscienza o sull'esistenza degli imperativi morali, nel linguaggio più diretto possibile, nella lingua quotidiana della sua comunità. Questo sarebbe il caso di Cartesio, di Hume e, in un modo particolarmente consapevole, dell'ultimo Wittgenstein. Oppure, può esporre le proprie concezioni in e attraverso un nuovo vocabolario, facendo della composizione o della ri-definizione dei termini e delle forme grammaticali lo strumento specifico della propria dottrina. Per quanto è possibile affermare, esiste una peculiare terminologia aristotelica, essa stessa tradotta e ri-definita nel linguaggio tomista. Per certi aspetti di rilievo, la logica e l'epistemologia hegeliane – questo ramo della filosofia che concerne i modi in cui conosciamo – creano un loro proprio lessico. Questo vale anche, per fare un esempio moderno, nel caso della fenomenologia elaborata dal maestro e predecessore di Heidegger a Friburgo, Edmund Husserl. Esiste poi un terzo approccio. Il filosofo può fare del linguaggio stesso il centro fondamentale o di maggior rilievo della propria ricerca. Può indagare sul significato di quanto viene detto, sui modi attraverso i quali la sintassi genera o forza le possibilità di conoscenza. Può cercare di chiarire, di schematizzare le relazioni – siano esse concordanti o indipendentemente creative – fra le parole e le frasi che noi pronunciamo e la nostra immagine dei fatti esterni e interni dell'esperienza. Egli può quindi ritenere di dover costruire uno specifico «meta-linguaggio» per ottenere un punto di forza nella sua indagine. Questo terzo approccio è stato predominante nella filosofia anglo-americana sin dall'inizio del secolo.

Heidegger, i cui primi scritti riguardano direttamente il lessico e le corrispondenti categorie logiche e ontologiche di Duns Scoto e degli scolastici medievali (questi testi sono raccolti nei *Frühe Schriften*, 1972) si è immerso nella «condizione linguistica» del pensiero e dell'esistenza umani più profondamente di qualsiasi altro filosofo. Ma il suo

approccio a questa condizione è, al tempo stesso, ibrido ed eccentrico. In *Essere e tempo* c'è una deliberata applicazione del discorso comune, non tecnico, che provoca una fatica caratteristica e anche una violenza del sentimento, per arrivare alle radici dell'uomo e del suo esserci nel mondo, attraverso il coagularsi, il condensarsi di parole semplici nei nodi originari della verità. Già in *Essere e tempo*, Heidegger si occupa di etimologie. La parola semplice, la parola del tempo antico servirà, proprio perché contiene (secondo Heidegger) l'energia della percezione umana iniziale. Quindi le parole più vecchie e semplici sono le più ricche di significato. Siamo noi ad aver dimenticato la loro fondamentale incisività e il loro valore di testimonianza esistenziale. Con un'intensa riflessione e con una sorta di impetuosa analisi, sull'etimologia e sulla storia iniziale di una parola, il pensatore può costringerla a restituire il suo formidabile *quantum* di illuminazione e di energia. In *Essere e tempo*, quindi, e da quest'opera in poi, l'apparente semplicità lapidaria di Heidegger, il suo uso di frasi brevi così in contrasto con lo stile della filosofia idealistica tedesca da Kant a Schopenhauer, maschera in realtà un linguaggio radicalmente personale e intenzionalmente rivolto a «trattenere» o persino a «bloccare». Dobbiamo essere rallentati, confusi e fermati nella nostra lettura in modo da poter essere condotti in profondità.

Ma ben presto, questa ricerca etimologica e questo sradicamento di parole tedesche e greche (vedremo che Heidegger assegna a queste due lingue una posizione rigorosamente preminente) diventano molto più di uno strumento. Si trasformano nel procedimento fondamentale della filosofia heideggeriana. Si prende un comune modo di dire, o un brano di Eraclito, di Kant, di Nietzsche. Si estrae da singole sillabe, parole o frasi la loro originaria ricchezza di significato a lungo sepolta o corrosa. Si dimostra come la sepoltura di questo significato abbia alterato e danneggiato il destino del pensiero occidentale e come la sua riscoperta, la restituzione del significato letterale nella sua attiva luminosità possa condurre a una rinascita di possibilità

intellettuali e morali. Inevitabilmente questo scavo nel linguaggio in generale e nel linguaggio dei filosofi precedenti in particolare retroagisce sul modo stesso di esprimersi di Heidegger.

Dalla metà degli anni Trenta in poi, il tedesco heideggeriano diventa una particolarità consapevole, immediatamente riconoscibile. Quando usa parole in un senso che sembra totalmente arbitrario, e quando le unisce forzatamente, Heidegger afferma di ritornare in realtà alle origini del linguaggio, di realizzare l'intenzionalità autentica del discorso umano. Se questa affermazione sia sostenibile o meno, è un punto sul quale dovrò ritornare. Ma l'effetto è certo: un testo heideggeriano è spesso più strano e impenetrabile anche dei più difficili metafisici e mistici dei secoli passati. Nell'ultimo Heidegger, e sotto l'impatto della poesia di Hölderlin, il linguaggio si fa ancora più singolare. Le parole sono ora usate in parte nel senso che si suppone sia il loro originario e radicale, e in parte in un campo di connotazione e metafora che appartiene solo ad Heidegger. Le parole stesse sono quasi sempre «semplici». Ma i significati che Heidegger attribuisce a «divini», «mortali», «cielo» e «terra» (i famosi «quattro» che costituiscono la «quadratura», *Geviert*, dei saggi sul pensiero e la poesia, in *Denken und Dichten*, scritto tra il 1941 e il 1947) sono quasi del tutto personali. Il discorso filosofico di Heidegger diventa quello che i linguisti chiamano un «idioletto», il linguaggio cioè di un individuo. Ma in questo caso l'individuo vuol dare al suo personale stile di comunicazione una portata universale. Heidegger è perfettamente consapevole dell'affronto implicito e del carattere paradossale di questo modo di procedere. Vedremo come lo giustificherà. Ma che si accetti o meno questa giustificazione, il risultato è lo stesso: nessun aspetto del pensiero heideggeriano può essere separato dallo stile della sua prosa.

Per i suoi detrattori questo stile è un abominio, è solo un gergo pomposo e indecifrabile. Inoltre, esso è non solo strumentale al personale coinvolgimento di Heidegger col nazismo, ma è anche sintomatico di quel generale vortice di

pseudoprofondità e di arcaismo che ha contagiato il linguaggio tedesco da Herder a Hitler. Questo è il verdetto che anima la dissezione del linguaggio heideggeriano in *Jargon der Eigentlichkeit*, 1964 (*Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino 1989) di T.W. Adorno, e la maligna parodia dello stile di Heidegger nel romanzo *Hundejahre*, 1963 (*Anni di cani*, Feltrinelli, Milano 1999) di Günter Grass.

Sugli heideggeriani, invece, il linguaggio del maestro esercita un influsso magnetico. Esso affascina letteralmente, e fa sì che la prosa di altri filosofi e persino l'opera dei poeti contemporanei sembrino superficiali. Il gioco di Heidegger sulla vita segreta delle parole, la sua cadenza vibrante, il suo uso della metonimia, in cui attributi concreti rappresentano entità astratte, e segmenti astratti rappresentano o significano un insieme concreto, sembrano diventare al tempo stesso trasparenti e ipnotici, come una profondità vista attraverso un fascio di luce o l'acqua illuminata. La principale opera di Sartre, *L'Être et le néant*, 1943 (*L'Essere e il nulla*, 1958), riflette questa fascinazione. Essa cerca di tradurre o, piuttosto, di modulare in francese l'opaca forza del tedesco heideggeriano. Attualmente, la scuola francese di psicoanalisi, diretta da Jacques Lacan, e la scuola francese di semiotica, condotta da Jacques Derrida, stanno cercando di raggiungere nella loro lingua l'immersione etimologica di Heidegger. La poesia di Celan è attraversata dai neologismi e dalla composizione di parole caratteristici di Heidegger.

Non è il mio compito principale quello di assumere una posizione *pro* o *contro* Heidegger: il problema suscita maggiore perplessità e difficoltà. È un fatto che molte persone di madrelingua tedesca, anche se in possesso di una discreta cultura filosofica, trovano molto di incomprensibile in Heidegger. Non possono, letteralmente, cogliere che cosa Heidegger stia dicendo e se, in effetti, stia realmente dicendo qualcosa. Il tentativo, che dovrò pur compiere, di riformulare in un'altra lingua buona parte dei concetti-chiave e delle formulazioni di Heidegger non è assolutamente plausibile: è evidente che Heidegger stesso l'avrebbe considerata un'impresa donchisottesca e

indesiderabile. Ha lodato i risultati ottenuti dai suoi traduttori di *Essere e tempo*, ma ha considerato gli sforzi compiuti per tradurre altre sue opere, e in particolare gli ultimi testi, in qualunque altra lingua come un lavoro ampiamente inutile. Tanto profonda era l'adesione del significato alla lingua tedesca e al suo passato. Ma il centro della difficoltà non sta nemmeno qui.

Non sono convinto che Martin Heidegger volesse essere «capito» nel significato comune del termine, che desiderasse cioè una comprensione tale da comportare la possibilità di rispondere le sue concezioni attraverso una parafrasi più o meno fedele. Un antico epigramma su Eraclito, che costituisce per tanti versi il modello di Heidegger, ammonisce così il lettore: «Non avere troppa fretta di arrivare alla fine del libro di Eraclito di Efeso; aspro è il sentiero per questo viaggio. Ci sono oscurità e tenebre senza luce. Ma se hai un inizio come guida, il sentiero splende più luminoso della luce del sole». L'iniziazione non significa comprensione nel senso comune del termine. Heidegger ritiene che la propria ontologia, la propria poetica di pensiero siano tali da non poter essere, alla fine, riconciliate col modo di raziocinare e con l'argomentazione lineare che hanno dominato la conoscenza ufficiale dell'Occidente, dopo Platone. «Capire» Heidegger significa accettare di entrare in un altro ordine o dimensione del significato e dell'essere. Se lo cogliessimo con prontezza, e fossimo in grado di comunicare la sua intenzione con altre parole, avremmo già superato d'un balzo la metafisica dell'Occidente. (Cercherò in seguito di chiarire che cosa Heidegger intenda con queste parole.) Non avremmo più - in senso forte - alcun bisogno di Heidegger. Non è la «comprensione» che il discorso heideggeriano sollecita in primo luogo, ma un «provare», un accettare ciò che sentiamo estraneo. Ci viene chiesto di sospendere in noi stessi le convenzioni della logica comune e di una grammatica non analizzata per «metterci in ascolto», per «porci nella luce di» - tutte queste sono nozioni heideggeriane essenziali - nelle vicinanze di verità elementari e di possibilità d'intendimento rimaste a lungo

sepolte sotto la crosta gelata del parlare consueto, analiticamente credibile.

Anche se posta in un modo così grossolano, la richiesta di Heidegger sembra essere una sorta di costrizione mistica. Posso ancora testimoniare che molto di Heidegger può «essere capito» sebbene in modi che non sono immediatamente identificabili con quelli usuali della comprensione e della «ri-esponibilità» (già, e questo è uno dei corni del dilemma, ci troviamo a cercare nuove parole). Questi modi sono paragonabili alla nostra comprensione graduale o capacità di «sentire» la grande poesia: anche qui la parafrasi o la disamina analitica sono prive di senso. E sono paragonabili anche, forse in modo cruciale, a quelli attraverso cui cogliamo e facciamo nostri i significati della musica. Ma anche senza illudersi su questi modi di ricezione e introiezione, questi non potranno tradursi in altri termini della propria lingua, né, *a fortiori*, in quelli di un'altra lingua. Scrivere in tedesco sul tedesco di Heidegger è abbastanza arduo. Farlo in un'altra lingua, per sua natura ostile a certi livelli di astrusità e di astrazione metaforica, è quasi impossibile. La filosofia del linguaggio e il linguaggio della filosofia si trovano nella migliore delle ipotesi in una situazione paradossale, per il fatto che cercano di saltar «fuori» e di andare al di là dell'ombra stessa di chi parla. Questo salto costituisce uno dei metodi e degli obiettivi essenziali di Heidegger (egli stesso lo definisce «il superamento della metafisica»). Ma come Plotino (a sua volta non un filosofo nel senso comune del termine) Heidegger opera nella zona d'ombra che intercorre tra il discorso razionale e «qualcosa d'altro». È quasi una contraddizione aspettarsi una chiarezza aurorale.

Numerosi avversari, non solo Adorno e Günter Grass, mettono in relazione il «disastro» dello stile di Heidegger con quello della sua posizione politica. Questa è la nostra quarta questione cruciale. Il *dossier* sulle prese di posizione e sulle attività di Heidegger nel 1933-1934 è voluminoso. Ma a dispetto o a causa di un autentico turbinio di accuse e apologie da parte di critici e sostenitori, è assai difficile

accostarsi ai fatti. Quale fu, ad esempio, il comportamento di Heidegger nei confronti del suo antico maestro e protettore, il «non-ariano» Husserl? Non sono nemmeno sicuro, inoltre, che siano state poste le domande essenziali. Quali sono le connessioni, se vi sono, tra le teorie e il linguaggio di *Essere e tempo* e quelli del nazionalsocialismo? E quale spiegazione può essere data che chiarisca il totale rifiuto di Heidegger, *dopo il 1945*, di dire qualcosa di limpido o almeno di intelligibile sia sul suo passato personale sotto il nazismo sia sull'olocausto generale? È possibile però che non sia ancora questo il momento adatto per formulare simili domande in modo stringente e rigoroso. Siamo al tempo stesso troppo vicini e troppo lontani. La barbarie nazista e le sue conseguenze continuano a influenzare la nostra coscienza e il nostro quadro di riferimento. Questa sopravvivenza è, o dovrebbe essere, tanto vivida da rendere l'imparzialità un'indecenza. D'altra parte, per molti di coloro che ne hanno avuta un'esperienza diretta, l'ambiente, i dettagli, il «vissuto» e la sensibilità nell'era del nazionalsocialismo sembrano già remoti o sottratti a un ricordo preciso. Diventa allora quasi impossibile ricostruire con sufficiente attendibilità l'intenzione psicologica, le circostanze materiali di questo o di quell'episodio della condotta di Heidegger a Friburgo nei mesi successivi alla presa del potere da parte di Hitler e durante gli anni della guerra. Eppure un tentativo di ricostruzione è inevitabile anche in un ritratto sommario dell'uomo e delle sue opere.

Questi ostacoli oggettivi sono abbastanza imbarazzanti. Ma devo aggiungere un rilievo più personale. Io non sono un filosofo di professione. Non è affatto chiaro che cosa si intenda con questa definizione, e Heidegger stesso l'avrebbe rifiutata. Ma possiamo prenderla come se stesse a indicare qualcuno la cui disciplina di attività e/o di insegnamento viene riconosciuta come professionale dai colleghi e studenti del settore, dai direttori delle riviste filosofiche importanti, e, nella misura in cui ne prende atto, dalla comunità delle persone colte in generale. Sappiamo così, almeno a grandi linee, che cosa si intenda con l'asserzione che J.L. Austin era

«un filosofo di professione» a differenza di Camus, anche se molti dei suoi scritti hanno un aperto contenuto e interesse filosofico. Il mio campo è quello dello studio del linguaggio e delle sue relazioni con la letteratura da un lato e con la storia delle idee dall'altro. Due termini tedeschi coprono, più o meno, quest'ambito: *Sprachphilosoph* e *Kulturrkritiker*. Ciò significa che vi sono parti rilevanti dell'opera di Heidegger, come la sua interpretazione della logica aristotelica e dell'epistemologia kantiana, i suoi primi scontri con neokantiani tedeschi come Cassirer, o gli aspetti tecnici di *Vom Wesen des Grundes* (1929) (*Dell'essenza del fondamento*, 1952), che vanno al di là della mia reale competenza. Vi dovrò comunque accennare per completare una parte o l'altra del quadro generale. E poiché io non sono un filosofo di professione, e ne conosco almeno uno di rilievo che ha abbandonato la sua intenzione di scrivere questo libro, sarò vulnerabile, qualunque cosa possa dire sulla statura di Heidegger e sulla collocazione della sua opera nell'ambito della filosofia, così come viene attualmente intesa e insegnata.

Dati questi ostacoli esterni e la mia personale inadeguatezza, perché cercare di scrivere questo saggio? Ancora una volta, devo rispondere in termini personali. Per molti anni la mia attività si è sviluppata soprattutto in tre ambiti. Il primo è quello delle interpretazioni tragiche dell'uomo e dei suoi rapporti con lo stato, che ha la sua duplice fonte nella tragedia greca e nell'episodio emblematico della morte di Socrate. Il secondo ambito è costituito dal complesso problema della natura e dello sviluppo del linguaggio, e in particolare delle possibilità e delle costrizioni presenti nella traduzione sia all'interno della propria lingua sia fra le lingue dell'umanità (il mistero della comprensione imperfetta o immediata). Infine, nel terzo ambito, ho cercato di analizzare i nessi tra le interpretazioni di opere artistiche, filosofiche e scientifiche da un lato, e il totalitarismo politico del XX secolo dall'altro. Porre queste domande significa ritornare, forse ossessivamente, ai rapporti tra la cultura tedesca e il nazismo, un intreccio in

cui la lingua tedesca – che Goethe e Kant, ma anche Hitler hanno usato da maestri – ha giocato un ruolo determinante.

In ognuno di questi tre ambiti, ho trovato Heidegger presente in modo massiccio e rivolto a un ulteriore sviluppo della riflessione. Il suo interesse per le radici del pensiero greco e per la visione tragica di Sofocle è centrale. Sul linguaggio umano ha detto cose così radicali, così universalmente provocatorie nelle loro implicazioni, come nessun altro aveva fatto da Platone in poi. I suoi atti e i suoi silenzi rispetto al nazismo, la sua immanenza, nel senso letterale del termine, sul destino del linguaggio tedesco prima, durante e dopo gli anni della finale disumanità, fanno di Heidegger la pietra di paragone per una «politica della parola». Mi sono quindi sentito in dovere di entrare nel mondo del discorso di Heidegger, per cercare di seguire gli *Holzwege*, i «sentieri interrotti» o «sentieri del bosco» che, per usare una sua costante similitudine, ci possono condurre verso la *Lichtung*, la «radura» della nostra esistenza. Ho tentato, spesso dissentendo, di leggere Platone, Sofocle, Hölderlin – il poeta dei poeti, come Heidegger lo chiama – attraverso le luci e le ombre dei commenti di Heidegger. E sono arrivato a persuadermi che l'uso e l'analisi compiuta da Heidegger sulla frase tipica del pietismo del XVII secolo *Denken ist Danken*, «pensare è render grazie», sia indispensabile se vogliamo comportarci come persone chiare e morali. La stessa figura di Martin Heidegger rende questa convinzione al tempo stesso più insistente e paradossale.

Questi interessi precisano i limiti della mia trattazione. Non si tratta di una biografia, se non per un'oscura necessità. Heidegger nacque il 26 settembre 1889, a Messkirch, nella regione della Foresta Nera del Baden-Württemberg. E sempre a Messkirch morì ottantasei anni dopo. Suo padre era sagrestano della chiesa cattolica e i primi anni della vita di Heidegger furono impregnati di cattolicesimo. Proprio da un ecclesiastico ricevette ancora adolescente il libro che avrebbe avviato e delineato largamente la sua storia intellettuale: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Sui molteplici

significati dell'essere secondo Aristotele, Vita e Pensiero, Milano 1995) pubblicato nel 1862 dal pensatore cattolico Franz Brentano. Heidegger studiò a Friburgo con Heinrich Rickert, un neokantiano, e con Husserl, l'iniziatore della fenomenologia moderna. Laureatosi nel 1914, venne riformato dal servizio militare attivo per motivi di salute e conseguì la sua *Habilitation* (il titolo necessario per insegnare in un'università tedesca) con una tesi sulla dottrina delle categorie di Duns Scoto (1916). Il suo insegnamento era già cominciato a Friburgo nel semestre invernale del 1915. Dal 1920 al 1923, Heidegger fu assistente di Husserl a Friburgo, un incarico che, nella consuetudine accademica tedesca, implica sia una stretta affinità personale e ideologica sia la prospettiva della successione. Dopo un periodo di insegnamento presso l'Università di Marburgo (1923-1928) Heidegger successe infatti a Husserl sulla sua cattedra di filosofia a Friburgo. La sua lezione inaugurale fu la famosa *Was ist Metaphysik?* (*Che cos'è la metafisica?*, 1936) pubblicata per la prima volta nel 1929. Heidegger insegnò a Friburgo fino al novembre del 1944. Le autorità alleate lo sospesero da ogni attività di insegnamento per il periodo 1945-1951. Il professor Heidegger andò in pensione nel 1959. Durante gli ultimi anni della sua attività accademica, Heidegger trascorse sempre più tempo a Todtnauberg, un rifugio nella Foresta Nera, il cui nome evocativo e la cui solitudine dovevano diventare sinonimi sia del carattere della vita privata di Heidegger, rigorosamente chiusa, sia delle immagini della foresta presenti nei suoi scritti.

Heidegger ha viaggiato molto raramente: a Davos, nel 1929, perché vi fu la famosa polemica con Ernst Cassirer su Kant e sull'idealismo; si recò due o tre volte in Provenza, dove, nel 1955 e di nuovo nel 1968, discepoli e amici come il poeta René Char e il pittore George Braque avevano organizzato dei seminari informali; infine visitò la Grecia. Come la vita di Kant, sulla quale per certi aspetti deve aver modellato la propria, quella di Heidegger, col suo radicamento in un solo luogo, col suo quasi totale rifiuto,

certamente dopo il febbraio del 1934, di qualunque avvenimento o contingenza esteriori, pone ed esemplifica il caso assai raro, e invero sconvolgente, di una esistenza umana interamente assorbita dalla speculazione astratta. A che cosa assomiglia una vita svolta continuamente nell'esercizio della riflessione esoterica? Questa domanda non può non presentarsi alla mente se si valuta la concretezza, la densità esistenziale che Heidegger attribuisce a *das Denken* e ai suoi derivati, *das Andenken*, *das Durchdenken*, *das Bedenken* («memorare», «pensare sino in fondo», «pensare su, verso, in nome di») che riempiono il suo vocabolario. Ma un punto è chiaro: nella biografia di Heidegger le date che hanno importanza sono quelle delle lezioni e dei seminari che egli tenne a Friburgo e a Marburgo. Queste sono state elencate in ordine cronologico in una appendice del preziosissimo *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 1963, di William J. Richardson. Poche vite sono state in modo così intransigente il guscio di un insegnamento.

Di questo insegnamento, mi propongo di scegliere alcuni temi e momenti fondamentali. Molto dovrà essere tralasciato, comprese alcune opere di grande rilievo come gli articoli raccolti in *Identität und Differenz*, 1957 (*Identità e differenza*, 1966) o il *Nietzsche* in due volumi del 1961, un commento stranamente accademico, mentre le sue argomentazioni più originali, e più incisive, sono presenti in altri testi. Inoltre tratterò solo di sfuggita la *vexata quaestio* della derivazione o della deviazione rispetto alla fenomenologia ortodossa di Husserl. Su questo punto, lo stesso Husserl rimase incerto. E anche quando esaminerò in modo stringente un saggio, una lezione o una sezione di *Essere e tempo*, alcuni aspetti significativi potranno venire trascurati.

Ma ciò non comporterà una mutilazione, come potrebbe avvenire con altri pensatori o costruzioni filosofiche. Nella sua essenza, infatti, la totalità dell'argomentazione di Martin Heidegger si basa su un'unica questione: ciò che egli chiama «l'essere dell'Essere». Il processo di meditazione è un

movimento che si avvolge a spirale e che conduce sempre a quest'unico centro. Come vedremo, è possibile dimostrare che ognuna delle affermazioni heideggeriane racchiude, spesso in modo esplicito, e grazie al loro lessico singolare, l'intera dottrina dell'esistenza di Heidegger. È quindi possibile arrivare al cuore del problema anche in uno studio introduttivo che intenda solo chiedersi: *Come dev'essere letta una pagina di Heidegger, quali ordini di significato ne possono essere desunti?* Lo stesso Heidegger insiste sul fatto che questa è l'unica domanda che conti. Afferma, in quella che diventa una litania, che non è mai il fine che conta, ma solo il viaggio che si deve compiere, e persino il primo piccolo passo di questo viaggio. Molti dei suoi titoli richiamano l'andare: *Holzwege, Wegmarken, Unterwegs zur Sprache, Der Feldweg* («sentieri interrotti», «segnavia», «in cammino verso il linguaggio», «sentiero di campagna»). È stato un viandante instancabile in luoghi privi di luce. Vediamo sin dove possiamo seguirlo, o desideriamo farlo.

1. *Alcuni termini fondamentali*

«*Was ist das – die Philosophie?*»: fu questa la domanda posta da Heidegger in una conferenza tenuta in Francia nell'agosto del 1955. La versione in lingua inglese di questa conferenza, di W. Kluback e J.T. Wilde (1958), fu pubblicata col testo a fronte. Così dovrebbe essere per tutte le opere di Heidegger, poiché il ricorso al lessico particolare e alla struttura grammaticale dell'originale è virtualmente indispensabile.

L'interrogativo iniziale è, naturalmente, tradizionale in filosofia e riporta alla dialettica socratica. Ma la domanda di Heidegger non suona «*Che cos'è la filosofia?*», come avviene nella traduzione. La sua espressione reale è deliberatamente debole e carente. Pone un problema su due versanti. L'accento cade tanto su *ist* e su *das* che su *Philosophie*. Prima di nominare l'oggetto dell'indagine («la filosofia»), Heidegger rende salienti e problematici i processi di predicazione e di oggettivazione. Egli dichiara – e questa dichiarazione è al tempo stesso l'origine e il nucleo di tutto il suo pensiero – che *ist*, il postulato dell'esistenza, è preliminare e fondamentale rispetto a ogni questione dotata di senso, e suggerisce che *das*, il *quid est*, la «quiddità», come avrebbero detto gli scolastici, a cui questo, come invero ogni altro interrogativo serio si rivolge, è un postulato profondamente complesso. Un simile postulato può essere inevitabile, ma non può essere invocato senza un'attenta analisi. Inoltre, separando *die Philosophie*, inserendo uno iato e una pausa tra la forma più generale dell'interrogativo ontologico (cioè, «che cosa è questo o quello o qualcosa?») e l'oggetto di cui realmente si tratta, Heidegger ottiene un duplice effetto penetrante. Egli fa del concetto di «filosofia», di cui avremmo potuto vantare una padronanza quotidiana e sicura, qualcosa di strano e di distante; lo rende inoltre

dipendente, subordinato al problema e al concetto più incalzante di «esseità» e di «quiddità». Quindi una traduzione più esaustiva di questa domanda, potrebbe suonare: «Che cos'è chiedere – che cos'è questa cosa, la filosofia?».

È nostro compito, afferma inizialmente Heidegger, impostare la discussione nel modo giusto, collocarla «su *un* sentiero». L'articolo indefinito è rivolto a sottolineare il postulato che questo sentiero è soltanto uno fra molti e che non c'è nessuna garanzia *a priori* che ci conduca alla nostra meta. Fa parte della costante strategia di Heidegger mostrare che la nozione stessa di procedere verso qualcosa non soltanto precede il raggiungimento di qualunque fine ci siamo proposti, ma, come vedremo, in un certo senso equivale a questo fine per dignità e significato. Tuttavia, benché il sentiero scelto sia uno dei tanti, deve trovarsi all'interno del bosco; deve darci la garanzia «che ci stiamo muovendo all'interno della filosofia, non al di fuori o attorno a essa». Questa precisazione è consequenziale, implica infatti il famoso dilemma del «circolo ermeneutico»: noi tentiamo di definire una cosa attraverso l'uso di attributi che già presuppongono una definizione. E implica inoltre che vi siano altri sentieri che portano *fuori* dal bosco e quindi *deviano* (ad esempio, la storia della filosofia, l'analisi delle argomentazioni filosofiche come manifestazione ideologica di forze economico-sociali, la concezione della filosofia come premessa allegorica alle scienze esatte e così via). *Un* sentiero, dice Heidegger, non *qualunque* sentiero.

I sentieri comuni sono quelli che cominciano con una definizione, anche se e specialmente quando questa definizione viene successivamente eliminata o radicalmente raffinata (come nel metodo socratico). Heidegger propone: la filosofia è non soltanto qualcosa di razionale, «ma è l'autentica custode della ragione». Per «ragione» non usa la parola *Vernunft*, ma *ratio*, il termine latino con le sue sfumature aristoteliche. «Custode» è *Verwalterin*, una parola che implica delle risonanze, cruciali per Heidegger, di «amministrazione fiduciaria», di attiva «tutela» di beni

ereditati. Anche una riflessione superficiale, tuttavia, mostra che questo sentiero non conduce da nessuna parte. Introducendo il concetto di «ragione» o di «razionalità», abbiamo semplicemente sostituito un'incognita a un'altra. Il *Weg* heideggeriano, il sentiero del boscaiolo, è del tutto diverso. «E solo perché è il più alla portata di mano che è difficile trovarlo.» (Heidegger ne fa tesoro, e ritorna instancabile al paradosso della prossimità, a questa scoperta che è sia socratica che fenomenologica, per cui le più alte densità di significato risiedono nell'immediato, nel più ovviamente «alla portata di mano».) Stiamo chiedendo: «Che cos'è questa quiddità – che noi chiamiamo filosofia?». Stiamo chiedendo a una *parola* di svelarsi. E come potrà esserci svelamento se non ascoltiamo attentamente, se cerchiamo di imporre all'oggetto della nostra indagine qualche pregiudiziale e precostituita formula analitica? Se ascoltiamo «la parola “filosofia” venirci incontro dalla sua origine, suona così: *philosophia*. Ora la parola “filosofia” parla greco. La parola, in quanto parola greca, è un sentiero».

Abbiamo qui davanti *la* più caratteristica e discussa regola del metodo heideggeriano: l'argomentare da e attraverso l'etimologia. I suoi molteplici usi e la giustificazione avanzata da Heidegger ci assilleranno per tutto questo libro. Ma quello che bisogna sin d'ora mettere in rilievo è l'obiettivo creativo e probatorio dello stratagemma di Heidegger. «*Das Wort Philosophie spricht jetzt griechisch.*» Ciò significa, letteralmente, che *la parola stessa*, se l'ascoltiamo correttamente, *parla greco*. Non siamo *noi* a usare una parola che per caso deriva dal lessico greco classico. La potenza e la forza dell'affermazione risiedono *dentro* la parola *philosophia* (che Heidegger non traslittera ma consegna alla pagina nei suoi caratteri greci). È il *linguaggio che parla*, e non, o almeno non originariamente, l'uomo. Questo è di nuovo un postulato fondamentale di Heidegger sul quale dovrò tornare. E che cosa ci dice la parola? «La parola *philosophia* ci dice che la filosofia è qualcosa che, innanzi tutto, definisce l'esistenza del mondo greco. Non solo: *philosophia* definisce anche la caratteristica

fondamentale più intima della nostra storia europea-occidentale.» («La caratteristica fondamentale più intima» è un semplice tentativo di tradurre *Grundzug*. In tedesco, e più in particolare nel tedesco heideggeriano, *Grund* prefigura, con intensità, concrete, ma anche numinose stirpi di radicamento, di antiche origini e provenienza terrene.) *Philosophia* è, quindi, la fondazione e la spinta modellatrice della storia occidentale. E poiché solo il greco per la sua natura e articolazione può darle significato autentico ed esistenza continua, la filosofia domanda a coloro che vogliono apprenderla, a coloro il cui «sentiero di domande» è realmente interiore e disinteressato, di ri-pensare a tutto l'insieme delle sue implicazioni, come queste venivano esperite e pronunciate dai greci. (Lascio da parte, a questo punto, l'ovvia obiezione sulla possibilità di questo ri-pensamento, e sul fatto che la riflessione sull'etimologia, per quanto analitica, possa risalire a ritroso nel tempo e scoprire le fonti originarie. Vogliamo prima di tutto vedere come Heidegger conduce la sua argomentazione.)

Non solo «filosofia» è greco: lo è «anche il *come* poniamo la questione, il modo in cui, ogni giorno, interroghiamo la questione». Perché chiedere «che cos'è questo?» è chiedere «*ti-estin?*», una domanda i cui termini costituiscono il seme e l'articolazione dinamica del pensiero greco (e quindi di tutto il successivo pensiero occidentale). I significati attribuiti al «che cosa» varieranno sia tra Platone e Aristotele sia tra Kant ed Hegel. L'idea platonica non è la «sostanza» aristotelica o la kantiana «cosa in sé». Ma la domanda fondamentale e la forma verbale della domanda, che per Heidegger sono completamente fuse, sono greche. Nell'interrogarsi sull'«esseità» e la «quiddità», nel riferire questo interrogare alla «filosofia», «siamo risospinti indietro in modo peculiare» alla fonte greca. Siamo «ri-cuperati a e da questa non solo appena proferiamo le parole della domanda “Che cos'è la filosofia?” ma anche quando riflettiamo sul suo significato». In tedesco, «origine», «fonte» può essere *Herkunft*, letteralmente il luogo da cui veniamo, la «provenienza del nostro andare». I termini di Heidegger,

zurückgerufen e *re-klamiert*, possiedono una incisività quasi fisica. C'è un «ri-chiamo», un essere «risospinti» al luogo del nostro principio e della nostra fondazione. È il luogo del linguaggio e del pensiero greci, o, più esattamente, del «linguaggio-pensiero». Né siamo «ri-chiamati» da qualunque domanda poniamo: «è la domanda sulla nostra realtà e sul nostro essere europeo-occidentale», sul nostro *Dasein*, che, come vedremo, è il termine fondamentale di Heidegger. Se, quindi, «penetriamo nel significato totale e originale della domanda "Che cos'è la filosofia?" allora questa, attraverso la sua origine storica, ha trovato una direzione nel futuro storico. Abbiamo trovato un sentiero. La domanda stessa è un sentiero. Conduce dall'Esserci del mondo greco [*von dem Dasein des Griechentums*] sino a noi, anzi, al di là di noi. Stiamo andando – se persistiamo in questa domanda – su un sentiero chiaramente indicato». Dove ci conduce?

A prima vista, potrebbe sembrare a una mera circolarità. Le domande – e anche questo è un postulato heideggeriano – sono degne di essere poste su ciò che è degno di essere interrogato, su ciò «che si può interrogare in un senso che non implichi la garanzia di una risposta, ma almeno quella di un responso informativo». Ma per sapere se la filosofia «è divenuta degna di domanda» dobbiamo prima sapere, a un grado più o meno elevato, che cos'è la filosofia (un consueto trabocchetto socratico). Heidegger non ha paura di questa circolarità ermeneutica. Se la trattiamo in modo rigoroso, può diventare una spirale che si avvolge verso l'interno. Ancora una volta, la chiave è il linguaggio:

Se adesso e in seguito prestiamo ascolto alle parole della lingua greca, ci muoviamo in un ambito chiaro ed elevato. A poco a poco si paleserà al nostro pensiero che la lingua greca non è una pura e semplice lingua come le altre lingue europee a noi note. Essa, ed essa solo, è *logos*... nella lingua greca ciò che è detto è nello stesso tempo, ed in modo eminente, ciò che è chiamato (nominato). Se ascoltiamo una parola greca con orecchio greco, seguiamo il suo *legein* (il suo dire), la sua diretta, immediata presentazione di ciò che dice. Ci presenta ciò che ci sta immediatamente davanti. Attraverso la parola greca che viene pronunciata ci troviamo in presenza direttamente

della cosa stessa, e non prima in presenza di una mera parola-segno.

In quale modo questa asserzione non faccia altro che riprodurre le allegorie della lingua originale di Adamo e dell'ebraico, così come la troviamo nelle dottrine qabalistiche e pietistiche, e quali mezzi vi possano essere per verificare le affermazioni di Heidegger, sono domande legittime e veramente urgenti. Vogliamo tuttavia sapere adesso dove ci sta portando questo «realismo etimologizzante».

La risposta è: ancora ad altre etimologie che i critici di Heidegger ritengono assolutamente arbitrarie. (Anche se in ultima analisi dovessero dimostrarsi tali, è rilevante il fatto che scaturiscano dallo slancio concentrato dei precedenti scritti di Heidegger, e che il lessico di Heidegger sia, salvo alcune eccezioni, internamente coerente.) La parola *philosophos* «fu presumibilmente coniata da Eraclito» per il quale non c'era ancora una cosa come la «filosofia». Significava «colui che ama il *sophon*». Ma, in questo contesto, specifica Heidegger, *philein*, «amare», ha quel particolare senso eracliteo che troviamo anche in *homologeîn*: «*so sprechen wie der Lógos spricht, d.h. dem Lógos entsprechen*». Cerchiamo di tradurre questa «traduzione»: «parlare come parla il logos, che è in sé stesso il nucleo vivente, l'è del discorso; corrispondere al logos rispondendo a lui, essendone l'eco e autentica contro-affermazione» (tutte queste figure di reciprocità sono attive nel prefisso *en* di *entsprechen*). «Che un essere si unisca reciprocamente con un altro, che entrambi siano originariamente uniti l'un l'altro, perché sono disposti l'uno verso l'altro [*zueinander verfügt sind*]: questa *harmonia* è il tratto distintivo del *philein*, dell'«amare» in senso eracliteo. E che dire di *sophon*? Secondo la concezione di Eraclito, dice Heidegger, *sophon* tende a, rende manifesta l'intuizione che «Uno è tutto» (*Panta ta onta*). Questa intuizione è fondata e rende sommamente esplicito il fatto che «ogni ente è nell'Essere. Per esprimerlo in modo ancora più preciso, l'ente è l'Essere». La traduzione qui è chiara, ma la

proposizione è così fondamentale che dovremmo lasciarla nell'originale: «*Alles Seiende ist im Sein; das Sein ist das Seiende*».

Anche chi è informato su Heidegger solo in modo superficiale, o per mezzo di una voce enciclopedica, sa che queste due affermazioni, che sono in realtà identiche e indivisibili, costituiscono l'essenza della dottrina di Heidegger. *Das Seiende*, «l'ente», e *das Sein* «l'Essere» costituiscono l'esclusivo e irremovibile oggetto della meditazione e del discorso di Martin Heidegger per tutta la sua vita. Che cosa «significano» (e lasciamo da parte, per ora, il problema fondamentale di sapere se «significato» sia la categoria più adeguata al loro spirito e alla loro funzione); perché usiamo la minuscola nella nostra traduzione per *das Seiende* e la maiuscola per *das Sein*, contrapponendo così «l'ente», l'esistente, all'«Essere», l'«esseità» dell'esistenza; sarebbe possibile mettere al loro posto qualunque altro concetto o insieme di concetti? Queste sono le domande, questa è la *sola* domanda cui ogni lettore di Heidegger deve indirizzarsi. Spero di farlo passo dopo passo. Tutto quanto sappiamo per il momento è che l'interrogativo *Was ist das - die Philosophie?*, e l'insistenza di Heidegger sul fatto che il problema inerisce alla nostra comprensione di alcune parole e direzioni del pensiero greco ci hanno condotto al nucleo del mondo heideggeriano.

Ancor prima che il sentiero abbia veramente cominciato a rivelarsi a noi, siamo stati spinti al centro. Ci troviamo sulla *Lichtung* o radura nella parte più interna del bosco. È forse successo perché abbiamo esaminato una conferenza che in qualche modo riassumeva l'ultimo periodo di Heidegger? Ciò potrebbe spiegare la perentoria precisione dell'argomentazione e della definizione, ma non la sostanza dell'argomento stesso. L'«Essere» e l'«ente» sono i cardini, il centro della «oscurità illuminata» cui ogni sentiero conduce, qualunque sia il suo punto di partenza sull'ampia circonferenza dell'opera di Heidegger.

Heidegger continua:

Ogni ente è nell'Essere. Ascoltare una cosa come questa suona triviale al nostro orecchio, se non, addirittura, oltraggioso, perché nessuno ha bisogno di preoccuparsi del fatto che l'ente appartiene all'Essere. Tutti sanno che l'ente è ciò che è. Che cos'altro rimane all'ente se non essere? Eppure, proprio questo fatto, che l'ente è raccolto nell'Essere, che con l'apparire dell'Essere appare l'ente, meravigliò i greci, loro per primi, e solo loro.

Queste affermazioni definiscono la dottrina dell'esistenza di Heidegger e il suo atteggiamento metodologico, che è di radicale stupore. Il fatto dell'esistenza, dell'ente nell'Essere, stupisce Heidegger in modo sconfinato. Ma queste frasi conducono anche verso quello che la filosofia compie: «La filosofia cerca che cos'è l'ente, in quanto è. La filosofia è *en route* verso l'Essere degli enti, cioè verso l'ente rispetto all'Essere».

Lasciatemi tentare una rozza e preliminare riaffermazione, che circoscrive il campo. È compito unico e specifico della filosofia, sotto questo aspetto sempre collegata alle sue origini greche, essere incessantemente stupita e centrata sul fatto che tutte le cose *sono*, che c'è un attributo delle cose universale e totalmente determinante: la loro esistenza. Questo stupore e la meditazione che implica – ciò che Heidegger chiamerà «il pensiero dell'Essere», «il tentativo di pensare l'Essere» conduce la filosofia verso la domanda su *cosa* è ciò che è, su qual è l'elemento insito in tutti gli esistenti, su cosa costituisce l'«entità» (in quanto opposta, nella prima e ovvia alternativa, al «non-essere» o a particolari esistenziali come la «rossità», l'«ampiezza», la «funzione», e così via).

Socrate e Platone furono i primi a «incamminarsi nella filosofia». Furono, cioè, i primi a porre il problema dell'esistenza in modo analitico-razionale. La loro fu una grande realizzazione, afferma Heidegger, ma (e qui segue un paradosso di Nietzsche) fu anche un sintomo di declino. Anassimandro, Eraclito e Parmenide non ebbero bisogno di essere filosofi. Erano «pensatori» (*Denker*), uomini colti dal radicale stupore (*thaumazein*) di fronte all'Essere.

Appartenevano a una dimensione o esperienza di pensiero originaria, e quindi «più autentica», in cui l'esseità era immediatamente presente al linguaggio, al *logos*. Cosa significhi esperire e dire l'ente in questo modo originario e «pieno di pensiero», è qualcosa che Heidegger si sforza di spiegare, illustrare, e soprattutto «agire» nei suoi ultimi scritti.

Per Platone, l'Essere degli enti risiede in eterne, immutabili matrici di forma perfetta o «Idee»; per Aristotele in ciò che egli chiama *energeia*, la dispiegantesi realtà che si realizza nella sostanza. Il concetto platonico genera l'intera metafisica occidentale sino a Nietzsche, quello aristotelico con la sua concomitante indagine sulle «cause prime» e i «primi motori» getta le basi della nostra scienza e della nostra tecnologia.

Per Heidegger, nessuno di questi due retaggi, quello idealistico-metafisico e/o quello scientifico-tecnologico soddisfa l'originale, autentica condizione e il compito del pensiero, quello di esperire, di pensare attraverso la natura dell'esistente, l'«Esseità dell'ente». Da *Essere e tempo* in poi, Heidegger concepisce come sua essenziale impresa il «superamento» (in un senso ancora da definire) delle tradizioni, metafisica e scientifica, che hanno retto l'argomentare e la storia dell'Occidente, dal tempo di Platone e Aristotele. Heidegger rileverà senza posa il fatto che queste due grandi correnti di idealizzazione e di analisi non sono scaturite da una genuina percezione dell'Essere, bensì da un *oblio dell'Essere*, dall'aver dato-per-scontato il mistero esistenziale principale. Più ancora: Heidegger cercherà di provare che è stata la permanente autorità della modalità metafisico-scientifica di approccio al mondo, una modalità che quasi definisce l'Occidente, ad aver provocato, ad aver reso, di fatto, inevitabile la condizione alienata, estraniata, di ricorrente barbarie dell'uomo moderno, tecnologico e consumista. «Dopo duemilacinquecento anni sembrerebbe arrivato il momento di vedere l'ente rispetto a cosa esso è in quanto ente [*im Hinblick darauf, was es ist, insofern es Seiendes ist*].» È precisamente questa visione

che è stata offuscata o completamente obliata da quando la filosofia, in senso socratico, ha avuto inizio.

Dopo aver detto ciò, Heidegger compie una movenza caratteristica. Ricomincia tutto da capo. Chiedere in termini «filosofici», ad esempio in termini platonici, aristotelici o kantiani, «che cos'è questa cosa - la filosofia?» significa garantirsi una risposta «filosofica»; significa restare intrappolati nel circolo della tradizione occidentale dominante, e *questo* circolo, in contrasto con quelli che Heidegger ritiene i sentieri del pensiero che si avvolgono verso l'interno, è sterile. Dobbiamo quindi tentare una sorte diversa del discorso, un altro tipo di domanda. La movenza essenziale ruota attorno al significato di *Ent-sprechen*. Una *Ent-sprechen* non è una «risposta a» ma una «reazione a», una «corrispondenza con», una reciprocità dinamica e un incontro, come avviene quando dei congegni, entrambi in rapido movimento, ingranano. Quindi, la nostra domanda sulla natura della filosofia non richiede una risposta nel senso di una definizione o di una formulazione da manuale, sia questa platonica, cartesiana o lockiana, ma una *Ent-Sprechung*, una reazione, un'eco vitale, un «responso» nel senso liturgico di un impegno partecipativo. E questa reazione o co-rispondenza *risponderà* all'essere dell'Essere.

Questa «risposta a» passa attraverso un dialogo con «quello che ci è stato trasmesso come l'Essere dell'ente». Ma un dialogo come questo non può esser fatto derivare da o essere compiuto all'interno della storia della filosofia così come viene comunemente praticata. Questa è una delle ingiunzioni caratteristiche di Heidegger. Non è facendo o trasmettendo dei compendi di ciò che Aristotele o Hume o Fichte hanno detto che noi entreremo in corrispondenza con l'esseità. In fondo, la storia della filosofia è «priva di pensiero», «non-pensante». Deve essere superata, e con *Essere e tempo* ha inizio questo processo rivoluzionario, che Nietzsche aveva preannunciato ma non realizzato. Ciò non significa che Heidegger non citi e non rifletta sui suoi predecessori, dopo Platone. Lo fa continuamente. Ma lo fa «traducendo» le loro asserzioni, spesso in modo

frammentario e, come potrebbero dire i suoi avversari, fuori da un contesto appropriato. Egli «libererà» dai metafisici quei passaggi in cui il problema dell'esistenza, dell'«Essere nell'ente» viene toccato, o suggestivamente circoscritto, o implicitamente presente, spesso in modo inconscio. Dobbiamo smantellare e mettere da parte («*abbauen, abtragen und auf-die-Seite-stellen*») le riesposizioni storiche, acritiche che costituiscono la storia della filosofia. Dobbiamo «aprire le nostre orecchie, renderci liberi per qualunque cosa ci parli all'interno e fuori della tradizione come l'Essere dell'ente». Ascoltando, e rendendo noi stessi disponibili al richiamo del problema dell'ente, possiamo arrivare o almeno avvicinarci a una genuina risposta *Entsprechung* e alla luce che promana dallo stupore.

Che cos'è, allora, la *philosophia*? È «la corrispondenza chiaramente compiuta che parla in quanto tien conto del richiamo all'Essere dell'ente». A questo punto Heidegger fa ricorso a un'analogia musicale (una delle poche presenti nel suo procedimento, un fatto insolito che, come vedremo, sottolinea un maggiore controllo tattico). Dove ci sono incontro e corrispondenza autentici, dove domanda e risposta sono in un rapporto armonico, si verifica un fenomeno di *accordo*, di corretta *sintonia*. La formula di Heidegger è, nel senso proprio del termine, orfica, ma, io ritengo, giustificabile: «L'Essere in quanto tale determina il parlare in modo tale che il linguaggio è in sintonia con l'Essere dell'ente» (*s'accorde avec* sarebbe la parafrasi francese). L'implicita equazione fra essere umano e linguaggio è decisiva e assolutamente heideggeriana. Ma il tema tratto dall'armonia, la similitudine della «sintonia dell'anima» rivolta ad afferrare e a riecheggiare le vibrazioni della verità, è antica almeno quanto Pitagora, ed è fondamentale in Platone.

Caratterizzare la filosofia come una «corrispondenza a», un «accordo o sintonia con» le questioni poste, non vuol dire inclinare verso l'emotività o il misticismo romantici. Al contrario, afferma Heidegger, significa rendere rigorose le proposizioni filosofiche, ma rigorose in un modo particolare.

Non vi può essere precisione creativa, né responsabilità, se domanda e risposta non sono connesse, se non scaturiscono da un comune centro ontologico (il fatto dell'esistenza). Il legame comune è quello dello stupore. «Nello stupore noi ci arrestiamo» (*être en arrêt*). Arretriamo d'un passo, per così dire, dall'ente, dal fatto che è così e non in un altro modo. E lo stupore non si esaurisce in questo arretramento dall'Essere dell'ente; è contemporaneamente teso verso e, per così dire, tenuto fermo da ciò da cui si ritrae. Quindi, lo stupore è una disposizione (la parola tedesca è *Stimmung*, che significa anche «accordo») in cui e per cui l'Essere dell'ente si dispiega.

Nonostante l'indeterminatezza del suo modo di esprimersi – forse, in una certa misura, proprio per questo – trovo che questa sia un'affermazione convincente. Una di quelle che separano assolutamente Heidegger dai suoi critici analitici e positivisti. Come se avvertisse questa separazione, Heidegger passa a sfidare Cartesio e i fondamenti cartesiani presenti in tutti i successivi modelli di conoscenza razionale e scientifica. Per Cartesio, la verità è determinata e convalidata dalla certezza, che è a sua volta posta nell'*ego*. L'io diventa il centro della realtà e si mette in rapporto con lo stesso mondo esterno in una modalità d'esplorazione necessariamente sfruttatrice. In quanto conoscente e fruitore, l'*ego* è un predatore. Per Heidegger, al contrario, la persona umana e l'autocoscienza *non* sono il centro, i funzionari dell'esistenza. L'uomo è soltanto un ascoltatore privilegiato e rispondente all'esistenza. Il rapporto vitale con l'altro da sé non è, come per Cartesio e il razionalismo positivista, un rapporto di «controllo» e di uso pragmatico. È un rapporto di ascolto. Noi cerchiamo «di ascoltare la voce dell'Essere». È, o dovrebbe essere, una relazione di estrema responsabilità, di tutela, di rispondenza a e per. Di questa rispondenza, il pensatore e il poeta, *der Denker und der Dichter* sono, al tempo stesso, i portatori e i garanti. È a causa della loro apertura al linguaggio (al *logos*), è per la loro capacità di *essere parlati* piuttosto che di parlare (una distinzione che diventerà più intelligibile man mano che

procediamo) che la verità, o quella che potremmo chiamare con Wordsworth e Hölderlin «la musica dell'Essere», chiama e fa appello più urgentemente a una risposta.

Quindi il tentativo finale (che è, di fatto, il quinto) di definizione si trova in questa conferenza del 1955. La filosofia è un «genere particolare di linguaggio», un genere che collega pensiero e poesia, perché «al servizio del linguaggio intercedono entrambi a favore del linguaggio stesso e danno moltissimo di sé» (*verwenden und verschwenden* è più espressivo perché significa «rivolgersi all'interno da» e «dissipazione» dell'io). Se la filosofia, quindi, è veramente «una corrispondenza che rende chiari, udibili, ed è responsabile rispetto agli appelli (*der Zuspruch*) dell'Essere dell'ente» è ai «pensatori» che dobbiamo rivolgerci, e non ai conoscitori metafisici e pragmatici. Noi possiamo trovare *philosophia* nella forza nascosta del significato originario delle parole greche, in certi elementi della meditazione orientale (c'è, nell'ultimo Heidegger, un incontro con la speculazione ascetica giapponese) e, soprattutto, nei poeti eletti (Hölderlin, Rilke, George, Trakl). Coleridge avrebbe precisamente riconosciuto ciò che Heidegger cerca. Afferma infatti: «Tutta la filosofia comincia dalla Meraviglia» (e solo per riconoscere l'idiosincrasia, le radici aggrovigliate della posizione di Heidegger, ricordiamo che questa affermazione è, essa stessa, presa da Platone).

Ormai è chiaro che non approderemo a nulla nel nostro tentativo di imparare a leggere una pagina di Heidegger, e in quello di scoprire se il risultato giustifichi la fatica, se non afferriamo i due termini fondamentali: «Essere» (*das Sein*) e «ente» (*das Seiende*). Da un lato potremmo trovarci di fronte a questi due termini in qualunque punto degli scritti heideggeriani. Dall'altro, tuttavia, vediamo che costituiscono il centro specifico di diversi testi fra loro collegati. Questi includono *Was ist Metaphysik?* del 1929 (*Che cos'è la metafisica?*, 1936) e la postfazione del 1943 alla quarta edizione; l'introduzione alla quinta edizione del 1949; la *Briefüber den Humanismus* (*Lettera sull'Umanismo*, 1955)

che Heidegger indirizzò al suo discepolo francese Jean Beaufret nell'autunno del 1946 e che fu pubblicata l'anno successivo; la *Einführung in die Metaphysik* (Introduzione alla metafisica, 1968) che risale al 1935, ma che fu pubblicata solo nel 1953; *Zur Seinsfrage* (letteralmente «Sulla questione dell'Essere»), contributo di Heidegger del 1955 per il sessantesimo anniversario dell'amico a lui politicamente vicino, lo scrittore e giornalista Ernst Jünger; e il testo di quattro seminari sul complesso dell'insegnamento che Heidegger condusse in Francia tra il settembre del 1966 e il settembre del 1973.

Tutti questi testi presuppongono *Essere e tempo* che, com'è noto, apparve nel 1927. Cercherò di procedere, per così dire, a ritroso. Ma, come abbiamo già rilevato, questa è proprio una tattica di Heidegger. Delineando, almeno in parte, la complessa vita dell'«esseità» in questa serie di trattazioni, spero di rendere più chiara e più necessaria la natura della loro origine nella prima *summa* di Heidegger. Ma c'è un'altra difficoltà. Negli scritti che cercherò di affrontare gli studiosi di Heidegger collocano la *Kehre*, la probabile svolta nel linguaggio e nel significato tra il primo insegnamento di Heidegger e quello successivo. Lo stesso Heidegger insiste sulla continuità organica del concetto ontologico attraverso tutta la sua opera (anche dove *Sein* diventa l'arcaico, eccentrico *Seyn*). Le aggiunte successive alla conferenza inaugurale del 1929 costituiscono un esercizio sia di continuità che di modulazione. Esse rappresentano lo sviluppo del pensiero. C'è inoltre il costante paradigma della circolarità, dei sentieri nel bosco che si irradiano da e si dirigono verso un centro irremovibile. Nella misura in cui «pensa» e «pensa su» l'Essere, ognuno dei testi che esaminerò è intrecciato alla trama di cui *Essere e tempo* è contemporaneamente l'origine vitale e il centro.

Heidegger è stato fortunato. Il suo problema, l'unica e assoluta questione che animò la sua vita nel pensiero, sembra averlo profondamente preoccupato presto, molto probabilmente sin dalla fine dell'adolescenza. Ho già accennato all'influenza che ebbe su Heidegger lo studio di

Brentano sui molteplici sensi dell'essere secondo Aristotele, letto nell'estate del 1907. Ma possono esserci state anche altre sollecitazioni: l'allentamento di un cattolicesimo rigoroso nel senso e nel lessico dell'assoluto, laico eppure chiaramente affine; una sensibilità personale quasi misteriosa alla materialità e alla sostanza dell'esistenza fisica, alla «cosalità» e alla ostinata quiddità delle cose, siano esse roccia o albero o presenza umana. Come Gerard Manley Hopkins, il quale era anche immerso nei tentativi della scolastica di delineare l'esatto mistero della sostanza e abbagliato dalla fulgida autonomia degli oggetti organici e inorganici, Heidegger sentiva il mondo con rara concretezza.

Ma quali siano state le fonti didattiche o psicologiche, il solo stupore che doveva dominare la vita di Heidegger si presentò presto e in modo ineluttabile: *Perché ci sono enti, esistenti, perché ci sono le cose e non piuttosto il nulla?* Leibniz aveva posto la questione in questo modo: *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* Heidegger doveva riproporre la domanda in diversi modi, in particolare: «Che cos'è l'Essere [*das Sein*] che rende possibili tutti gli enti [*das Seiende*]?». Ma è sempre la stessa domanda: perché c'è qualcosa od ogni cosa mentre potrebbe *essere nulla*? (Come vedremo, per Heidegger quest'ultima alternativa di nullità esistenziale non è affatto un mero vuoto o un'invenzione grammaticale.) In breve, Heidegger è un uomo letteralmente sopraffatto dalla nozione di «è» (in greco *on*), un uomo inesauribilmente stupito dal dato dell'esistenza, e perseguitato dalla realtà di quell'*altra* possibilità, che è il nulla (il *néant* di Sartre).

Per la grande maggioranza degli esseri umani, questa domanda sull'essere compare «in momenti di grande disperazione, quando le cose tendono a perdere tutto il loro peso e ogni significato si fa oscuro». Oppure, può venir esperita in lampi di splendore vitale quando la discriminazione sensoriale va oltre la superficie delle cose. Ma nella maggior parte dei casi questa domanda «risuonerà una volta sola come una campana attutita che squilla nella nostra vita e si spegne a poco a poco». Per Heidegger

comunque è l'unico e solo interrogativo, la domanda incessante senza la quale non ci può essere né un'umanità autentica, né una modalità coerente di esistenza individuale e sociale e nemmeno una filosofia degna di questo nome. Cerchiamo di vedere se abbiamo veramente compreso cos'è questo essere sul quale ci interroghiamo.

La domanda, in sé, non riguarda alcun ente particolare: «Un elefante in una giungla indiana "è" proprio nella stessa misura di un processo chimico di combustione in opera sul pianeta Marte». Il gesso è e così il formaggio. La domanda che Heidegger pone mantiene la sua distanza da ogni particolare e individuale oggetto, fenomeno, presenza; da ogni questo e quello. Chiedere *perché* c'è l'essere al posto del nulla significa interrogarsi sul fondamento (*Ursprung*, *Urgrund*) di tutte le cose. Ma è anche, ed esplicitamente, mettere in questione la natura dell'interrogante stesso (ciò porterà al concetto heideggeriano di *Dasein*, di ciò che «c'è» nell'uomo) e implica una costante interrogazione sul linguaggio che ci rende capaci, o ci impedisce di porre la domanda in primo piano. Quindi il mondo, l'interrogarsi dell'uomo, e il linguaggio in cui pone le domande sono la triplice costante nell'indagine continua, circolare, rivolta all'interiorità: «Perché c'è? Perché non c'è il nulla?».

Questa domanda, insiste Heidegger, non è teologica. È indifferente che il racconto della creazione nella Bibbia o in qualunque altro sistema religioso sia vero o falso. Non può fornire alcuna risposta alla domanda di Heidegger, così come egli la concepisce. «Filosofare è chiedere: "Perché ci sono gli enti piuttosto che nulla?"» Dal punto di vista della fede, una domanda come questa è una follia, ma «la filosofia è questa completa assurdità» (si noti come Heidegger inverta la nozione delle Scritture e di Kierkegaard dell'«assurdità» delle domande poste da Cristo). Interrogare come fa Heidegger è «un audace tentativo di penetrare questo impenetrabile... di spingere il nostro interrogare sino in fondo. Dove c'è un tentativo come questo, c'è filosofia». Come possiamo vedere, Heidegger vuol significare qualcosa di radicalmente diverso dalle indagini metafisiche platonica,

cartesiana o kantiana. L'affermazione avanzata è immensa e sconvolgente. Filosofia, in senso heideggeriano, «è un pensare che avvia i sentieri per, che apre la prospettiva di quel genere di sapere che stabilisce le norme e i valori della conoscenza in cui e attraverso cui un popolo realizza sé stesso storicamente e culturalmente. La conoscenza che proviene da un pensare come questo suscita e rende necessaria ogni indagine, e minaccia quindi tutti i valori». La frase conclusiva è, evidentemente, nietzscheana; e dobbiamo tener presenti i sottintesi nazionali, collettivi. Inoltre, proprio la natura e il compito della «questione dell'essere» costituiscono *philosophia* «non certo per rendere le cose più facili, ma solo più difficili». Da qui, il problema del linguaggio.

Heidegger è ben consapevole che la domanda che egli sta ponendo e il discorso che scaturisce da questo interrogare utilizzeranno un linguaggio che

colpisce il quotidiano modo di comprendere come qualcosa di strano, se non folle. Come, se non in un linguaggio quasi folle si può interrogare l'Essere dell'ente (*das Sein des Seienden*) e insistere perché i due concetti debbano esser tenuti separati? Né il linguaggio può, dato il suo carattere straordinario e la sua forza, essere separato nemmeno di un capello, dall'interrogante e dal suo interrogare. Parole e linguaggio non sono degli involucri in cui impacchettare le cose per lo scambio di chi scrive e parla. È innanzi tutto nelle parole e nel linguaggio che le cose vengono in essere e sono.

Affermare l'esistenza, dire che una cosa è significa parlare l'essere della cosa come solo il linguaggio può, e deve, parlare (che cosa dovrebbe essere lasciato al linguaggio se non potesse articolare l'esistenza?). Eppure la situazione è profondamente paradossale.

In ogni nostra affermazione, l'essere viene dichiarato. Ma noi non dobbiamo limitarci a chiedere che *cos'è* che *stiamo* dicendo o, più esattamente, *cos'è* che permette, anzi ci spinge a dire *cos'è*. Non indaghiamo né sulle fondazioni esistenziali della nostra esistenza o non-esistenza -

formalmente e sostanzialmente inseparabili – né sullo statuto di esseità attribuito a (conferito al) mondo da qualunque cosa diciamo. Proprio perché noi non conduciamo una indagine come questa, la domanda di Heidegger e il discorso che ne deriva ci sembreranno o «folli» (è una parola sua) o vuoti. Questo pezzo di gesso è bianco; è di tale e tale composizione chimica e conformazione molecolare; i suoi elementi possiedono questo o quel peso atomico; può essere usato per lasciare delle tracce visibili su questi materiali e non su altri; può essere trasformato per diluizione, calore o freddo nelle seguenti sostanze; e così via. Che cosa c'è ancora da dire?

Tutto, afferma Heidegger. Perché questo pezzo di gesso è? Perché è quando potrebbe non essere? E già ci fermiamo di fronte alla stranezza, all'apparente inutilità della formulazione. Inoltre quale possibile risposta vi può essere a una domanda come questa, se non la tautologia? Il pezzo di gesso è perché è («Io sono colui che è» dice Dio in un'autodefinizione tautologica). Ma se è veramente così, allora la parola è e l'esseità che predica non sarebbero niente «di più di una parola vuota. Non significa niente di reale, tangibile, materiale. Il suo significato è un fantasma irreale... e chi vorrebbe dar la caccia a un fantasma?». Collocate è in un mistero ipostatizzato, oscurate la sua funzione quotidiana di copula grammaticale, e voi, nel modo più sicuro, darette la caccia ai fantasmi. Questa è la risposta del senso comune, del positivismo, del logico e del filosofo del linguaggio. Heidegger è del tutto consapevole di una risposta come questa; egli la suscita.

Incorreggibile, fa di questa consapevolezza il punto di partenza di altre tre domande. La prima è: come può essere accaduto che il più importante, fondamentale, onnideterminante dei concetti, quello dell'essere, sia stato così radicalmente sgretolato? Quale «oblio dell'essere» ha ridotto la nostra percezione dell'è a quella di un inerte pezzo di sintassi o di un fantasma? L'intero «superamento della metafisica» di Heidegger, la sua critica di Platone, Aristotele, Leibniz, Kant, Hegel e Nietzsche costituiscono un tentativo di

risposta a questa domanda. Per Heidegger, la storia della civiltà occidentale considerata dai due punti di vista cruciali, quello della metafisica dopo Platone e della scienza e della tecnologia dopo Aristotele e Cartesio, non è né più né meno che la storia dell'oblio dell'essere. Il XX secolo è il momento culminante, ma perfettamente logico di questa amnesia.

Questa è la situazione esaminata nella seconda domanda di Heidegger. In quali precise modalità psicologiche e materiali la condizione dell'uomo moderno occidentale, e di quello urbano in particolare, rappresenta, esprime un oblio dell'essere? Quale modo di vita conduciamo in uno scenario di realtà dal quale è quasi scomparsa la fondamentale consapevolezza e la riflessione sull'enigma della esistenza e sulla presenza degli enti? Il tentativo di fornire una risposta adeguata ispirerà numerose discussioni heideggeriane sulla tecnologia, sulle attuali crisi di alienazione e di disumanizzazione, su quel fenomeno pervasivo che egli chiama «nichilismo». Quando afferma che la storia dell'Occidente può ruotare attorno alla traduzione (alla corretta comprensione) del verbo *essere* in un frammento presocratico, Heidegger è tremendamente serio. Ed è questa serietà che sta alla base della sua politica fondamentalista e apocalittica.

La sua terza domanda segue come naturale conseguenza. L'esseità si è totalmente allontanata dalla ricerca umana, o vi sono dei processi ed espressioni dell'esperienza in cui l'originario senso della essenza è ancora vitale e, quindi, riattingibile? C'è ancora qualcosa su cui l'uomo del tardo XX secolo possa costruire - se lo sta cercando - un ritorno alla «dimora dell'Essere»? Da questa terza domanda scaturiranno gli scritti di Heidegger sui presocratici (da cui ogni «ritorno» deve partire), sulla poesia, sulle arti figurative e sull'architettura. È questa domanda che genera il concetto di «pensiero poetico» (*das dichtende Denken*), e la quadruplice costruzione - «dèi», «cielo», «terra» e «mortali» - degli ultimi testi. Come è stato obliato l'essere; cosa è venuto da questo oblio; dove e con quali mezzi l'uomo può ricuperarne il ricordo? Queste tre domande, che sono in

realtà una sola, occuperanno e organizzeranno l'insegnamento di Heidegger e la sua condotta politico-filosofica dagli ultimi anni Venti sino alla sua morte.

Ma non sono queste tre domande connesse l'una all'altra che ora ci impegnano, per quanto importanti possano essere. È l'interrogativo da cui scaturiscono: è la «questione dell'essere», la *Seinsfrage* stessa. Come abbiamo detto, questa domanda viene ripetuta ogni momento negli scritti di Heidegger, spesso in modo ipnotico. Ma, talvolta, come nella *Introduzione alla metafisica*, Heidegger chiede con una specie di familiarità ammiccante e sagace: *Wie steht es mit dem Sein?* («Come va con l'essere?», «In che condizioni è in questi giorni difficili?»). È esattamente la stessa domanda di «Perché ci sono enti e non piuttosto il nulla?» ma posta in un modo preliminare meno «filosofico». Heidegger sa che «ci stiamo interrogando su qualcosa che afferriamo a stento, che è poco più del suono di una parola per noi, e che ci mette in pericolo di servire una mera parola-idolo quando procediamo nell'interrogare» (una citazione sicuramente degna di riflessione; nei suoi momenti autocritici migliori, che, bisogna ammettere, sono rari, Heidegger fa ben più che anticipare le obiezioni dei suoi detrattori). Per aiutarci ad afferrare l'«a stento afferrabile» egli procede per esempi. Questa movenza, così caratteristica di tanto argomentare filosofico, è rara in Heidegger. Vorrebbe che noi «pensassimo l'essere» non attraverso l'analogia e nemmeno attraverso una sostituzione figurativa, ma con uno sforzo mai distratto di penetrazione mentale veramente fisica. Ecco come si esprime.

Guardiamo un edificio dall'altra parte della strada. Noi facciamo l'inventario delle sue dimensioni, delle sue caratteristiche strutturali, dei suoi contenuti. Ovunque troviamo degli enti, ma dov'è il loro essere? «Perché dopotutto, è. L'edificio è. Se qualcosa appartiene a questo ente, è il suo essere; eppure noi non troviamo l'essere in lui.» Empiristi e positivisti direbbero che Heidegger sta ponendo una domanda perfettamente vuota e che egli ha postulato *verbalmente* l'«essere» senza fornire la prova che

un postulato come questo possa avere un qualsivoglia contenuto verificabile. Heidegger risponderrebbe: «Voi fate esattamente la stessa cosa ogni volta che usate la parola è, cioè, ogni volta che pronunciate una normale proposizione. La differenza sta nel fatto che io credo, facendo ciò, di *dire* qualcosa di reale e sto cercando di scoprire cosa è». Gli idealisti sosterrrebbero che l'esistenza più sicuramente dimostrabile dell'edificio sta nel fatto che noi lo guardiamo, nel processo della nostra percezione, che questo processo sia formativo, riflessivo o un insieme dinamico e armonico di entrambi. Ma Heidegger non è disposto ad ammettere ciò. Accortamente, invoca il grezzo senso comune: «L'edificio è lì anche se noi non lo guardiamo. Noi possiamo trovarlo solo perché già è». Sarebbe d'accordo con l'idealistico costruttivismo postkantiano e col relativismo psicologico, per cui l'edificio si altera secondo la visione individuale, i punti di vista sociali, le prospettive di interesse e la convenzione storica. Mutamenti come questi nella considerazione fenomenologica sono esaminati in profondità in *Essere e tempo*. Ma egli insiste sul fatto che «l'esserci» dell'edificio, il fatto originario della sua esistenza, precede completamente ogni particolare o generale atto di conoscenza (c'è «riconoscimento» precisamente perché in primo luogo l'ente è lì). Egli aggiunge un rilievo suggestivo: «Potete, per così dire, sentir l'odore dell'edificio nelle vostre narici. L'odore comunica l'essere di questo ente in modo di gran lunga più immediato e vero di quanto possa fare qualunque descrizione o esame».

I sensi sono veramente fondamentali per questa «presenza dell'essere» rispetto alla nostra comprensione di un è nelle cose, che nessuna dissezione analitica o esposizione verbale possono isolare. Gli esempi di Heidegger sono al tempo stesso banali e coerenti. Noi «sentiamo» volare un uccello, sebbene, a rigor di termini, il volo non sia «udibile»; il nostro tatto distingue immediatamente tra il velluto e la seta, ma «dove sta la differenza del loro essere?». Una tempesta è in arrivo; un'ora fa c'era una tempesta. Che cosa intendiamo con, dove collochiamo il suo essere? Una lontana catena

montuosa sotto il vasto cielo è. Svelerà il suo essere al viandante che assapora il panorama, al meteorologo distante che sta preparando la sua carta del tempo, al contadino che passa la vita alla sua ombra? «A tutti e a nessuno» risponde Heidegger. Certo, è possibile che ognuno di questi osservatori colga un aspetto della catena montuosa. Ma la somma di questi aspetti non si può dire che costituisca l'essere dell'oggetto. Si sente che questo essere giace «al di là» o «dentro» l'insieme degli aspetti. Quindi, cosa è? Per citare un esempio che ha tormentato a lungo i filosofi politici e coloro che si occupano di semantica del diritto: una nazione è. Ma dove sta il suo essere? Certamente non nell'insieme numerico dei suoi abitanti, né nei suoi simboli araldici e nemmeno, se non in una evasiva metafora, in quella finzione di ricordo che viene chiamata «storia». Sta, chiede Heidegger, da qualche altra parte (e la forte implicazione è che dovrebbe essere, se non altro perché tutti noi sappiamo che la domanda è piena di significato)?

L'esempio successivo è una delle pietre di paragone di Heidegger:

Un quadro di Van Gogh. Un paio di rozze scarpe da contadino, nient'altro. In realtà il quadro non rappresenta niente. Ma per quanto è in questo dipinto, voi siete immediatamente soli con esso come se foste voi ad avviarvi stancamente verso casa con la vostra zappa in una sera di tardo autunno dopo che gli ultimi fuochi si sono spenti. Che cosa c'è qui? La tela? Le pennellate? Le macchie di colore?

Ci sono tutte queste cose, che nominiamo con tanta sicurezza. Ma la presenza esistenziale del quadro, ciò che nella sua esistenza arriva sin dentro il *nostro* essere, non può essere definito in modo adeguato, come l'insieme materiale dell'olio di lino, del pigmento e della tela. Noi sentiamo, noi *sappiamo* – incalza Heidegger – che c'è qualcosa d'altro là, qualcosa di assolutamente decisivo. Ma, quando noi cerchiamo di articolarlo, «è sempre come se brancolassimo nel vuoto».

Eccoci al cuore dell'argomentazione. Permettetemi un'altra illustrazione, anche se, purtroppo, a mio parere,

Heidegger ne fa continuamente a meno.

Per la maggioranza degli esseri umani, la musica provoca dei momenti di esperienza così completi, così penetranti che non possono essere espressi. In momenti come questi, immediatezza, ricordo, anticipazione sono spesso inestricabilmente fusi. La musica «penetra» nel corpo e nella mente a livelli molteplici e simultanei rispetto ai quali classificazioni come «nervoso», «cerebrale», «somatico» si applicano in modo rozzo e sbrigativo. La musica può risuonare nei sogni. Può sfuggire a un ricordo preciso, ma lascia dietro di sé una complessa spiritualità, una tensione, la sensazione di una movenza, che assomiglia più o meno precisamente all'accordo morente, o all'armonia, o ai rapporti tonali. Con potenza non minore di un narcotico, la musica può influire sul nostro stato mentale e fisico, sulla trama minutamente intrecciata di stati d'animo e atteggiamenti corporei che, in ogni momento, stabiliscono l'identità. La musica può infiammare o assopire, incitare o calmare. Può far piangere o, misteriosamente, suscitare il riso o, ancora più misteriosamente, spingerci al sorriso in quella che potrebbe sembrare una singolare spensieratezza, un'allegria vivace della mente radicata in noi in modo così centrale come il pensiero stesso. Dopo Pitagora, sappiamo che la musica può guarire, e dopo Platone che nella musica ci sono forze che possono letteralmente far impazzire. La melodia, scrive Lévi-Strauss, è il *mystère suprême* dell'umanità dell'uomo. Ma che cos'è?

È la melodia l'essere della musica, o il tono, il timbro, i rapporti dinamici fra nota e pausa? Possiamo dire che l'essere della musica sta nelle vibrazioni trasmesse dal lieve movimento degli strumenti a corda o a fiato al timpano dell'orecchio? La sua esistenza può essere rinvenuta nelle note scritte sullo spartito, anche se non sono mai state suonate (quale stato ontologico è possibile concepire per le «non udite melodie» di Keats?). La moderna scienza acustica e i sintetizzatori elettronici sono capaci di disaggregare analiticamente e quindi di riprodurre qualunque tono o combinazione di tono con precisione totale. Questa analisi e

questa riproduzione possono eguagliare, se non esaurire, l'essere della musica? Dove, nel fenomeno «musica», collochiamo le energie che possono convertire la struttura della coscienza umana in ascoltatore ed esecutore?

La risposta ci sfugge. Di solito, cerchiamo una descrizione metaforica. Quando è possibile, affidiamo la domanda all'esperienza tecnologica o al limbo dell'ovvietà. Eppure noi *sappiamo* che cosa è la musica. Noi la conosciamo nel labirinto della nostra mente che le fa eco, nel midollo delle nostre ossa. Siamo coscienti della sua storia. Le attribuiamo un *significato* immenso. Ed è veramente questa la chiave. La musica *significa*, anche dove, soprattutto dove, non c'è alcun modo di parafrasarne il significato, di ri-esprimerlo in una maniera alternativa, di esporlo a livello lessicale o formale. «Che cos'è, allora, la musica?» chiede un immaginario personaggio da un altro pianeta. Potremmo cantare un motivo o strimpellare un pezzo e dire, in maniera inesatta, «questa è musica». Se egli poi chiedesse: «Che cosa vuol dire?», la risposta potrebbe esserci, confusamente, in noi, ma estremamente difficile da esternare chiaramente. Questa domanda era stata posta a Schumann a proposito di una delle sue composizioni: ed egli l'aveva suonata un'altra volta. Nella musica, essere e significato sono inestricabili. Rifiutano ogni parafrasi. Ma essi *sono*, e la nostra esperienza di questa *essenzialità* è certa quanto quella di ogni consapevolezza umana.

Per quanto zoppicante, questa analogia può indicare una prima approssimazione al concetto heideggeriano di essere. Anche qui vi sono ovvietà e impalpabilità, una vicinanza avvolgente e un infinito allontanamento. L'essere in senso heideggeriano ha, come la musica, una storia e un significato, una dipendenza dall'uomo e dimensioni che trascendono l'umanità. Nella musica, gli intervalli sono carichi di significato. Ciò, come vedremo, ci aiuterà a capire la relazione posta da Heidegger tra l'essere e un nulla attivo (*das nichtende Nichts*, *le néant* di Sartre). Diamo per ammesso l'essere della musica, così come l'essere dell'Essere. Dimentichiamo di essere stupiti. Questo oblio,

dice Heidegger, ora è radicato nel linguaggio. Se la «questione dell'essere», la *Seinsfrage*, ci suona priva di significato, come un mistico gioco di parole, o come un puro e semplice *nonsense* – e Heidegger sa che il «senso comune» è formato da una di queste reazioni o da una loro combinazione – il motivo è, del tutto e letteralmente, linguistico. «Molte parole, e proprio quelle essenziali, sono nella stessa condizione: il linguaggio in generale è logoro e consumato – un mezzo di comunicazione indispensabile ma privo di controllo, che può essere usato a piacere, indifferente come un pubblico mezzo di trasporto.» Ma l'attuale vacuità della parola «essere», la scomparsa della sua originaria capacità di richiamo e presenza, è ben più di un sintomo del generale esaurimento del linguaggio. Infatti questo esaurimento è di per sé un sintomo del fatto che i nostri rapporti con l'esistenza, che costituiscono il nucleo e la giustificazione logica del discorso umano, sono stati degradati alla banalità quotidiana (la parola «è» ridotta a una mera copula) o dall'oblio. Di conseguenza, per Heidegger, ogni seria ricerca sull'essere, senza la quale non vi può essere alcun autentico destino individuale o collettivo, deve assumere la riflessione linguistica come punto di partenza. Bisogna cogliere in modo radicale la radice delle parole.

Con una lieve forzatura, indichiamo che il pensiero heideggeriano, l'ontologia o il «pensiero dell'essere» che Heidegger sviluppò per oltre sessantacinque anni, deriva da una caratteristica grammaticale presente nel tedesco e nella maggior parte delle lingue europee, ma non nell'inglese. In tedesco, il sostantivo «essere» è *Sein*, e il verbo «essere» è *sein*. Come in francese, *être* e *être* il sostantivo è identico all'infinito del verbo. In altre parole, *Sein*, il sostantivo verbale che esprime l'«essere» è, nella sua base sintattica, un processo, un'attività, un «esser-ci». Il sostantivo è, per così dire, la pausa momentanea o la finzione di un atto; e assume la stessa forma linguistica dell'atto perché quest'ultimo è interamente operativo al suo interno. Questo nominalismo dinamico è fondamentale per la fenomenologia

esistenziale di Heidegger e per la sua teoria del linguaggio. Ma non è dalle radici tedesche che dobbiamo muovere, ma dalla etimologia greca, perché «insieme al tedesco, la lingua greca è (rispetto alle sue possibilità di pensiero) la più potente e la più spirituale di tutte le lingue».

Se ci immergiamo abbastanza profondamente, sino alle origini dei termini greci fondamentali, possiamo cogliere un po' il senso di ciò che la grammatica e la percezione erano quando l'«essere» era ancora immediato all'uomo, e certamente potremo in parte comprendere come mai questa immediatezza sia arrivata al punto di essere dissipata. I greci chiamavano l'«essere» *ousia* o, più completamente, *parousia*. I nostri dizionari traducono questa parola con «sostanza». Erroneamente, afferma Heidegger. La traduzione autentica dovrebbe essere un insieme o un gruppo di significati che comprendano: casa e podere, essere a casa, stare dentro e accanto a sé stessi, una chiusura in sé stessi, una integrale presenza o un esserci. La parola tedesca *Anwesen* corrisponde precisamente a questo spettro e forza di significato. *Parousia* ci dice che «qualcosa è presente a noi. Sta fermamente presso sé stesso, e quindi si manifesta e si dichiara. È. Per i greci, "essere" significava fondamentalmente questa ferma presenza». Il pensiero greco post-socratico, sia nell'idealismo platonico sia nel sostanzialismo aristotelico, non tornò mai a questo puro e originario «fondamento dell'essere», a questa illuminazione di e attraverso la presenza dell'esistente. Ma è proprio a questo fondamento che dobbiamo sforzarci di ritornare, come se tornassimo a casa (come vedremo, «ritornare a casa» è insieme il processo e il fine di ogni essere autentico).

E se imbocchiamo seriamente questo cammino, emerge una seconda pietra miliare linguistica di significato quasi incalcolabile (per Heidegger, la *figura etymologica*, l'estrazione del significato dalle radici verbali e dalla storia delle parole è, nel senso più pieno, un'«apparizione», un passo nella luce). Abbiamo visto che *ousia* significa essere fermo, stabile. L'essere nei suoi aspetti dinamici è *physis* (la radice della nostra «fisica»). Non può essere sostituito,

afferma Heidegger, dal termine «esistenza». Quest'ultimo è anzi, se compreso in modo adeguato, l'esatto opposto di «essere». L'esistenza deriva da un'origine greca che significa «stare fuori da», «essere in una posizione esterna a» l'essere. Per i greci, finché rimasero nella luce del *Dasein*, della presenza immediata, «esistenza» significava «non essere». «L'insensata abitudine di usare le parole "esistenza" ed "esistere" come designazioni dell'essere è un'ulteriore indicazione della nostra estraneazione sia dall'essere sia da una radicale, potente e precisa esegesi dell'essere.» Sotto molti aspetti, *Essere e tempo* è un tentativo di separare l'autenticità dell'«essere» dall'artificialità dell'«esistenza». Questa stessa separazione, insiste Heidegger, sottolinea la grande distanza esistente fra una vera ontologia (la sua) e l'esistenzialismo di Sartre.

Ma, sebbene questa iniziale scorreria etimologica abbia fatto emergere delle indicazioni vitali, ci ha anche messi a confronto con la confusione. La contaminazione fra la dinamica astrazione dell'infinito «essere» e l'apparentemente statico verbo sostantivato «essere» (*sein* e *das Sein*) è inevitabile. Inoltre, se prendiamo in considerazione il verbo, notiamo che «sono» differisce da «è». Abbiamo a che fare ora con una costellazione che comprende «essere», «sono», «è» e «fu». Perché questa pluralità di forme in quella che dovrebbe sicuramente essere la più importante, la più fondamentale di tutte le coniugazioni? Dobbiamo scavare più a fondo.

Ancora una volta, la ricerca è etimologica. Quali sono le radici linguistiche di *sein*? Heidegger identifica tre diversi ceppi. I primi due sono indoeuropei. Emergono nelle parole greche e latine che significano «essere». Il più antico è *es*, sanscrito *asus*, che Heidegger traduce come *das Leben*, *das Lebende*, *das Eigenständige* («la vita stessa», «il vivente», «l'autonomo»). A questo ceppo originario appartiene il greco *esti*, il latino *est*, il tedesco *ist* e l'inglese *is*. La seconda radice indoeuropea è *bhu* o *bhcu*, da cui deriva il greco *phuō*, «emergere, giungere a essere autonomo», e anche *physis* e *phyein* che significano, rispettivamente, «natura» e

«crescere». Heidegger fa la congettura che la radice *phy-* sia anche collegata a *pha-*, come nella parola greca *phainesthai*. Si può interpretare il significato di quest'ultima parola come «ciò che preme per entrare nella luce», «che si dichiara come fenomeno». Vedremo quanto questa congettura sia importante per la concezione della scienza e della tecnologia di Heidegger, quanto vitale sia il suo tentativo di dotare la fenomenologia di un'autentica base ontologica. In ogni caso, è da *phyein* che derivano il latino perfetto *fui*, l'inglese *be*, e il tedesco *bin* e *bist*. Il terzo ceppo compare solo nella coniugazione del verbo *sein*. Il sanscrito *vasami* genera il tedesco *wesen*, una parola dall'immensa polisemia, che per Heidegger significa «dimorare», «soggiornare», «appartenere a e far parte di». Da qui *gewesen* («essere stato»), *war* (il nostro «fu») e quello che diventerà, in particolare nell'ultimo Heidegger, il termine chiave *Wesen* («quello che è nel suo attivo essere», «quello il cui essere è un chiaro abitare in»). «Dai tre ceppi, deriviamo i tre significati iniziali, concreti: vivere, emergere, fermarsi o durare» («perdurare» potrebbe aderire più strettamente all'uso di Heidegger).

Ma la confusione della nostra inchiesta etimologica e grammaticale è paradossale. L'infinito e l'indicativo della parola «essere» sono stati diluiti. La parola è ora poco più di un sostantivo per qualcosa di indispensabile, eppure quasi interamente indeterminato. L'etimologia mostra che nella parola *sein* operano tre radici completamente diverse. Nessuna di queste tre è arrivata sino a noi con la sua numinosa energia intatta. Ciò che abbiamo di fronte a noi è un nebuloso compromesso. «La mescolanza e la vanificazione procedono insieme.» Siamo dunque ritornati al nostro punto di partenza apparentemente vuoto o paralizzante?

Non proprio. Heidegger ora si sposta dalle finezze semantiche al rozzo e affrettato predominio dell'esperienza comune. È certo possibile che il termine «essere» sia diventato vacante o impenetrabile. Ma le cose sono: gli enti si presentano a noi da ogni lato. Distinguiamo tra il loro

essere in questo o quel modo. Proferiamo un giudizio immediato sull'essere o il non essere di qualcosa (questa capacità di riferirsi in modo naturale e costante al «non essere» si dimostrerà fondamentale). Se ci venisse richiesto di concettualizzare «albero», per noi stessi e per gli altri, se ci venisse chiesto di definirlo, noi non potremmo, non ci sogneremmo nemmeno di farlo semplicemente enumerando e descrivendo minutamente una sequenza infinita di alberi particolari. In realtà, non potremmo nemmeno identificare qualunque albero particolare come appartenente al genere «albero» senza possedere il concetto di essenza e la sua necessaria implicazione di essere reale. «Senza essere guidati da una conoscenza sviluppata dell'alberità, che è determinata chiaramente al di fuori di sé stessa e della sua fondazione essenziale, potremmo esaminare centinaia e centinaia di alberi invano: noi non vedremmo l'albero attraverso gli alberi.» Quindi, sebbene la parola «essere» sia indefinita nel suo significato (o sia divenuta tale), noi la cogliamo con precisione immediata. È una certezza per noi. E Heidegger polemicamente rileva che è proprio in un caso così fondamentale che la logica formale e quella usuale sono costruzioni irrilevanti.

Segue una seconda provocazione, o dialettica conseguenza. È possibile che noi non arriviamo a dare per il termine «essere» un'adeguata analisi sintattica o una parafrasi (una definizione non ambigua, completa). Ma l'essere vive essenzialmente in e attraverso il linguaggio. Se noi non avessimo alcuna comprensione dell'essere, se la parola fosse «soltanto una parola» – come i critici di Heidegger potrebbero sostenere – non vi potrebbero essere proposizioni dotate di senso, nessuna grammatica, nessuna affermazione. Rimarremmo senza parola. Ma «essere un uomo vuol dire parlare». L'uomo dice «sì» e «no» solo perché nella sua profonda essenza è un parlante, *il* parlante. È la sua distinzione, ma anche il suo fardello. È ciò che lo distingue da pietre, piante, animali, ma anche dagli dèi. Anche se possedessimo centinaia d'occhi e centinaia di orecchi, centinaia di mani e molti altri sensi e organi, se la

nostra essenza non includesse il potere del linguaggio, tutti gli enti ci sarebbero preclusi, sia l'ente che noi stessi siamo sia l'ente che non siamo. Per Heidegger, l'essere è «parlare l'essere» o, più spesso, interrogarlo. Ed è precisamente a partire dalla consapevolezza che l'«essere» ha attualmente un significato indefinito e nello stesso tempo sovrastante, che dev'essere condotta la nostra indagine attorno alla «cosa in sé» (la terminologia heideggeriana è qui molto vicina a quella kantiana).

Nella *Introduzione alla metafisica* questa disamina, con l'assunzione simultanea di opacità e autoevidenza, si concentra sui diversi usi di «è». Heidegger non ha difficoltà a dimostrare che in espressioni quotidiane quali «Dio è», «il libro è mio», «il cane è nel giardino» ogni «è» viene espresso con un significato diverso. L'attribuzione di essere scaturirà sempre da una situazione definita, da un fine, da una inclinazione (*Stimmung*) e da un «esserci» (*Dasein*). In ogni «è» l'essere si svela nella diversità di uno o di più modi combinati. Ma nella grammatica dell'essenza, con le sue triplici radici e aree di sovrapposizione, «è» viene a occupare un posto privilegiato. Non è tanto in rapporto all'«io sono» che cogliamo rapidamente e con maggiore sicurezza la natura dell'essere (e qui Heidegger si discosta radicalmente dall'«egoismo» di Cartesio e dalla fusione di soggetto-oggetto di Kant e Fichte). E non è nemmeno in rapporto al «tu sei» (come certe moderne scuole di fenomenologia dialettica riterrebbero). La categoria grammaticale che domina la nostra comprensione dell'essere è la terza persona singolare del presente indicativo: «è». È attraverso l'«è» che concettualizziamo per noi stessi l'infinito «essere». In tedesco la costruzione è immediata: *das Sein ist sein*. È questa gerarchia grammaticale, questa ontologia chiara sebbene di solito inconscia della terza-persona-singolare che ha retto la storia, la coscienza filosofica e l'essere dell'Occidente sin dall'antichità.

Heidegger continua analizzando quella che egli assume come relazione dell'«è» con un certo numero di importanti concetti «prossimi». Ci sono «divenire», «apparenza»,

«pensiero» e il concetto di obbligo in «dovere». Questa analisi viene condotta attraverso passaggi embrionali presenti in Parmenide, nella IX *Ode olimpica* di Pindaro, in frammenti di Eraclito, e nel celebre primo coro dell'*Antigone* di Sofocle (vv. 332-375). Queste letture sono rivolte a dimostrare come l'esperienza greca dell'essere, nella sua fase presocratica e nei suoi grandi momenti di «poesia filosofica» (*des dichtenden Denkens*) deve restare la pietra di paragone e il punto di partenza per quella domanda sull'essere che determinerà il valore e, in modo del tutto letterale, la sopravvivenza dell'uomo moderno. Il ritorno di Heidegger alle origini, sia nell'etimologia di una parola che nella corrente del pensiero, non è, come abbiamo già visto, una forma di arcaismo arbitrario e pedante (anche se elementi di questi aspetti sono presenti nella sua opera). È, al suo miglior livello, l'espressione della convinzione, profondamente meditata, che nel pensiero umano e in tutti i fenomeni importanti «il principio è il momento di maggiore estraneità e potenza».

Tuttavia, ognuno dei testi esaminati conferma i legami indissolubili esistenti fra essere e parola. «L'uomo incamminandosi verso l'essere trova nello stesso tempo sé stesso nella parola, nel linguaggio.» Richiamandosi a Eraclito, Heidegger darà al *logos* e al *legein* un senso molto particolare: quello di «raccogliere», di «mettere in ordine», di «porre a fianco». (Ma la formula giovannea: «In principio era il Verbo», è evidentemente presente nell'intero suo paradigma di essere e dire.) Quindi il famoso enigma delle origini del linguaggio dell'uomo è basato sul fenomeno e sulla temporalità dell'entrata dell'uomo nell'essere. Nello svolgimento di una frase che ricorda molto da vicino Vico, il pioniere dello storicismo moderno, Heidegger scrive: «Il linguaggio è la poesia primordiale in cui un popolo parla l'essere. E viceversa, la grande poesia con cui un popolo entra nella storia comincia a plasmare il suo linguaggio. I greci crearono e sperimentarono questa poesia attraverso Omero. Il linguaggio era reso manifesto al loro esserci (*Da-sein*) come allontanamento nell'essere, come una

configurazione che schiudeva l'ente».

Un'analisi della lingua greca nelle sue fasi iniziali, originarie, un'analisi che comincia con l'etimologia ma tende a diventare una piena «ri-esperienza» della vita dentro e attorno alle parole, ci aiuterà a collocare, a «soffrire» l'*ousia*, questo termine decisivo per l'essere, dal quale è cominciato il nostro interrogare. Abbiamo già raggiunto un certo numero di intuizioni. La permanenza dell'essere si contrappone al flusso del divenire. Ciò che realmente si vede essere si oppone infatti alla presenza mutevole di ciò che appare. È il pensiero e non l'occhio a distinguere fra permanenza e mobilità, fra essenza e apparenza. Quindi c'è un senso in cui il pensiero, *dianoia*, e solo il pensiero realizza sia l'essere sia ciò che si oppone all'essere: «Il pensiero è il fondamento che sostiene e determina l'essere» (un'affermazione che potremmo trovare in Fichte). Ma «fondamento» implica un movimento verso il basso (Heidegger, in realtà, usa un semplice diagramma). Appena l'essere realizza sé stesso come un'«idea», appena l'«essenza» viene idealizzata, la freccia punta in alto. Punta, inevitabilmente, al «dovere», alla categoria dell'esemplare, del prototipo, del teleologico e dell'imperativo. Nel regno delle «idee», gli enti sono dotati di un fine, di una razionalità rivolta in avanti, di un «dovere». Questa unione di futuro e imperativo è il nucleo dell'idealismo platonico e kantiano.

E così ci troviamo gravati da una quadruplica distinzione, fra «essere», «divenire», «pensiero» e la sfera «superiore» dell'«idea» e del «dovere». Questo quartetto ha pervaso la filosofia (la metafisica) e la storia dell'Occidente. Ma se vogliamo interrogare in modo radicale la «questione dell'essere», dice Heidegger, dobbiamo ripensare completamente queste categorie, riconoscendo sia il loro potere sia il loro carattere erroneo. Dobbiamo risospingerle alla loro origine dimenticata. Se lo facciamo, vedremo che questo quadrupliche schema veramente «domina e affascina l'ente, il suo schiudersi e la sua configurazione». *Ma non lo definisce*. Il senso dell'essere che ha dominato la filosofia e il linguaggio comune da Platone in poi «non basta a nominare

ogni cosa che “è”». Né l’idealismo, anche nella sua forma fenomenologica rigorosa, né il positivismo scienziato arrivano ad avvicinarsi a una profonda e convincente conoscenza dell’«esseità». *Essere e tempo* ci mostra che tale conoscenza dipende dalla comprensione della differenza tra «Essere» ed «enti», tra «Essere» ed «essenti». Ma tale comprensione non scaturisce dal solo pensiero. O, più precisamente, in senso heideggeriano, «per pensare l’Essere» lo si deve «vivere». I concetti fondamentali non sono «Essere e Pensiero», come erano in Platone, in Cartesio o nell’intera tradizione idealistica, ma «Essere e Tempo», *Sein und Zeit*. Sapere come interrogare l’essere significa sapere come attendere, anche per un’intera vita. La temporalità è inseparabile dalla *Seinsfrage*. Così è Heidegger, esposto in modo evidentemente schematico e molto semplificato nel periodo attorno al 1935.

Continua l’insistenza sull’interrogare, insieme al contemporaneo accento posto sul fatto che ogni analisi logica, per non parlare di una definizione formale dell’essere, sarebbe o inadeguata o affrettata. Ritroveremo ciò in tutti gli scritti di Heidegger successivi al 1945. Il problema è, come prima, la *Seinsfrage*; ma, ancor più di prima, l’accento cade sulla natura del processo di interrogazione, sui modi in cui questo interrogare *in progress* si colloca o meno all’interno della condizione individuale e sociale dell’uomo. La *Lettera sull’Umanismo* parla del graduale avvicinarsi all’uomo dell’«Essere» e dell’interrogare. Il processo è quello dell’«essere in cammino»: *Es ist stets unterwegs zu ihr*. E la sola struttura legittima o tattica di un incontro fecondo è quella dell’interrogare. Noi abbiamo bisogno di meno «filosofia», incalza Heidegger, dando a questo termine le sue connotazioni codificate, professionali. Abbiamo bisogno di maggiore attenzione al pensiero. Il pensiero deve umilmente abbassarsi alla povertà della sua condizione provvisoria. Può, nella migliore delle ipotesi, far poco più che tracciare i suoi solchi quasi impercettibili nel linguaggio (e dove altro mai potrebbe lasciare il suo segno?), solchi come quelli tracciati

dal contadino, *der Landmann*, quando passa gravemente attraverso un campo, che non ha creato e che resterà a lungo dopo di lui. La fonte dell'autentico pensiero è lo stupore presso e di fronte all'essere. Il suo dischiudersi sta nell'accurata traduzione dello stupore in un'azione che è quella dell'interrogare. Per Heidegger esiste una fatale continuità tra il linguaggio assertivo, predicativo, definitorio e classificatorio della metafisica occidentale e quella volontà rivolta al dominio razionale-tecnologico sulla vita che egli chiama nichilismo. C'è un intero programma di ostinato dominio nell'*ergo* cartesiano. Le tecniche metafisiche di argomentazione e sistematizzazione ci impediscono di «pensare la questione dell'essere», di porre i nostri pensieri nel registro vitale dell'interrogazione (uso la parola «registro» per richiamare la nozione di *Stimmung*, di armonia e accordo tra interrogazione ed essere). La conferenza del 1953 sul significato della tecnologia, sul ruolo della «tecnicità» nella disumanizzazione della cultura moderna, *Die Frage nach der Technik*, si conclude con una massima famosa: «*Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens*» («perché interrogare è la pietà del pensiero»).

Questa convinzione è alla base della «contro-logica» heideggeriana, del peculiare disegno di sostituire il discorso aggressivo, inquisitorio della ricerca aristotelica, baconiana e positivista con una dialettica irrisolta, persino tortuosa, eppure dinamica. Nell'analisi aristotelica la natura è fatta per dare testimonianza; Bacone dice di voler mettere alla tortura della ruota i fenomeni naturali affinché confessino le verità oggettive; in francese, *la question* significa anche la tortura giudiziaria. Nell'heideggeriano «interrogare l'essere», un'attività così basilare che definisce o dovrebbe definire la condizione umana dell'uomo, non c'è né imposizione né una pressione programmatica dalla domanda alla risposta (una pressione insita chiaramente nella logica formale e sillogistica). Interrogare in modo autentico significa entrare in accordo armonico con ciò che viene interrogato. Ben lungi dall'essere l'iniziatore e l'unico padrone dell'incontro, come invece lo sono invariabilmente

Socrate, Cartesio e il moderno scienziato-tecnologo, l'interrogante heideggeriano resta aperto rispetto a ciò che viene interrogato e diventa il luogo vulnerabile, lo spazio permeabile del suo dischiudersi. (È, di nuovo, evidente il parallelo con i modelli religiosi, come quelli della supplica e della risposta, col rischio della spoliatura implicita nella dialettica della preghiera.) La «risposta» suscitata da un interrogare autentico è una corrispondenza, un *Entsprechen*. È, in accordo con ciò, una reazione armonica all'essenza dell'interrogato verso cui ci si rivolge (*dem Wesen dessen nach dem gefragt wird*). In questa formulazione, «verso» *nach*, comporta innegabili sfumature di attesa, di cauta sparizione. L'interrogante di Heidegger è l'esatto contrario dell'inquisitore baconiano.

La conferenza su *Wissenschaft und Besinnung* («Scienza/Conoscenza e Riflessione»), che Heidegger tenne nell'agosto del 1953, elabora ulteriormente questa interazione metodologica e morale di domanda e risposta. Una distinzione embrionale viene posta tra ciò che è *fraglich*, «discutibile», e ciò che è *fragwürdig*, «degnò di essere posto in discussione». Il «discutibile» (l'italiano riproduce l'inflessione peggiorativa) appartiene all'ontologicamente secondario, al contingente, alle sfere pragmatiche o anche insignificanti della ricerca concreta. In quest'ambito, che potremmo paragonare al mondo dei «fatti» di Mr. Gradgrind, ci sono delle risposte conclusive, decisioni tali che lasciano la domanda «fissa» e, quindi, inerte. Non c'è veramente molto da ottenere dal chiedere ancora qual è la lontananza dalla luna o qual è la formula per avere l'acido cloridrico. Conosciamo le risposte, e il punto di approdo di questa conoscenza ha, secondo Heidegger, dimostrato la non-essenzialità o, almeno, la modestia della domanda originaria. Ciò che è «degnò di essere posto in discussione», d'altra parte, è letteralmente inesauribile. Non ci sono risposte conclusive, né decisioni finali e formali rispetto alla domanda sul significato dell'esistenza umana o di una sonata di Mozart o del contrasto fra la coscienza individuale e la costrizione della società. La *Fragwürdige* dà dignità alla

domanda e all'interrogante facendo del processo di interrogazione e risposta un dialogo e un contrappunto sempre-rinnovati. Ma se non c'è alcun fine per un autentico interrogare, il processo non è, comunque, privo di scopo. «L'errare», dice Heidegger, «la peregrinazione verso ciò che è degno di essere posto in discussione non è un'avventura ma un ritorno a casa.» L'uomo, nella sua dignità, ritorna a casa, tornando verso ciò che non può ottenere risposta. E, naturalmente, ciò che è maggiormente *fragwürdig* è l'«Essere».

Ma non possiamo accostarci di più a questa parola assolutamente determinante e onnipervadente? L'ontologia esistenziale di Heidegger si esprime solo nei termini di una circolarità elusiva?

Heidegger scrisse la *Lettera sull'Umanismo* nel 1945-1946. Era evidentemente sollecitato da una pressione politica e individuale. Aveva grande difficoltà a separare il proprio insegnamento da quella che considerava una perversione sartriana. Può essere questa la ragione per cui la *Lettera* si avvicina più di qualunque altro scritto heideggeriano (eccezion fatta per gli ultimi quattro colloqui retrospettivi) a definire il significato, a delimitare il campo di riferimento adeguato di «Essere» ed «ente».

Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen. Das «Sein»: das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitestem.

[L'Essere, dunque. Ma che cos'è l'Essere? Esso è esso stesso. Il pensiero avvenire questo dovrà imparare a sperimentare e a dire. L'«Essere»: cioè, non Dio, e non un fondamento o ragione del mondo. L'Essere è, infatti, oltre ogni ente, ed è, tuttavia, all'uomo più vicino di ogni ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio. L'Essere è ciò che ci è più vicino. E tuttavia la vicinanza resta per l'uomo lontanissima.]

Ci troviamo, per così dire, nel centro immobile di tutta l'opera e il pensiero di Martin Heidegger. «L'Essere è.» È la quiddità, l'essenza, l'«essentità» in ogni particolare ente e in ogni affermazione di esistenza, ad esempio, in ogni atto linguistico. «L'Essere è»; «*il y a l'être*». Heidegger cita entrambe le espressioni ed entrambe sono corrette. Ma le altre lingue non raggiungono pienamente la formulazione tedesca: *es gibt Sein* o *es gibt das Sein*. Letteralmente il tedesco dice: «Ciò dà l'Essere».

Per Heidegger, questo «ciò» (*es*) che «dà» è l'Essere stesso, e la fusione di «Essere» con «dante» o con «essere dato» è immensamente importante. Anche qui, è il linguaggio stesso che parla, e siamo noi che dobbiamo imparare, con una scrupolosa attesa («rivolgendoci» a lui), che cosa ha da dirci. Quello che *ciò* sta dicendo; e non, in primo luogo, quello che *noi* stiamo dicendo o proponendo come risposta.

Se questa formulazione di *Sein* sembra essere inadeguata, vacua e mistica – in *Zur Seinsfrage* Heidegger riconosce pienamente che questa è l'impressione che ne trarrà l'intelletto occidentale, educato in modo metafisico e positivistico – ciò avviene proprio perché il nostro parlare non è ancora un «dire». Le sue relazioni con l'essere sono ancora quelle del determinismo dimentico e aggressivo. È *das künftige Denken*, il «pensiero avvenire» che sarà capace di esperire e di dire l'essere, che vedrà nella tautologia apparente l'organo della verità. La «definizione» di «Essere» presentata nella *Lettera sull'Umanismo* è solo una «pietra miliare» lungo il sentiero nel bosco (*Wegmarken am Holzweg*).

Ma è abbastanza valida? Una pietra miliare, per quanto provvisoria, in un bosco per quanto oscuro, non dovrebbe indicare qualcos'altro al di là di sé stessa, qualcosa di cui sia concepibile una verifica esterna? In altre parole: Heidegger ci ha realmente detto qualcosa su «Essere» ed «ente», ci ha comunicato qualche contenuto o metodo di comprensione suscettibile di conferma o di confutazione? O le sue

«predefinizioni», le sue metafore latenti, i suoi modelli di domanda e risposta che si avvolgono su sé stessi sono rigorosamente insignificanti e, in fondo, affini ai mantra del mistico e di colui che si autoipnotizza? Abbiamo visto all'inizio che numerosi filosofi, a cominciare da Carnap e dai positivisti logici, si sono espressi proprio così. Heidegger fa delle affermazioni vuote, in particolare nella parte centrale della sua ontologia o presunta dialettica dell'essere. Questo non è, ripeto, un giudizio che possa essere liquidato in modo perentorio o ridotto a mera miopia professionale. Sono una critica e una contrapposizione che dovrebbero essere tenute presenti con fermezza, in quanto rendono problematica l'intensa presenza dell'esempio e degli scritti di Heidegger, quale riferimento per la sensibilità attuale. *Può* essere che l'heideggeriano «dire l'Essere» per quanto invocato con fervore dai suoi discepoli e simpatizzanti non significhi niente o non possa tradurre all'esterno il proprio rapimento autistico. Ciò lascerebbe comunque aperta la questione fondamentale: le domande di Heidegger sono o no degne di essere poste, sono o no le domande più importanti rivolte all'uomo?

C'è un secondo modo di esaminare il problema. Si può sostenere, come è stato fatto, che la dottrina heideggeriana dell'essenza e dell'esistenza – nonostante la sua esplicita professione e i suoi opposti propositi – non sia niente di più di una variante dei motivi e del lessico dominanti nella metafisica occidentale. Lungi dal realizzare una radicale rottura col passato, con tutta l'epistemologia precedente, la dottrina heideggeriana di *Sein* e *das Seiende* sarebbe una riaffermazione degli assiomi e delle discriminazioni che pervadono il pensiero occidentale da Platone a Kant a Husserl. Quindi la distinzione fra individualità esistenziali e ciò che costituisce l'essenza della loro e di ogni esistenza sarebbe una riformulazione della fondamentale distinzione platonica tra fenomenico e ideale, tra il regno visibile della singolarità contingente e l'invisibile, ma «reale», mondo delle Idee. L'accento posto da Heidegger sull'essere come attività, come sostantivo «in» o «attraverso» l'infinito del

verbo, *das Wesen welches west* (un'essenza in processualità) sarebbe strettamente vicina al concetto aristotelico di *energeia* e alla dottrina aristotelica di una forza formativa il cui impulso teleologico anima tutti gli enti specifici. Sono queste rappresentazioni aristoteliche che hanno dato vita all'immagine del mondo e alla logica della scolastica medioevale, in cui il giovane Heidegger aveva mosso i suoi primi passi. Quindi il suo «ente» (*das Seiende*) corrisponderebbe all'*ens per accidente*, al contingente stato di cose, mentre «Essere» (*das Sein* o *das Sein des Seienden*) potrebbe coincidere con lo scolastico e tomista *ens tamquam verum*, «quello che realmente è». Il *cogito* di Cartesio e l'*Ich* di Fichte anticiperebbero quell'irriducibile «essere-nel-mondo» che Heidegger assume come fonte e luogo dell'esperienza umana. La distinzione kantiana tra ciò che è accessibile alla percezione analitica e la *Ding an sich*, «la cosa in sé», potrebbe essere l'evidente modello del dualismo heideggeriano. Il *Geist*, o «Spirito», di Hegel prefigurerebbe l'«Essere» heideggeriano, e così pure la nietzscheana ipostatizzazione della Volontà. E nel riduzionismo fenomenologico di Edmund Husserl, nella sua insistenza sulla struttura intenzionale di ogni pensiero e ogni percepire (pensare è pensare qualcosa) si potrebbe trovare il nucleo della «fatticità» heideggeriana, della grande evocazione, in *Essere e tempo*, di tutto ciò «che giace vicino».

Vista in questa luce, la ripetuta critica di Heidegger a ognuno di questi filosofi e al sistematico spiegarsi del pensiero occidentale, sarebbe, nella migliore delle ipotesi, una tattica e, nella peggiore, un autoinganno. La distinzione tra «Essere» ed «ente» o «enti» è in realtà ancora un'altra formulazione della costruzione binaria della comprensione e dei conseguenti tentativi di procedere dall'apparente al reale, dal mobile all'immobile, dal sensibile al puramente intelligibile che hanno costituito il grande e abituale modo di procedere di tutte le metafisiche e teorie della conoscenza occidentali, da Socrate in poi.

Vedremo con quanta forza Heidegger respinga questa riduzione, con quanta durezza sottolinei quella che considera

la rottura tra la propria ontologia e quella di tutto il discorso filosofico postsocratico. Tuttavia, egli è sensibile all'accusa di non aver fatto altro che avvolgere vecchie ipotesi in un nuovo gergo. Se *Essere e tempo* rimane incompiuto (la tarda lezione «*Zeit und Sein*», «Tempo ed essere» è solo un frammento di un complessivo futuro progetto) è perché, afferma Heidegger, il suo linguaggio per quanto oscuro e personale, è appesantito dalle supposizioni e dalle sfumature della metafisica tradizionale; perché non è riuscito a scoprire il linguaggio necessario a superare il lessico, la grammatica, le implicazioni semantiche e le convenzioni costrittive dell'argomentare metafisico occidentale. La ricerca di una nuova poetica gnomica negli scritti di Heidegger durante e dopo la seconda guerra mondiale è il risultato immediato di questa consapevolezza di una sconfitta. Anche i termini primordiali, *Sein* e *das Seiende*, sono rimasti impigliati nell'idealismo platonico, nella categorizzazione della soggettività cartesiana o nel volontarismo nietzscheano, in cui Heidegger vedeva il falso, per quanto inevitabile allontanamento della filosofia occidentale dalle autentiche, numinose fonti dell'Essere. Heidegger ci dice che sta esprimendo qualcosa di profondamente nuovo e diverso (sebbene sia, a un livello più profondo, una ri-cognizione, un ritorno in patria); ma è anche il primo a indicare che il linguaggio a sua disposizione è inadeguato alle sue esigenze.

C'è una terza accusa possibile. Ci può ben essere una dottrina o una raffigurazione heideggeriana dell'essere. Ma non si tratta affatto di filosofia. Heidegger è stato educato come teologo e tale è rimasto. Il suo insegnamento costituisce una specie di metateologia, il cui linguaggio è immerso, inevitabilmente, in quello del pietismo, della scolastica e della dossologia luterana. Prendiamo in considerazione la tautologia che regge il tutto: *Was ist das Sein? Es ist es selbst*. Ciò che abbiamo evidentemente di fronte è un'imitazione della fondamentale equivalenza secondo la definizione giudaico-cristiana di Dio: «Io sono colui che è». Il postulato heideggeriano di un linguaggio che parla «in e attraverso» l'uomo è un'assunzione immediata

dalla dottrina giovannea del *Logos* e del suo lungo retaggio nell'espressione mistico-pietistica dell'Occidente. Quando Heidegger definisce l'uomo come il «pastore dell'essere», quando vede la verità come un'illuminazione, un'epifania e un autodischiudersi nella «radura» dell'esistenza, sta compiendo delle variazioni su temi teologici e gnostici da lungo tempo stabiliti. La sua ripetuta convinzione che il compito della filosofia sia quello di un pellegrinaggio *verso*, e che il viaggio contenga già in sé ciò che possiamo cogliere al suo compimento, rappresenta una precisa similitudine della rappresentazione religiosa del viaggio dell'uomo e della meditazione religiosa rivolta al trascendente.

Ciò che quindi realmente troviamo nelle opere di Heidegger è una delle tante teologie postdottrinali, postsistematiche. I veri termini di paragone non sarebbero né le categorie aristoteliche dell'esistente, né la ricerca di Husserl di una scientifica certezza, ma l'ironica escatologia di Kierkegaard o il nuovo vangelo di *Così parlò Zarathustra*. Da ciò deriva il fatto che sono stati i teologi ad aver accettato per primi *Essere e tempo* e che l'impatto di Heidegger è stato sinora molto incisivo sui teologi e su quanti usano delle metafore in modo teologico (come certi psichiatri e poeti).

Heidegger reagisce con decisione a questa interpretazione. Dichiara instancabilmente che le sue affermazioni sul-l'«Essere» non implicano assolutamente nulla rispetto all'esistenza o alla non-esistenza di Dio. Afferma che l'epistemologia e la teoria dell'essere esposte in *Essere e tempo* e nella *Lettera sull'Umanismo* costituiscono un'esplicita replica a ciò che definisce la deviazione onto-teologica del pensiero occidentale. Mentre quest'ultima arriva, per interna necessità, a postulare il trascendente, a cercare di collocare la verità e i valori etici in qualche astratto «aldilà», l'ontologia di Heidegger è corposamente immanente. Essere è essere-nel-mondo. E non «è» da nessun'altra parte. Essere e autenticità possono realizzarsi solo all'interno dell'esistenza immanente e del tempo. Per Heidegger non c'è alcuna sfera divina di incontaminata ideazione, alcun motore immobile.

Tutto ciò è certamente vero per *Essere e tempo* e per la critica di Heidegger all'infinito ritorno verso la trascendenza presente nelle teorie della realtà e dell'intelletto in Aristotele, Kant e nella dialettica hegeliana. Nondimeno, in molti passaggi chiave delle opere di Heidegger è innegabilmente plausibile sostituire «l'Uno», «il Primo Principio», «l'Assoluto», o semplicemente «Dio» con *Sein e des Seienden*. Più di una volta, l'intero tenore dell'argomentazione, il ricorso a un'indefinibile immediatezza di conoscenza, la stretta analogia con una torsione dell'omiletica e della retorica soprattutto paolina, portano il peso di un segno teologico. Così sarà anche, come vedremo, per tutta l'ermeneutica o tecnica dell'esegesi e della parafrasi testuale di Heidegger. La stranezza dell'ultimo stile di Heidegger e il singolare ricorso agli antichi dèi possono rappresentare un tentativo di sfuggire a un precedente teologico, a un'origine del linguaggio e della sensibilità teologica persino più potente della metafisica. Heidegger afferma che l'«"Essere" non è Dio». È tuttavia evidente che la sua autosufficienza, la sua ubiquità «più vicina a» e «più lontana da» l'uomo hanno un segno nettamente teologico.

Giudicare se «il pensiero dell'essere» heideggeriano sia un bluff affascinante, una variante esoterica di motivi metafisici ed epistemologici da lungo tempo stabiliti, una teologia occultata, o una combinazione di tutti e tre questi elementi, comporta reali conseguenze intellettuali e politiche. È il fascino di questo caso. Ma un tale giudizio può essere formulato soltanto da un lettore che si immerga nei testi appropriati a una profondità che va ben oltre quella di questa breve introduzione. La cosa migliore da fare è vedere come seguaci e interpreti di Heidegger abbiano riassunto e applicato i postulati e i corollari fondamentali della *Seinsfrage*. Tra i lettori più qualificati e vicini ad Heidegger ci sono il filosofo francese Emmanuel Lévinas, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1967 (*La traccia dell'altro*, 1979) e William J. Richardson che ho già

citato e il cui *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (1963) rimane un'opera preziosa in questo campo. Non può essere un caso che entrambi provengano da un *background* teologico. Con la loro guida, possiamo delineare il seguente schema.

Dal 1907, da quando aveva letto lo studio di Brentano su Aristotele, Heidegger aveva posto la domanda: «Che cos'è l'«Essere» che rende possibile ogni esistenza, che cos'è l'è in ogni ente?». Quasi subito egli compie il passo successivo. Se è l'«Essere» (*Sein*) che rende presenti, che pone come esistenti tutti gli esseri particolari, non è forse compito fondamentale e ineludibile della filosofia, di un pensiero rigoroso in quanto caratterizza l'umanità dell'uomo, indagare intorno all'«Essere» stesso, chiedersi che cosa esso è? Heidegger osservò ben presto che c'era proprio un senso in cui tutta la metafisica occidentale aveva posto questa stessa domanda. Questo senso è implicito nel termine *metafisica* che vuol significare un «andare oltre la natura», un tentativo di trascendere le distinte unità fenomeniche per arrivare ai principi universali della realtà e dell'esistenza che giacciono «dentro» o «al di là» di queste. Questo tentativo è fondamentale nella distinzione che Platone compie, nel famoso mito della caverna, tra gli esseri-ombra dell'esperienza sensibile e il regno essenziale, inalterabile delle Idee. Abbiamo già notato come questa distinzione, variamente formulata, percorra l'intero pensiero occidentale. E qui interviene il dissenso rivoluzionario e innovatore di Heidegger. Ben presto, attraverso il suo studio sull'idealismo platonico e kantiano, sulle dottrine della sostanza di Aristotele e della scolastica, sul determinismo leibniziano, e sulla dialettica hegeliana, Heidegger si convinse che tutto il movimento della metafisica verso la trascendenza era circolare e autoillusorio. Chiamando la presenza dell'«Essere» negli enti «Idee» o «energia» o «Spirito» o *élan vital* (il termine di Bergson), i metafisici avevano semplicemente sostituito un essente occulto o una causalità esistenziale con un'altra. Cosa abbiamo ottenuto ponendo un mondo inaccessibile di pure forme al di sopra e

al di là del mondo tangibile, o con l'attribuire a tutti i fenomeni sensibili un nascosto motore teleologico (rispettivamente i paradigmi platonico e aristotelico)? Il procedimento di Heidegger sarà completamente diverso.

Invece di fare degli enti particolari, fenomenici, obiettivi – le cose e le presenze che riempiono il nostro mondo – i frammenti degenerati di una ideale sfera platonica o la matrice fluttuante per le intangibili energie aristoteliche, Heidegger si concentra sul totale *esserci* di questi esistenti individuali. Essi lo riempiono di stupore. Egli rimane profondamente immerso, nell'animo e nello spirito, nell'immanenza, in ciò che è, nella completa straordinarietà e meraviglia della propria «esseità» in essa. Ma allora che cosa mette in grado gli enti, con tutta la loro densa e silente quiddità – la roccia, l'albero, l'animale che ci osserva – di offrirsi a quest'atto di fondamentale stupore che è la fonte necessaria dell'interrogare filosofico? Risponde Heidegger: la presenza di tutto ciò che è presente (presente *a noi*) è resa possibile grazie a un'illuminazione, un «essere illuminato» (c'è una derivazione dall'uso fichtiano di «luce»?) che rende «manifesta» ogni cosa organica e inorganica. Il termine usato è *unverborgen*, un'altra parola chiave. Ma questa luce deve restare nascosta. *Non è un ente* – o «idea», «energia», «*Ding an sich*» o «spirito». È ciò attraverso cui tutti gli enti risplendono; ed è precisamente nella parola *fenomeno* che Heidegger rinviene una radice greca che significa «fulgore», «autorivelazione». Avrebbe potuto anche citare la Qabbalà che concepisce la divinità come autocelata in tutte le cose, eppure rivelata, resa fulgida *da* loro.

Ma cos'è questa «luce», questa fonte nascosta del non nascosto? Fin da Platone, afferma Heidegger, la metafisica occidentale non ha risposto a questa domanda o, quando vi ha accennato, come in Kant, non è arrivata a una conclusione. Heidegger non chiederà nient'altro. Abbiamo visto qual è stata la sua replica tautologica nella *Lettera sull'Umanismo*. Questa è l'interpretazione di Richardson:

L'Essere non è un ente, perché è ciò che mette in grado gli enti di essere (presenti) all'uomo e gli uomini di essere presenti gli uni agli

altri. È ciò che vi è di più vicino all'uomo, perché lo fa essere quello che è e lo fa entrare in un rapporto armonico con gli altri enti. Eppure è quanto mai lontano perché non è un ente con cui l'uomo, strutturato com'è per trattare direttamente solo con gli enti, possa entrare in un rapporto armonico.

Il riassunto di Lévinas procede da un punto di vista meno antropomorfo. Heidegger distingue tra quanto è (*das Seiende, l'étant*) e *das Sein des Seienden* o *l'être de l'étant*.

Qualunque cosa sia, *l'étant* comprende la somma totale di tutte le cose, di tutte le persone, e comprende, in un certo senso, Dio stesso. L'Essere degli enti, *l'être de l'étant* è il fatto che tutti questi oggetti e persone *sono*. L'Essere non si identifica con nessuno di questi enti, e nemmeno col concetto di ente in generale. In un certo senso, l'Essere non è (*il n'est pas*). Se l'Essere infatti fosse, sarebbe a sua volta un ente (*il serait étant à son tour*) mentre l'Essere è, in certo qual modo, proprio l'evento dell'esistenza in e di tutti gli enti (*l'événement même d'être de tous les étants*).

L'Essere dell'ente/i è l'unico vero oggetto del pensiero ontologico. Il mondo degli enti è esaminato da quelle che Heidegger chiama le scienze *ontiche*. La geologia studia gli attributi, la composizione materiale e la storia delle rocce. L'ontologia cerca di «pensare l'essere della roccia», cerca di esperire che cosa le dà esistenza, o, più precisamente, come questa esistenza si manifesta nella roccia. Ma ciò non significa svalutare il mondo sostanziale come hanno fatto l'idealismo platonico, il soggettivismo cartesiano, la trascendenza kantiana e il volontarismo nietzscheano. Significa, al contrario, immergersi nel pieno «esserci» delle cose, perché solo nel loro svelamento l'Essere, sebbene celato in sé stesso, viene svelato. Ogni presenza inanimata e animata, ontologicamente sorpresa e pensata «attraverso» – dove «attraverso» assume un'evidente forza di penetrazione – diventa una «radura», una *Lichtung* in cui l'Essere si dichiara. Come la luce che gioca attorno agli oggetti nell'oscurità del bosco, anche se non riusciamo a individuarne la fonte. La luce stessa non è né soggetto né

oggetto: è un processo, un *Wesen*, o, secondo l'espressione di Richardson, un *to-be*. E mentre noi ci dibattiamo con tale nozione o iniziale metafora, Heidegger ci ricorda il fatto che le nostre normali abitudini di linguaggio, di logica definitoria, di relazione e verificabilità causali sono basate proprio su quei presupposti e quelle determinazioni metafisiche che egli sta cercando di superare. Non meravigliamoci se non «comprendiamo» pienamente: se così fosse, saremmo già arrivati all'Essere.

L'Essere non si rivela, non può rivelarsi, come abbiamo detto, al di fuori dell'ente in cui risiede e che illumina. «L'Essere si contrae negli enti che rende manifesti e si nasconde proprio per il fatto che li rivela» (Richardson). L'Essere stesso *non è*, non è in sé o di sé. Questo è il paradosso fondamentale di Heidegger e la fonte della sua meditazione. Dal 1929 in poi egli metterà sempre di più in rilievo che questo mistero dell'Essere deve implicare la realtà del non-Essere e che l'Essere sia, in ultima analisi, una manifestazione, una epifania del Nulla (*Nichts*). Quest'ultima non è, quindi, una vuota astrazione. È un punto vitale e oscuro. Analizziamolo da vicino.

Non vi potrebbe essere esperienza dell'Essere, quale noi evidentemente abbiamo, se l'Essere non fosse nascosto negli enti, in quegli enti che includono uomo e mondo. È precisamente questo carattere negativo dell'Essere – il fatto che l'Essere non sia un'entità in sé, la kantiana *Ding an sich* – a generare negli enti le capacità di manifestazione. È questo Essere nascosto che dona alla roccia il suo denso «esserci», che ci fa stare col cuore sospeso quando un martin pescatore si posa, che rende la nostra esistenza inseparabile da quella degli altri. In ogni caso, la meraviglia e la riflessione ci comunicano un'intensità di presenza, il dispiegarsi totale di un'autoaffermazione, *che supera chiaramente i dati sensoriali e la registrazione neutrale*. La somma è maggiore in modo così evidente: «c'è qualcosa di più» oltre agli addendi. C'è molto di più di fronte a noi di quanto incontrano gli occhi o la mano o una mente analitica. Per coglierlo dobbiamo pensare dialetticamente, dobbiamo

capire come il negativo, il nascosto, il «non-qui» possano generare il manifesto e il positivo. «L'Essere come processo di non-occultamento», spiega Richardson, «è ciò che permette agli enti di divenire non-occultati (positività), sebbene il processo sia così permeato dal "non" che l'Essere stesso rimane nascosto (negatività).» A questo processo di occultamento che genera il manifestarsi, come il mezzo chimico, invisibile nella camera oscura, fa emergere la fotografia, Heidegger darà il nome greco di «verità», *aletheia* («il non-celato»).

Perché allora la metafisica occidentale ha dimenticato l'Essere e si è data da fare per cancellare o sublimare la differenza assolutamente fondamentale tra Essere ed enti, tra *Sein* e *Seienden*? L'inganno, dice Heidegger, c'era sin da principio. La parola greca per «ente», *on* (l'arcaico *eon* nell'*Iliade*, I, 70) era ambigua. Poteva significare sia «essere» nel senso dell'infinito del verbo «essere», sia «essere» nel senso sostantivo di «un essere», soprattutto di «un essere supremo». Inevitabilmente questa ambiguità ha allontanato da un autentico «pensare di e sull'Essere», sino all'«onto-teologia» di Heidegger, e ha portato al tentativo di trovare il significato e la realtà dell'esistenza in un principio finale o in un agente divino. La distinzione socratico-platonica tra sensibile e sovrasensibile, la concatenazione aristotelica dell'essere che dalla materia bruta arriva a un motore immobile e a una causa prima, l'esplicita teologia tomista, il dio di Cartesio, garante di razionalità, sono dirette conseguenze di questo inganno originale.

Quando Leibniz chiedeva: «Perché c'è l'essere e non piuttosto il non-essere?» stava ponendo la domanda autentica, così come era stata espressa per la prima volta da Parmenide e da Eraclito. Ma a metà del XVII secolo era troppo tardi. In Platone, le idee sono sia la fonte di luce che la sola vera cosa-da-vedersi. Questa verità arriva a significare un'esatta percezione, e l'Essere viene quindi ridotto agli enti. La razionalità, sia in Platone che in Aristotele, è la conformità tra conoscenza e oggetto. Gli scolastici, sotto questo aspetto del tutto aristotelici,

aggiungeranno semplicemente che questa conformità è sancita da Dio. Il passo successivo è quello di Cartesio, il quale tende a fare della conformità tra *ratio* e oggetto una certezza scientifica, verificabile, sancita in ultima analisi da Dio, ma più immediatamente garantita dalla struttura della matematica. Gli enti sono veri solo nella misura in cui entrano nel rapporto polarizzato di soggetto razionale e di oggetto verificabile. In Cartesio, afferma Heidegger in modo incisivo, la trascendenza diventa «descendenza». Ogni cosa viene riferita all'osservatore umano. Il *cogito* viene prima del *sum*; il pensiero precede l'essere; la verità è una funzione della certezza del soggetto umano.

Le monadi leibniziane, ciascuna dotata di percezione e brama, sono un'ingegnosa estensione dell'*ego* cartesiano. Kant, nelle sue critiche, analizza e illustra le condizioni necessarie perché il soggetto abbia un'adeguata percezione dell'oggetto. In Hegel, soggettività e idealismo soggettivo culminano in una sorta di certezza assoluta che, afferma Heidegger, è solo un solipsismo dinamico. Il nichilismo di Nietzsche è stato l'inevitabile capitolo conclusivo della storia della metafisica. Gli antichi valori platonici e teologici sono morti come l'assoluto dell'etica kantiana e l'autistica fiducia dello storicismo hegeliano. Ma, nonostante tutto il suo fascino lirico, la nietzscheana Volontà di Potenza è in sé soltanto una soggettività sfrenatamente esaltata. Da ciò scaturisce l'impulso, che caratterizza la moderna condizione, a dominare la terra attraverso la classificazione scientifica e l'uso della tecnologia. Se l'uomo non impara a sconfiggere questa soggettività imperialista, è condannato. Ma imparare ciò significa che deve ritornare alle radici della sua umanità, che deve cominciare a ri-pensare «il senso dell'Essere» (*den Sinn des Seins zu denken*).

Per ri-pensare in questo modo, l'uomo deve respingere non solo il suo retaggio metafisico e la seduzione della «tecnicità», ma anche l'umanesimo egocentrico dell'illuminismo liberale e infine la logica stessa. Perché anche la logica è implicata: è la custode dell'antico inganno metafisico che considera la verità come conformità alla

conoscenza soggettiva, razionale. L'autentico pensiero ontologico, come lo concepisce Heidegger, è presoggettivo, prelogico e soprattutto aperto all'Essere. Esso *lascia che l'Essere sia* (l'efficace termine tedesco è *Sein-lassen*). In questo «lasciar essere» l'uomo deve giocare una parte molto importante, ma solo una parte.

Solo l'uomo «ex-siste» nel senso realmente concreto che solo l'uomo può «pensare l'Essere». L'albero, la roccia, Dio sono, dice Heidegger, ma non esistono se intendiamo con esistenza la capacità dell'uomo di porsi al di fuori di sé (da cui il trattino in «ex-siste»), di rendersi estaticamente aperto all'irradiarsi dell'Essere, un atteggiamento di cui sono un indizio i legami etimologici tra «ex-sistenza» ed «e-stasi». «La comprensione dell'Essere», scrive Lévinas, «è l'attributo determinante e il fatto fondamentale dell'esistenza umana.» L'uomo, continua, è «un ente che comprende l'Essere» (*un étant qui comprend l'être*). Ma questa comprensione non è un'impresa subordinata o contingente. È ciò che attribuisce all'essere dell'uomo tutto il suo significato e la sua umanità: «*Cette compréhension de l'être est elle-même l'être; elle n'est pas un attribut, mais le mode d'exis-tence de l'homme*». Quindi, come vedremo quando arriveremo alle concezioni di Heidegger sul linguaggio, la poesia e l'arte, l'Essere ha bisogno dell'uomo in un senso fondamentale perché è in lui che trova la sua «radura» privilegiata. Da ciò deriva anche la conclusione che «pensare su e attorno all'Essere», praticare la filosofia in una maniera che Heidegger mutuerà dai presocratici, da Meister Eckhart, dalle odi di Hölderlin, dalla raffigurazione di un paio di scarpe da contadino fatta da Van Gogh, non è un'occupazione professionale, specialistica, fortuita. È la condizione di ogni vita personale autentica e il suo più intimo evento («*La philosophie*», riassume Lévinas, «*est la condition de la vie, elle en est l'événement le plus intimé*»).

Sono queste, a grandi linee, l'ontologia e l'«antimetafisica» di Heidegger. Come applicarle ai problemi dell'esistenza quotidiana, della scelta morale, della psicologia individuale e collettiva? Per rispondere dobbiamo esaminare *Essere e*

tempo e la realtà politica che si determinò sei anni dopo la sua pubblicazione.

2. *Essere e tempo*

Il periodo 1916-1927 costituisce, nello sviluppo di Heidegger, la fase di silenzio creativo. Molti aspetti di questo periodo non sono ancora chiari, ma le linee fondamentali dell'esperienza personale e dei rapporti intellettuali possono essere tracciate. Heidegger lavora con Husserl, al quale succederà a Friburgo nel 1928, e si impadronisce della disciplina mentale e del lessico della fenomenologia, della ricerca, nell'attività della coscienza pura, di una solida base per la percezione e la conoscenza. Il commento di Karl Barth all'*Epistola ai romani* compare nel 1918; influenzerà tutto lo stile di esposizione testuale di Heidegger e di interpretazione letterale, e richiamerà inoltre la sua attenzione sulla teologia radicale e psicologizzante di Kierkegaard. Questo interesse teologico, a partire dal 1923, porta Heidegger a stringere stretti rapporti con Bultmann, e costituisce la base di una persistente, reciproca presa di coscienza tra l'ontologia heideggeriana e la «teologia della crisi» e la de-mitizzazione moderne. Durante questi anni, inoltre, Heidegger studia e tiene delle lezioni su testi di sant'Agostino, sull'intero *corpus* paolino e su Lutero. Insieme a Pascal, il cui ritratto è appeso alle pareti del suo studio, queste saranno le fonti principali del concetto heideggeriano di *Angst* («angoscia»), della coscienza come principio di realtà, e della individuazione della morte.

Nello stesso tempo, Heidegger è molto influenzato dalla teoria della storia di Dilthey e dal suo tentativo di definire i reali rapporti tra coscienza umana e fatto storico. Sembra che Heidegger abbia mutuato da Dilthey la sua fondamentale e, sicuramente, preziosa distinzione tra le verità tecniche (ontiche) delle scienze esatte e applicate, e gli ambiti di autentica comprensione cui tendono le scienze storiche e «spirituali», le *Geisteswissenschaften*. La

corrispondenza tra Dilthey e Graf von Yorck, con la discussione sulla natura dell'intuizione e della temporalità, è pubblicata nel 1923 e avrà un ruolo importante in *Essere e tempo*. Dilthey e Yorck, insieme alla loro argomentazione sulla natura della storicità, si rivelano utili all'insistenza di Heidegger sulla determinazione temporale e sulla limitatezza dell'esistenza umana. L'inserimento dell'identità dell'uomo nella storia è poi, naturalmente, una caratteristica fondamentale del marxismo hegeliano e rivoluzionario. Per tutti gli anni Venti, Heidegger si mantiene pienamente al corrente (a un livello che è emerso solo recentemente e sul quale ritornerò) sul dibattito filosofico-ideologico sviluppatosi in Germania e nell'Europa centrale nell'ambito dei movimenti marxisti. In particolare, conosce le prime opere di Lukács. Condivide col Lukács di *Die Seele und die Formen*, 1911 (L'anima e le forme) un interesse per Kierkegaard e i modelli psicologici e letterari di coscienza umana, iniziati con l'opera di Nietzsche. Col Lukács di *Storia e coscienza di classe* (pubblicato per la prima volta in Germania nel 1923) ha in comune l'interesse per la qualità concreta e storicamente esistenziale degli atti umani di percezione e intellesione.

Ancor più forte, forse, l'impatto su Heidegger della prima guerra mondiale e della *débacle* morale ed economica della Germania di Weimar, sebbene sia difficile da valutare finché gli archivi personali rimarranno chiusi. Per quanto Heidegger abbia in seguito sviluppato una propria e molto particolare lettura della storia occidentale, come *Seinsvergessenheit*, come un «oblio dell'Essere» che dopo Platone ha allontanato l'uomo occidentale dalla sua autentica missione, non c'è alcun dubbio che Heidegger sia stato influenzato dallo scenario spengleriano del fatale declino dell'Occidente (il primo volume del trattato di Spengler fu pubblicato nel 1918). Questa visione crepuscolare trovò risonanza e analogia assai forti nell'arte e nella poesia dell'espressionismo. Un'antologia di poesia espressionista intitolata in modo significativo *Menschheitsdämmerung* («Crepuscolo dell'umanità»), curata da Kurt Pintus, venne

pubblicata nel 1921. Sappiamo che influenzò profondamente l'intera concezione heideggeriana della poesia, ed è anche possibile che abbia preparato il suo uso più tardo di Rilke e Trakl. Heidegger vide, come gli espressionisti suoi contemporanei, in Dostoevskij e in Van Gogh gli ultimi maestri della verità spirituale, di una visione che si spingesse nel profondo. Questo giudizio si sarebbe, a sua volta, accordato con la teologia della crisi trovata in Pascal e Kierkegaard. Sebbene non vi avesse partecipato attivamente, la semplice esistenza di una guerra europea micidiale e follemente distruttiva e delle sue conseguenze rivoluzionarie giustificava, se ce n'era bisogno, una concezione dell'uomo e della cultura arrivati al loro ultimo stadio, una concezione di finale inautenticità, di discesa nel nichilismo. Emergevano l'impotenza della fiducia razionale cartesiano-kantiana e le ossessioni apocalittiche presenti nei grandi solitari, artisti, teologi, pensatori del XIX secolo. *Essere e tempo*, quindi, in un senso particolare, per la sua strana specificità, appartiene esattamente allo stesso clima di catastrofe e di ricerca di una visione alternativa che caratterizza *La terra desolata* di T.S. Eliot o *Blick ins Chaos* di Hermann Hesse. È veramente loro contemporaneo.

Ma avendo cercato di chiarire gli aspetti filosofici, teologici, sociali, letterali e personali di rilievo nel primo sviluppo di Heidegger, e avendo rilevato i riferimenti sostanziali a Husserl, a Kierkegaard, a Dilthey, ai marxisti hegeliani e all'espressionismo, abbiamo ancora detto assai poco sull'effettivo carattere di *Essere e tempo*. Conosciamo quale fu l'impressione provata ed espressa dai suoi primi lettori quando comparve quasi per caso nell'annuario fenomenologico di Husserl del 1927. Lo psicologo e filosofo O.F. Boll-now espresse il parere di molti applicando a *Essere e tempo* la famosa frase pronunciata da Goethe dopo la battaglia di Valmy: «A partire da oggi, e da questo luogo, inizia una nuova epoca della storia universale, e voi potete dire di aver assistito a questo inizio». A sei mesi dalla pubblicazione, la fama di Heidegger nei circoli filosofici e teologici era ormai affermata. Nel 1930 c'era già un'ampia

bibliografia. La ripetuta affermazione di Heidegger che il manoscritto gli era stato più o meno strappato (per motivi di promozione accademica) e che l'opera, così com'era, costituiva solo un frammento, accresceva il generale senso di estraneità e rivelazione. Questo effetto ebbe anche, certamente, il suo rifiuto di spiegare, di commentare i suoi «significati». Ma anche senza tener conto delle circostanze storiche e personali, possiamo veramente dire che nella storia del pensiero occidentale non esiste un'altra opera come *Essere e tempo*.

A un certo livello, ciò vale naturalmente per ogni testo filosofico significativo: per i *Pensieri* di Pascal, la *Fenomenologia* di Hegel, il *Tractatus* di Wittgenstein. Ognuno ha dato luogo ai propri unici termini di riferimento. Ma con *Essere e tempo* la singolarità deliberatamente scelta sembra ancora più intensa. Essa si estende a ogni caratteristica di stile, di costruzione argomentativa, di intenzione dichiarata. Il significato sta tutto nella forma, e la forma è in ogni aspetto, tecnico e di tono, integrata al significato. Una fusione così essenziale di interna necessità e di unicità formale caratterizza la grande poesia e l'arte. È estremamente rara, e invero sospetta, nella struttura di una prosa filosofica discorsiva, apparentemente «accademica». Il raggiungimento di tale fusione, ottenuta con mezzi stilistici, mette in rapporto *Essere e tempo* con la *Fenomenologia* e il *Tractatus*, ma anche con la *Genealogia della morale* di Nietzsche. Per costruire un appropriato linguaggio asseverativo e la propria architettura interna, ognuno di questi testi ha dovuto rompere con i modelli approvati, a livello specialistico, di esposizione filosofica, di dimostrazione logica, di critica. In ognuno, di conseguenza, vi sono delle drammatizzazioni psicologiche e dei motivi retorici che interessano lo studioso del linguaggio e della poesia quanto il filosofo o il logico. La *Fenomenologia* di Hegel e la critica dei valori di Nietzsche sono organicamente presenti in *Essere e tempo* di Heidegger. Quella del *Tractatus* è incerta, ma se ne potrebbe discutere. I trattati di Heidegger e di Wittgenstein postulano un cominciamento

rigoroso, tentano di iniziare tutto da capo. Il problema di come leggerli, di cosa implichi una genuina lettura non solo in termini di comprensione analitica – e questo riguarda entrambi gli autori – ma nei termini di una ri-composizione dei valori e del comportamento del lettore, è ancor oggi impegnativo come quando i due testi apparvero per la prima volta (ognuno in una rivista piuttosto sconosciuta).

Ciò che, al massimo, posso sperare di fare è esporre alcuni fra i principali temi e formulazioni nell'ordine in cui sono proposti in *Essere e tempo*, con riferimento al quadro generale del lessico heideggeriano fornito nel capitolo precedente. Anche un modo così pedestre dovrebbe condurci verso e farci rievocare un po' di quella *helle Nacht* (l'espressione di Hölderlin indica un'oscurità illuminata e luminosa) sperimentata dai lettori per più di mezzo secolo.

Il titolo è un manifesto. Tradizionalmente, l'Essere è senza tempo. Da Platone, nella metafisica l'indagine sull'essere, sull'essenza che sta dentro o al di là dell'apparenza è proprio una ricerca di ciò che è costante, che permane eterno nel flusso del tempo e del mutamento. Il titolo di Heidegger afferma invece: *Essere e tempo*. L'Essere stesso è temporale (*zeitlich*). Come lo è con specifico riferimento al tempo dell'Incarnazione e del secondo avvento di Cristo in *Tessalonicesi*, I; come in sant'Agostino, nel libro X delle sue *Confessioni*, e in alcuni degli gnostici sui quali Heidegger tenne delle lezioni nel trimestre estivo del 1921; come lo è, anche, nell'accento posto dal giovane Lutero sull'immersione dell'anima individuale nell'ambito temporalmente limitato dell'esperienza storico-fattuale. Noi non viviamo «nel tempo» come se fosse qualcosa di indipendente, un flusso astratto esterno al nostro essere. Noi «viviamo il tempo»; i due termini sono inseparabili. *Essere e tempo* si propone di dimostrare questa rigorosa unità (in realtà, il libro, così com'è, lo fa solo in modo incompleto). Ma la congiunzione presente nel titolo è molto importante.

L'errore fatale del pensiero metafisico tradizionale è stato quello di concepire l'Essere come una sorta di presenza eterna o *Vorhandensein*, «semplice-presenza». Già Agostino

aveva messo in guardia contro l'ossessiva *concupiscentia oculorum* dei filosofi, contro la loro platonica insistenza sul «vedere» l'essenza delle cose invece di farne esperienza con un impegno esistenziale e una perseveranza assoluti; un impegno che comporta la comprensione della natura temporale dell'essere. La dialettica di Hegel e il volontarismo di Nietzsche implicano questo errore. Inevitabilmente, l'Essere è stato «visto», e questo vuol dire immaginato, astratto, metaforizzato, tutte appropriazioni visuali che sono egualmente spurie. Esse fanno dell'essere un mero *Gegenwart*, una sorta di entità obiettiva «semplicemente-presente». Questa «visione oggettiva» sradica l'uomo. Lo consegna alla curiosità (*Neugier*, letteralmente «brama di novità») e all'autodissipazione. «Reificazione», «alienazione», «monodimensionalità» sono le etichette ora di moda per questa variegata condizione di sradicamento.

Al contrario, l'accento agostiniano-kierkegaardiano (in ultima analisi, paolino) posto sul radicamento dell'uomo nel mondo concreto, temporale, l'accento pascaliano-luterano sull'*Angst*, insieme all'affermazione della vicinanza e presenza della morte, signora del tempo, saldano *Essere e tempo* in una unità. Invece della platonica «illuminazione dall'esterno», con la sua immagine archetipica dell'occhio che raggiunge un oggetto grazie all'esplorazione di un raggio di luce, avremo ciò che Heidegger chiama *die Lichtung*, la «radura» in cui la verità viene esperita, e non percepita, come parte integrante della «fatticità» (*Tatsächlichkeit*) e della storicità (*Geschichtlichkeit*) dell'esistenza dell'uomo. Noi dobbiamo sforzarci non solo di raggiungere questa radura, ma di rimanerci.

Spesso, la tendenza alla contemplazione oggettiva, all'analisi logica, alla classificazione scientifica, che ci separa dall'essere, ha gravato sull'intelletto occidentale. Anche Agostino, anche l'ultimo Lutero, anche Kierkegaard, psicologo magistrale, cedono a essa. Questo impulso concettualizzante li allontana dall'autenticità ontologica per rivolgerli alla mera teoresi, e li spinge dall'immersione nell'essere a una diagnosi tecnica del concetto di esistenza.

Così, in tutte le metafisiche che da Parmenide in poi abbiamo conosciuto, e anche nelle teologie filosofiche più esistenzialmente influenzate, «pensare» vuol dire nella sua essenza «vedere», «osservare». Il risultato è che il *Sein* è qualcosa di «reso presente all'occhio» (*Vor-Augen-Sein*). Come tale, è rimasto «impensato», *Ungedacht*, e non è stato articolato nel linguaggio. Questo è il motivo per cui Heidegger deve ricominciare tutto da capo.

Essere e tempo tenterà «di pensare e dire l'ente e l'Essere». *Tenterà*. L'imperativo è, a rigore, quello di uno sforzo. Heidegger lo sa e lo ripete sempre di nuovo. «*Auf einen Stern zugehen, nur dieses*» («procedere verso una stella, solo questo»). «*Alles ist Weg*» («tutto è via» o «in cammino» come nella parola *tao*). I modi di procedere di *Essere e tempo* sono «*ein kaum vernehmbares Versprechen*» («una promessa appena udibile», dove, in tedesco, *Versprechen* significa sia «promessa» sia «errore di linguaggio»). L'argomentare è a volte opaco e confuso, a volte illuminato come da un lampo (un'immagine tratta da Eraclito). Ma come potrebbe essere altrimenti, se Heidegger ci sta ponendo l'unica e la sola domanda, se ci sta chiedendo e ci invita a chiedere, per la prima volta dopo i presocratici: *Tí tò on*, «Che cos'è l'ente, cos'è l'ente nel suo Essere?» *Was ist das Seiende, das Seiende in seinem Sein?* E che cos'è *die Zeit*, quel tempo che la metafisica occidentale ha dimenticato nel processo di astrazione e di idealizzazione dell'Essere? Il titolo, *Essere e tempo*, ci dice che le sue domande sono, in ultima analisi, una sola.

«Pensare l'Essere» è il compito della *Fundamentalontologie* di Heidegger, di quella «ontologia dei fondamenti» che deve essere assolutamente distinta dal modello platonico delle Forme ideali, dal rapporto aristotelico-tomista di causa e sostanza, dalla razionalità scientifica cartesiana e dalla ispirata, ma nichilistica identificazione di Nietzsche di essere e potenza. L'«ontologia fondamentale» deve sostituire tutte le ontologie particolari, come quelle della «storia», delle scienze fisiche o biologiche, o della sociologia (come vi può essere, chiede in modo

provocatorio Heidegger, una dottrina o un metodo di comprensione specifici se non c'è, prima e innanzi tutto, una conoscenza generale dell'essere; che cosa sono le metodologie delle scienze e delle discipline separate se non un artificio o un'evasione dalla domanda fondamentale?). Come deve procedere un'ontologia fondamentale? Distinguendo in modo rigoroso tra «ontico» e «ontologico», cioè tra il regno delle individualità esterne, degli enti, e quello dell'Essere stesso. Rileviamo subito che «ontico» e «ontologico» sono diversi quanto lo possono essere due concetti o sfere di riferimento. Ma l'uno non ha senso senza l'altro. Si pensi al reciproco definirsi e richiamarsi delle nozioni di «giorno» e «notte». Non c'è «ente» senza «Essere». Senza gli «enti», di cui è l'«esseità», l'«Essere» sarebbe una formulazione vuota, come una pura forma platonica o l'aristotelico «motore immobile». Solo tenendo ben chiara in mente questa distinzione possiamo chiedere: *Was ist das Seiende in seinem Sein?* Nel *Sofista* Platone paragona questa domanda al tentativo dei mortali di combattere con i Titani. E noi sappiamo che persino il domandare costituisce una rottura rispetto a quelle costrizioni della logica e del linguaggio che, da due millenni, hanno ridotto l'*ist* a una spettrale convenzione grammaticale, a una copula presente in tutte le proposizioni, ma, esistenzialmente, vacante. Così, come fa Heidegger, noi *tentiamo* di domandare.

Noi lo facciamo. Questo è il punto di partenza metodologico di Heidegger. Non interroga oggetti o idee o relazioni logico-grammaticali. Come Husserl prima di lui, si volge completamente all'uomo. Tra tutti gli enti, infatti, tra tutto ciò che è e riunisce l'aggregato «ontico» (*das Seiende*), un ente, un *Seiendes*, è chiaramente privilegiato. È l'uomo. E il suo privilegio consiste appunto nel fatto che egli solo sperimenta l'esistenza come problematica, che egli solo costituisce una presenza ontica che cerca un rapporto di comprensione dell'ontologico, dell'«Essere» stesso. Heidegger definisce questo rapporto *Seinsverständnis*. Solo l'uomo può interrogare l'Essere, può sforzarsi di «pensare

l'Essere» ed esprimere questo processo di pensiero. Ma «può» è una parola di gran lunga troppo debole. Egli *deve* farlo. Questa è la prima e fondamentale asserzione di *Essere e tempo*. La reale esistenza dell'uomo, il suo «essere umano», dipende direttamente e costantemente dall'interrogare l'Essere. Questo interrogare genera, ed è il solo a dare sostanza e significato a ciò che Heidegger chiama *Existenz*. Non esiste qualcosa che costituisca un'essenza sicura, *a priori*, dell'uomo (Sartre ne farà l'elemento fondamentale della sua dottrina). L'uomo raggiunge la sua essenza, la sua umanità, nel processo di «esistenza» e lo fa interrogando l'Essere, il proprio particolare «Esserci». Ed è solo questo porre in questione che rende l'uomo *fragwürdig*, «degnò di essere interrogato».

Un ente che interroga l'Essere, interrogando innanzi tutto il proprio *Sein*, è un *Da-Sein*. L'uomo è un uomo perché è un «Esserci». L'antico realizza il *Da-Sein* indagando l'ontologico, e lo fa unicamente e necessariamente attraverso il linguaggio. Quindi, in un modo che sarà sviluppato solo nell'ultimo Heidegger, *Da-Sein* e *Sprache* sono reciprocamente determinanti. Interrogare il *Sein* è interrogare il suo *Sinn*: il suo «senso», il suo «significato», il suo «fine». Questa indagine deve essere pre-ontologica: compiuta attraverso analisi biologiche, psicologiche, sociologiche, storiche. I risultati saranno «spiegazioni ontiche» o una «analitica esistenziale». Ma se l'interrogare è reale, come non lo è nelle analisi conclusive di Kant, Husserl e Sartre, si sforzerà sempre di arrivare a una «ontologia fondamentale». Chiederà il significato dell'Essere come tale (*der Sinn vom Sein überhaupt*). È questa l'entrata nel famoso circolo ermeneutico. Il *Da-Sein* deve percorrere questo circolo e penetrare, attraverso le sue spirali interiori, nella «radura» dove la verità diviene «svelamento».

L'essere dell'uomo deve diventare un «Esserci». Heidegger chiarisce a questo punto la natura del «Ci». Il punto fondamentale è la *Alltäglichkeit*, la «quotidianità». Tutta la metafisica occidentale, in modo più o meno consapevole, è stata platonica nel senso che ha pensato di trasporre

l'essenza dell'uomo al di là della vita quotidiana. Ha postulato un puro percipiente, un fittizio agente di conoscenza distaccato dall'esperienza comune. Ha disincarnato l'ente attraverso l'artificio di un riduzionismo introspettivo come quello drammatizzato nel dubbio cartesiano e nella fenomenologia husserliana. Questo è il motivo per cui la metafisica ha altezzosamente abbandonato lo studio della percezione alla psicologia, la comprensione del comportamento alla morale o alla sociologia, l'analisi della condizione umana alle scienze politiche e storiche. Heidegger rifiuta radicalmente questo processo di astrazione e ciò che considera il conseguente artificio della parcellizzazione dell'indagine umana sull'uomo.

Dasein significa «esserci» (*da-sein*), e «ci» è il mondo: il concreto, letterale, reale mondo quotidiano. Essere umano significa essere immerso, piantato, radicato nella terra, nella realtà quotidiana e nella prosaicità del mondo («umano» ha in sé *humus*, la parola latina che significa «terra»). Una filosofia che astragga, che cerchi di elevarsi al di sopra della quotidianità del quotidiano è vuota. Non può dirci nulla sul significato dell'essere, da dove venga e che cosa sia il *Dasein*. Il mondo è: questo è un fatto che, naturalmente, costituisce lo stupore originario e la fonte di ogni domanda ontologica. È qui e ora e ovunque intorno a noi. Noi siamo in esso. Totalmente. (Come potremmo essere «altrove»?) Per esprimere questa radicale immanenza, incastonatura, Heidegger usa il composto *In-der-welt-sein* (un «ente-nel-mondo», un «essere-nel-mondo»). Già Husserl aveva messo l'accento sulla concretezza del radicamento umano nella realtà parlando di una *Lebenswelt*, di un «mondo della vita». Ma la «messa a terra» heideggeriana, per usare il termine che utilizziamo quando parliamo di «mettere a terra» un conduttore elettrico, è più assoluta. *In-sein*, questo «in-essere», non è la collocazione accidentale dell'acqua in un bicchiere, o di un tavolo in una stanza. Applicato al *Dasein* dell'uomo, è il fattore determinante in assoluto del suo «essere in generale». Non c'è nulla di spirituale o metaforico in questa appartenenza:

Perciò l'in-essere non può essere definito in base a una caratterizzazione ontica che su per giù dica: l'in-essere in un mondo è una qualità spirituale e la «spazialità» dell'uomo è una proprietà della sua corporeità specifica, «fondata» nella sua corporeità materiale. Infatti, in questo caso, si è di nuovo dinanzi all'esser-semplicemente-presenti-insieme di una cosa qualificata come spirituale e di una corporea, lasciando, daccapo, nell'oscuro l'essere dell'ente risultante dalla composizione. Solo la comprensione dell'essere-nel-mondo come struttura essenziale dell'Esserci rende possibile la comprensione della *spazialità esistenziale* dell'Esserci. Questa comprensione ci garantisce dalla cecità e dalla trascuratezza di principio nei riguardi della struttura dell'essere-nel-mondo, trascuratezza che è motivata non ontologicamente ma «metafisicamente», con l'ingenua dottrina che l'uomo è innanzi tutto una cosa spirituale, successivamente confinato «in» uno spazio.

Questa supposizione, con l'implicito dualismo anima-corpo, può essere «ingenua», ma è in realtà quella delle epistemologie platonica, cartesiana e kantiana.

La «mondanità» heideggeriana, per usare questo termine logoro rispetto al suo senso etimologico più forte, potrebbe rovesciare l'intero binomio metafisico di anima-corpo e la dissociazione tra essere essenziale ed essere qui-e-ora. Per Heidegger in-essere non è un attributo, una proprietà accidentale dell'estensione, come sarebbe nel linguaggio aristotelico:

Non è che l'uomo «sia» e, oltre a ciò, abbia un rapporto col «mondo», occasionale e arbitrario. L'Esserci non è «innanzi tutto» per così dire un ente senza in-essere, a cui ogni tanto passa per la testa di assumere una «relazione» col mondo. Questa assunzione di relazione col mondo è possibile soltanto in quanto l'Esserci è ciò che è, solo in quanto essere-nel-mondo. Questa costituzione d'essere non sorge perché, oltre all'ente avente il carattere dell'Esserci è presente anche l'ente difforme dall'Esserci e l'Esserci lo incontra. Quest'altro ente può «incontrarsi con» l'Esserci solo perché è tale da poter manifestarsi da sé stesso all'interno di un *mondo*.

Heidegger sta dicendo che la nozione di identità esistenziale e quella di mondo sono completamente unite.

Essere in generale è essere *nel mondo*. Il mondo quotidiano, che definisce entrambe, rientra nelle umili, ma estremamente importanti connotazioni di *Tatsächlichkeit* e *Faktizität*. Noi trascuriamo la centralità onnideterminante del nostro essere-nel-mondo perché le realtà quotidiane di questo abitarvi sono così varie e apparentemente banali. Consistono, afferma Heidegger, nell'avere a che fare con qualcosa, nell'usare qualcosa, nel rinunciare o desistere da qualcosa, nell'intraprendere, nel compiere, nel rivelare, nell'interrogare, nel considerare, nel discutere, nel determinare e nel conoscere qualcosa. È particolarmente importante quest'ultimo modo di essere-nel-mondo.

Conoscere, afferma Heidegger, che in questo caso spinge la fenomenologia ai suoi estremi limiti, è «un modo di essere dell'Esserci come essere-nel-mondo». *Conoscere è un modo di essere*. La conoscenza non è qualcosa di misterioso che rimbalza dal soggetto all'oggetto e viceversa. «L'apprensione del conosciuto non è un ritorno nel "recinto" della coscienza con la preda conquistata» (si osservi come Heidegger metta in rilievo la tensione aggressiva, utilitaristica presente nel modello classico dell'acquisizione della conoscenza). È, al contrario, una forma di essere-con, una *cura* (un concetto che esamineremo precisamente in seguito) verso e dentro il mondo. Se non si è rivolti alla produzione, alla manipolazione o al profitto, questa cura è un «soffermarsi presso» (*ein Verweilen-bei*). Il disinteresse è, quindi, la più alta modalità della cura. Ma conoscere qualcosa, in modo disinteressato o no, è una forma concreta di essere-nel-mondo. Ciò conduce Heidegger a un ossessivo, strano correlato platonico: «Perfino l'oblio di qualcosa, in cui sembra che sia rotto ogni rapporto con ciò che prima era conosciuto, deve esser concepito *come una modificazione dell'in-essere originario*; lo stesso dicasi dell'inganno e dell'errore». Ma proprio come la conoscenza non crea il mondo, né l'oblio lo cancella (proposizioni in cui Heidegger si pone, in modo rilevante, dalla parte del senso comune), così solo l'Esserci scopre sé stesso e apprende la realtà. Quali sono le categorie fondamentali di questa apprensione? (*Begriff*, che significa

«concetto», è costruito su *Griff*, la «prensione» letterale, manuale di qualcosa). Heidegger chiama queste categorie *Existentialien*.

Ciò apre l'esposizione dell'«antropologia» heideggeriana, la famosa sezione di *Essere e tempo*, in cui Heidegger espone le principali modalità dell'inerenza dell'uomo nel mondo. Molto di ciò che Heidegger afferma è insieme ovvio e arcano. Per chiarire e, nello stesso tempo, rendere problematico – e quindi saliente – il tessuto esistenziale dell'esperienza quotidiana, la trama senza cuciture dell'essere che la metafisica ha idealizzato o disprezzato, Heidegger spinge il linguaggio a una violenta piattezza. Distorce e salda i punti forti del lessico e della grammatica in nodi resistenti e palpabili. La conseguente «antiretorica» è al tempo stesso altamente tecnica e rozzamente ingenua, come lo sono le tele e le *action-paintings* degli espressionisti, con le loro spesse pennellate e colpi di colore. L'analogia è qui effettiva. Heidegger sta cercando di gettare il linguaggio e il suo lettore nel mondo reale, sta cercando di rendere luminosa e autorivelantesi l'ostinata opacità della materia. Van Gogh fa proprio questo. Attraverso un mistero di radicale concretezza, egli ci rivela il completo essere-nel-mondo, il significato compiuto dell'essere-nel-mondo di una sedia, di un paio di scarpe. Una totale apertura alla verità integrale di queste cose «risulta» – noi non sappiamo veramente *come* – da un colpo spesso violento di pennello o di spatola. Così è in *Essere e tempo*. Il discorso di Heidegger tende al grumo, come fa una pittura densa. Leggerlo a un certo livello di penetrazione, significa coglierne la dinamica, la tessitura di un processo più che la sua logica o le rifiniture. Ma quando si prendono «entità come entità-nel-mondo come punto d'appoggio ontologico» si è colto il punto fondamentale.

Noi siamo «gettati» (*geworfen*) nel mondo, proclama Heidegger. Il nostro essere-nel-mondo è un «esser-gettati», *Geworfenheit*. Non c'è nulla di mistico, né di metaforico in questa affermazione. È un originario luogo comune, che la speculazione metafisica ha a lungo sottovalutato. Il mondo in

cui siamo gettati, senza una scelta personale, senza conoscenza preliminare (con buona pace di Platone), c'era prima di noi e ci sarà dopo di noi. Il nostro Esserci è inseparabile da esso e, come vedremo, c'è un senso in cui il mondo trae significato dal nostro Esserci. Ma la relazione non è casuale; non è la nostra coscienza a costruire il mondo, come avviene in certi modelli rigorosamente idealistici. La formulazione di Heidegger è così goffa da suscitare la parodia o un rifiuto totale, ma è di vitale importanza a questo proposito:

Questo carattere dell'essere dell'Esserci, di esser nascosto nel suo donde e nel suo dove, ma di essere tanto più radicalmente aperto in quanto tale, questo «che c'è» noi lo chiamiamo l'esser *gettato* di questo ente nel suo «Ci»: così l'Esserci, in quanto essere-nel mondo, è il suo «Ci». L'espressione esser-gettato sta a significare l'*effettività dell'esser consegnato*.

Tentiamo di riformulare la definizione di Heidegger. Noi certamente non sappiamo da dove veniamo all'essere, se non dal punto di vista rozzamente fisiologico. Neppure la biologia genetica risponde alla domanda reale. Noi non sappiamo a quale fine siamo stati proiettati nell'esistenza, se non in riferimento alla morte (di cui Heidegger deve ancora chiarire significato e statuto ontologico). Ma è proprio questo duplice non sapere a rendere la condizione «gettata» dell'esistenza umana più pregnante e tangibile. Noi siamo «consegnati» – un termine che traduce appena l'heideggeriano *Überantwortung*, che chiaramente implica la «responsabilità verso ciò cui siamo consegnati» – a una realtà, a un «ci», a una completa, avvolgente presenza. L'Esserci deve accogliere questa presenza, deve assumerla nella propria esistenza. Non può fare altrimenti e continuare a essere. Il termine *Faktizität* era rivolto a rendere evidente l'imperativo «ci» del mondo in cui noi stessi ci troviamo gettati.

Ne segue che il cartesiano *cogito ergo sum* è una iperbole antropomorfica e razionalistica. È proprio il contrario: «Io sono, dunque penso». L'esistenza è il necessario precedente

e la condizione che rende possibile il pensiero. L'esistenza precede il pensiero, proprio nel senso in cui Cartesio pensava di stabilire i due termini. Il pensiero è solo una delle articolazioni dell'Esserci. La riflessione platonico-cartesiana e la fondazione cartesiana della realtà del mondo nel pensiero umano sono tentativi di «saltare attraverso od oltre il mondo» (*ein Überspringen*) per arrivare alla purezza non contingente delle Idee eterne o alle funzioni e certezze matematiche. Ma questo salto che è stato tentato da e verso l'astrazione è radicalmente falso rispetto alla realtà del mondo così come lo conosciamo e viviamo. Come può allora il mondo di fatto (parole che qui riacquistano la loro forza originaria) incontrarsi con noi?

Il mondo viene verso di noi, risponde Heidegger, nella forma e nel modo delle cose. Ma le entità oggettive, ovviamente innumerevoli che l'Esserci incontra, quelle che costituiranno il suo essere-nel-mondo non sono proprio *tutte* le cose. Sono quelle che i greci chiamavano *pragmata*, «cioè ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura». Il termine di Heidegger per *pragmata* è *Zeug*. È stato, di volta in volta, tradotto con «attrezzatura», «strumentazione», *outillage*. Il suo principale derivato, in tedesco, è *Werkzeug*, che significa «strumento». La distinzione tra «qualcosa» e *Zeug* è fondamentale per tutta la concezione del mondo di Heidegger. *Vorhandenheit*, che significa «semplice-presenza», è il carattere dell'oggetto che è «là fuori» e caratterizza il tema della speculazione teoretica, dello studio scientifico. Quindi la «Natura» è *vorhanden* al fisico, e le rocce sono *vorhanden* al geologo. Ma non è questo il modo in cui un muratore o uno scultore incontrano una roccia. Il loro rapporto con la pietra, il rapporto fondamentale per il loro Esserci è quello della *Zuhandenheit*, dell'«utilizzabilità». Ciò che è *zuhanden*, letteralmente «alla-mano», rivela sé stesso all'Esserci ed è raccolto da e nell'Esserci nei modi assolutamente costitutivi del «Ci» in cui la nostra esistenza è stata gettata, e in cui deve compiere il suo essere. L'esposizione heideggeriana dell'«utilizzabilità» dell'esperienza umana è così densa e tangibile che una

breve citazione può darne solo una sensazione inadeguata:

Il martellare non si risolve nella semplice conoscenza del carattere di mezzo del martello, ma si è invece già appropriato di questo mezzo come più adeguatamente non sarebbe possibile. In questo commercio usante, il prendersi cura sottostà al «per» costitutivo di ciascun mezzo. Quanto meno il martello è oggetto di contemplazione, quanto più adeguatamente viene adoperato, e tanto più originario si fa il rapporto a esso e maggiore il disvelamento in cui esso ci viene incontro in ciò che è, cioè come mezzo. È il martellare a scoprire la specifica «usabilità» del martello. Il modo di essere e del mezzo, in cui questo si manifesta da sé stesso, lo chiamiamo *utilizzabilità*. Solo perché il mezzo possiede *questo* «essere in sé», e non è qualcosa di semplicemente-presente, esso è maneggiabile e disponibile nel senso più largo. Lo sguardo che si limita a *osservare* le cose nel loro «aspetto» apparente, anche se acutissimo, non può scoprire l'utilizzabile. L'osservazione puramente «teorica» delle cose è estranea alla comprensione dell'utilizzabilità. Il commercio che usa e manipola non è però cieco, perché ha un suo modo di vedere che guida la manipolazione, conferendole la sua specifica adeguatezza alle cose.

Uso adeguato, realizzazione, azione manuale *possiedono il loro genere specifico di visione*. Heidegger la chiama «visione ambientale». Ogni artista, ogni artigiano, ogni sportivo che maneggi gli strumenti della sua passione capirà esattamente ciò che Heidegger intende dire, e saprà quanto spesso la mano addestrata «vede» con maggiore rapidità e delicatezza dell'occhio e del cervello. La visione teoretica, invece, si rivolge a o sulle cose senza una visione ambientale: «Costruisce un canone per sé stessa nella forma di un *metodo*». È questo il modo in cui il fisico «guarda» le particelle atomiche. In questo caso l'astrazione metodologica sostituisce l'autorità immediata dell'«utilizzabilità». La distinzione di Heidegger non è solo eloquente in sé; essa inverte in modo brillante la gerarchia di valori platonici, che pone il teorema contemplativo ben al di sopra dell'artista, dell'artigiano, del lavoratore manuale.

Parlare di strumenti di lavoro significa, necessariamente,

inferire l'esistenza di «altri», di coloro ai quali il lavoro è destinato. Nella prima parte di *Essere e tempo* (IV, 26) troviamo l'abbozzo di ciò che Heidegger ritiene un approccio ontologico alla teoria sociale. L'«Io» non è mai solo nella sua esperienza di Esserci. Non è a partire da un «soggetto innanzi tutto semplicemente-presente» che si incontrano gli «altri». Noi incontriamo gli altri «a partire dal *mondo* in cui l'Esserci prendente cura e preveggenza ambientalmente si mantiene essenzialmente». L'incontro con gli altri non è un attributo contingente e secondario della soggettività; è un elemento essenziale e integrale nelle reciproche realizzazioni di essere e mondo. La modalità determinante in cui noi con-incontriamo l'*autre*, inoltre, è «nel lavoro». (Troviamo qui dei punti di accordo effettivi tra Heidegger e il modello marxista del carattere originariamente sociale e collaborativo-funzionale del processo di individuazione umana.) «Anche se ci limitiamo a guardare gli altri mentre “fanno niente”, essi non ci appaiono come cose umane semplicemente-presenti, perché il “far niente” è un modo di essere esistenziale consistente nel soffermarsi presso tutto e presso nulla senza prenderne cura e senza previsione ambientale. L'altro si incontra nel suo con-Esserci nel mondo.» Ancora una volta la nozione di «esser-gettato» è importante. Il mondo nel quale il nostro Esserci è gettato e in cui entra contiene gli altri in sé. La «mondità del mondo» è tale che l'esistenza degli altri è assolutamente essenziale alla sua effettività, al suo «esserci». E noi cogliamo questo fatto primordiale non attraverso una conoscenza fortuita o un'indagine teoretica. La nostra comprensione dello statuto ontologico degli altri e della relazione tra questo statuto e il nostro Esserci è in sé una forma di essere. Capire la presenza degli altri significa esistere. Essere-nel-mondo, afferma Heidegger, vuol dire con-Essere. Nel mettere in rilievo questo principio, Heidegger cerca di risolvere o di individuare come «puramente metafisico» il famoso problema di come noi percepiamo l'esistenza di altre menti, un problema che com'è noto era di difficile soluzione nello schema della conoscenza personale, spesso solipsistico, di

Husserl.

Ma il con-essere implica anche degli aspetti negativi. L'esposizione che Heidegger ne fa è uno dei momenti più penetranti dell'intera opera. Anche se questa esposizione non rappresenta realmente il punto iniziale di quello che sarebbe divenuto un motivo dominante della sensibilità moderna – Durkheim e Engels avevano preceduto *Essere e tempo* – doveva tuttavia dare a questo motivo incisività e ampiezza insuperate.

Gettati tra gli altri, rappresentiamo e realizziamo il nostro proprio Esserci come un quotidiano essere-assieme (la pesante unione di termini di Heidegger rappresenta l'intricata densità dei fatti), e *non perveniamo a essere noi stessi*. Perveniamo all'esistenza non entro e in base ai nostri termini, ma in relazione e rispetto agli altri: ed è qui che la parola «altri» assume la colorazione coercitiva dell'*autre* di Sartre. In un senso del tutto letterale e concreto, «noi siamo non noi stessi», e ciò significa affermare che il nostro essere è costruito in modo fittizio. La parola chiave di Heidegger è lapidaria e difficile da tradurre: il sé è alienato da sé stesso e diviene un *Man*. In tedesco, *Man* significa al tempo stesso «uno» e «si»; solo il contesto, e nemmeno sempre, può risolvere questa cruciale indeterminatezza. Questo *Man*, che possiamo rendere al tempo stesso con «singolarità» e «alterità», dramatizza il ritirarsi del vero Esserci nell'alienazione, nella medietà, nella distanza da un autentico essere, nella «pubblicità» e nella irresponsabilità. «Ognuno è gli altri, nessuno è sé stesso. Il Si, come risposta al problema del Chi dell'Esserci quotidiano, è il *nessuno* a cui ogni Esserci si è abbandonato nell'indifferenza del suo essere-assieme.» L'essere che è noi viene svuotato nella medietà; sottostà a una «singolarità» dentro e tra un «Si» collettivo, pubblico, gregario. Questo «Si» non è l'aggregato di veri enti, ma di «unità». Noi non lasciamo l'integrità ontologica del nostro Esserci a questa o a quella cura specifica, noi non obbediamo a richiami pieni di significato (modalità di resa che Heidegger apprezza). Noi lasciamo la nostra esistenza a un «Si» informale, o *altérité*. Gli altri ai

quali consegniamo noi stessi non sono delle presenze definitive e sovrane. «Al contrario essi sono interscambiabili. Il decisivo è solo il dominio inavvertito che l'Esserci, in quanto con-Essere, assume sin dall'inizio nei confronti degli altri.»

La descrizione di Heidegger dell'auto-alienazione è carica di una intensa convinzione:

Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. Quelli che sono detti in tal modo «gli altri», quasi per nascondere la propria essenziale appartenenza a essi, sono coloro che nell'essere-assieme quotidiano *ci sono qui* innanzi tutto e per lo più. Il «Chi» non è questo o quello, non è sé stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il «Chi» è il neutro, *il «Si»*.

Certo, l'analisi di Heidegger fa riferimento alla percezione engelsiana della disumanizzazione dell'individuo in una società di massa e all'analisi di Durkheim sull'*anomie*, che a loro volta si rifanno ai concetti di alienazione di Rousseau ed Hegel. Ma ciò che Heidegger intende dire possiede un particolare spessore etico-psicologico e una profetica acutezza. Distanza dall'essere, medietà, livellamento verso il basso dei sentimenti e dell'espressione in una società dei consumi «costituiscono ciò che noi chiamiamo "pubblicità". Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è dissolta nel risaputo... Ogni segreto perde la sua forza».

Ne deriva una radicale irresponsabilità: letteralmente una «non-responsabilità verso». E di nuovo Heidegger analizza acutamente l'implicito risolto dialettico:

...poiché il Si ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione, sottrae ai singoli Esserci ogni responsabilità concreta. Il Si non ha nulla in contrario a che «si» faccia sempre appello a esso. Può rispondere a cuor leggero di tutto perché non è «qualcuno» che possa esser chiamato a rispondere. Il Si «c'era» sempre e tuttavia si può dire di esso che non sia mai stato «nessuno».

Scritte, o almeno pubblicate nel 1927, queste osservazioni rimangono tra le più profonde, e le più spietate che vi siano

sul comportamento del «si» sotto il totalitarismo. Ma la passività nei suoi confronti, o il sostegno attivo alla barbarie politica, sono una mera estensione del quotidiano. Il sé alienato, il *Man*, è fatalmente privato di ogni autonomia morale e, quindi, di ogni responsabilità morale. Non può conoscere la colpa etica. Il sé dell'Esserci quotidiano, in breve, «è il *Si-stesso* (*das Man-selbst*, un ibrido sinistro). È proprio il contrario dell'*Eigentlichkeit*, della concreta individualità e realtà di un Esserci che ha colto, che ha preso possesso di sé stesso (*eines eigens ergriffenen Selbst*). Questa distinzione è una delle più importanti nel pensiero heideggeriano e nell'impatto che questo pensiero ha esercitato sulla sensibilità moderna. È la distinzione tra una condizione autentica e una inautentica della vita umana.

Heidegger passa quindi a descrivere e ad approfondire questo fondamentale dualismo. L'Esserci inautentico non vive come sé stesso, ma come «si» vive. A rigore, vive veramente poco. «È vissuto» in una vuota impalcatura di valori imposti, anonimi. In una esistenza inautentica noi abbiamo costantemente paura (dell'opinione degli altri, di ciò che «si decide per noi, di non arrivare a raggiungere i modelli di successo materiale o psicologico, che d'altronde non abbiamo fatto nulla per stabilire o persino verificare). Una paura di questo tipo è *Furcht*. Fa parte del banale e prefabbricato flusso del sentimento collettivo. L'angoscia (*Angst*) è radicalmente diversa. Nel suo senso agostiniano, pascaliano e soprattutto kierkegaardiano, l'*Angst* è uno degli strumenti fondamentali attraverso il quale il carattere e il contesto ontici dell'esistenza quotidiana sono resi ineluttabilmente consapevoli e svelati alla pressione dell'ontologico (di cui la morte è, come vedremo, uno dei momenti privilegiati). L'*Angst* è un segno di autenticità, di rifiuto del «Si».

Seguono altre distinzioni. Abbiamo visto che l'Esserci è fondato nel linguaggio, e che l'intelligibilità dell'essere-nel-mondo si esprime e può esprimersi solo nel discorso. Noi viviamo, dice Heidegger, e «la totalità di significati della comprensibilità *accede alla parola*». Il linguaggio autentico è

Rede, una parola che, come fanno purtroppo rilevare i traduttori di Heidegger, è spesso meno formale di «discorso», ma certamente meno colloquiale di «conversazione». Nel fenomenico quotidiano, dell'«unicità» e del «Si», la comprensione e l'autointerpretazione dell'Esserci tendono a trascorrere non nel *Rede*, ma nel *Gerede*. Ancora una volta la traduzione è imperfetta. «Chiacchiera», «ciarla» implicano delle valutazioni moralistiche che Heidegger vuole evitare proprio perché sono di gran lunga convenzionali e accomodanti rispetto a quanto vuol dire. Quanto di meglio possiamo fare è forse pensare a *Rede* come «discorso», come «il discorso dell'Esserci» – l'associazione con *logos* è vicina – e a *Gerede* come, molto semplicemente, «chiacchiera».

Quest'ultimo termine ha un'ubiquità corrosiva. Esso comprende non solo la grande corrente delle frivolezze e delle ciarle, della moda e del cliché, del gergo e della falsa magniloquenza, «per invadere quello della scrittura sotto forma di "scrivere per scrivere"». Irresistibilmente, la «chiacchiera» ha perduto o «non ha mai raggiunto il rapporto originario con l'ente di cui si discorre» (una disamina impietosa del giornalismo e del gergo dei media). Quindi non può comunicare nella maniera «dell'appropriazione originaria di questo ente». Tutto ciò che la «chiacchiera» fa è «ripetere»: che ha qui un significato fortemente spregiativo in quanto *Nachreden* in tedesco significa anche sparlare, chiacchierare nel senso peggiore e più vuoto. *Gerede*, il discorrere a, o piuttosto, con il «Si» è al tempo stesso il sintomo e la concretizzazione della mancanza di radicamento e calma che dominano una cultura dell'inautenticità. La «chiacchiera» rende pubblico ciò che dovrebbe essere privato. Stimola l'illusione della comprensione, senza vera intelligenza. Oscura od ostacola l'indagine critica. Il con-Esserci si manifesta nel rimbombo di una incessante, vacua loquacità, di una pseudo comunicazione che non sa nulla di quelle parole affini che sono o dovrebbero essere «comunione» e «comunità». È esattamente questo il modello che Sartre ha voluto

descrivere in *Porta chiusa*.

Il frutto della chiacchiera è un'ossessiva *Neugier*, che significa «curiosità», «brama della novità»:

La chiacchiera apre all'Esserci la comprensione dell'essere-per il suo mondo, per gli altri e per sé stesso; ma apre in modo tale che questo comprendente essere-per assume la forma di una fluttuazione senza basi. La curiosità apre tutto e qualsiasi cosa, ma in modo tale che l'essere è ovunque e in nessun luogo. L'equivoco non nasconde nulla alla comprensione dell'Esserci, ma soltanto per precipitare l'essere-nel-mondo nello sradicamento dell'«ovunque e in nessun luogo».

Quest'analisi implica un ideale opposto di discorso autentico che Heidegger proporrà nelle sue opere successive, attraverso i grandi poeti. Qui c'è invece, io credo, l'apologia, molto probabilmente inconscia, di un uomo che sta scrivendo *Essere e tempo*, di un uomo che sta piegando, plasmando il linguaggio in una nuova e difficile forma per ripulirlo dal retaggio della chiacchiera metafisico-accademica e accademico-giornalistica. «La curiosità non ha nulla a che fare con la considerazione dell'ente piena di meraviglia, col *thaumazein*.» La filosofia che scaturisce dalla *Neugier* è (liberamente) ancorata alla «chiacchiera». Il pensiero, come Heidegger cerca di esemplificarlo, è profondamente radicato nella «parola», la cui fonte è la meraviglia.

Ed ecco una sorprendente variazione. Heidegger ha distinto tra vita autentica e inautentica in termini che hanno una risonanza accentuatamente teologica. L'euristica angoscia è stata contrapposta alla paura mondana, il «discorso», che implica il *logos*, alla «chiacchiera», la fame di mere novità all'autentica meraviglia. Ognuna di queste coppie di opposti è una naturale conseguenza dell'ampia antitesi tra vero Esserci che è auto-appropriazione, e la collettiva confusione di un'esistenza condotta nei termini dell'«unità» e del «Si». A quest'ultima, Heidegger dà il nome di *Verfall* («deiezione»). Ancora una volta e in modo preminente la tonalità è teologica: come se l'intera analisi di Heidegger dell'inautenticità concludesse in una versione

quasi laica della dottrina della caduta dell'uomo.

Ma questo, afferma Heidegger, è precisamente ciò che *non* è. L'inautenticità e «la caduta dell'Esserci nell'in-autentico, *non* devono essere intesi come analoghi alla scena del peccato originale. Il *Verfall*, dice Heidegger, *non* comporta un giudizio di valore morale. La spiegazione data da Heidegger di questo apparente paradosso non è facile da comprendere, ma deve essere citata integralmente:

L'Esserci è, innanzi tutto, sempre già de-caduto da sé stesso come autentico poter essere e deietto nel «mondo». Lo stato di deiezione presso il «mondo» equivale all'immedesimazione nell'esser-assieme dominato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco. Ciò che noi chiamammo l'inautenticità dell'Esserci ottiene ora, mediante l'interpretazione della deiezione, una determinazione più precisa. Inautentico e non autentico non debbono assolutamente essere intesi come «autenticamente non», quasi che, in questo modo di essere, l'Esserci perdesse il suo essere. L'inautenticità significa così poco qualcosa come un non-essere-più-nel-mondo che essa indica, al contrario, un modo preciso di essere-nel-mondo, modo in cui l'Esserci è completamente immedesimato nel «mondo» e nel con-Esserci con gli altri. Il non esser-sé-stesso costituisce una possibilità *positiva* dell'ente immedesimato nel mondo della forma essenziale del prendersi cura. Questo *non-essere* deve essere inteso come il modo di essere più prossimo dell'Esserci, in cui esso si mantiene per lo più.

In altre parole: poiché l'Esserci è sempre con-Esserci e un essere-nel-mondo in cui siamo stati gettati, «inautenticità» e «deiezione» non sono accidenti o false scelte. Sono componenti necessarie dell'esistenza, dell'effettività esistenziale del quotidiano. Essere-nel-mondo «è in sé *tentatore*». Accedere alla tentazione della mondità è, semplicemente, esistere. La «deiezione» è quindi una «determinazione esistenziale». E, infatti, come si potrebbe «cadere fuori del mondo»? La deiezione è un elemento positivo in quanto rende manifesta «una struttura ontologica *essenziale* dell'Esserci stesso, struttura che ne costituisce così poco l'aspetto notturno da riempire, nella quotidianità, tutti i suoi giorni».

Questa precisa antinomia, questa concezione della «positività» dell'alienazione distingue nettamente il pensiero di Heidegger dagli altri due grandi modelli della caduta dell'uomo presenti nella cultura occidentale: il marxismo e la psicoanalisi. La «deiezione» dell'Esserci non è la caduta da una età dell'oro di uguaglianza economica e di giustizia sociale, quale è quella invocata da Marx nei suoi scritti più utopistici. Non è una deiezione «da uno "stato originario" più puro e più alto. Qualcosa di simile non solo non è suscettibile di constatazione ontica, ma neppure di interpretazione ontologica». Ma se la riforma sociale e la rivoluzione non elimineranno l'in-autenticità, questa non potrà essere eliminata nemmeno dalla terapia e dalle correzioni psicologiche della personalità. Heidegger non lascia spazio per nessuna scena freudiana di colpa e complesso originari. La «deiezione» è la qualità ineluttabile che caratterizza ogni coinvolgimento dell'individuo con gli altri e con il mondo fenomenico. Non ci sono cure possibili rispetto all'essere.

Ma la «deiezione» è positiva in un altro, e più profondo, senso. Ci devono essere inautenticità e «Si», «chiacchiera» e *Neugier* in modo che l'Esserci, reso consapevole della sua perdita di sé, *possa tendere a ritornare al suo essere autentico*. In nessun altro punto della sua opera Heidegger è più dialettico, più attento alle dinamiche di un'argomentazione che scaturisce da una contraddizione interna. La deiezione diviene la pre-condizione assolutamente necessaria per questa lotta verso un vero Esserci, verso l'appropriazione o, meglio, la riappropriazione di sé che definisce l'esposizione dell'uomo alla sfida dell'ontologico. E con buona pace del rifiuto di Heidegger, a questo punto, il modello teologico è evidente e doveroso. La «positività della deiezione» nell'analisi di Heidegger è una copia precisa del famoso paradosso della *felix culpa*, della dottrina che vede nella «fortunata colpa» di Adamo la pre-condizione necessaria per il ministero di Cristo e la finale resurrezione dell'uomo. Attraverso l'inautenticità del suo essere-nel-mondo, l'Esserci è spinto a ricercare l'autentico. Il postulato heideggeriano è sintetico, ma gravido di

conseguenze: «l'esistenza *autentica* non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa».

Qual è, allora, lo strumento più proprio per questo «afferramento»? Qual è il rapporto organico fra la necessaria inautenticità dell'essere-nel-mondo e l'altrettanto necessaria tensione all'Esserci autentico? La risposta, data nell'ultimo capitolo di *Essere e tempo*, è *Sorge*.

Questo termine *ultrakierkegaardiano* viene tradotto con «cura», «preoccupazione», «sollecitudine». Heidegger gli attribuisce un valore e una portata ampiamente positivi. Nella necessaria condizione dell'inautenticità, noi «abbandoniamo noi stessi». La fenomenologia del quotidiano che emerge da questa cadenza è quella di una frenetica inerzia (questi due concetti sono solo apparentemente contraddittori). In questa «placida vacuità di una presenza senza mondo» l'espressione heideggeriana è ardua, ma la sua analisi di un affaccendarsi frenetico e allo stesso tempo vuoto è penetrante – emerge dall'interno di noi stessi un senso di spaesamento. Noi ci sentiamo letteralmente *unheimlich*, «spaesati», «senza casa». Mentre ci aggiriamo vanamente, la familiarità della vita quotidiana si frantuma. È come se, all'improvviso, fossimo stati presi negli interstizi della rete operosa dell'essere, e ci trovassimo faccia a faccia con l'ontologico, con il *Daseinsfrage*. È rilevante quanto l'evocazione heideggeriana dello spaesamento si avvicini all'uso famoso del termine in Freud.

Lo spaesamento innesca quei momenti chiave in cui l'angoscia conduce l'Esserci di fronte alla sua terribile libertà di essere o non essere, di vivere nell'inautenticità o di tendere all'autoappropriazione. In questi momenti l'uomo conosce sé stesso come «esser-possibile», «esser-libero per» (la drammatizzazione di questa vertiginosa possibilità è resa da Sartre in *Le mosche* con i termini corrispettivi di *disponibilité* e *liberté*). Premuto dallo spaesamento, l'Esserci arriva a comprendere che oltre un con-Esserci e un in-Esserci – che costituiscono le ineluttabili modalità del quotidiano – deve diventare un Esserci-per. *Sorge*, che

significa «cura-per», «premura-per e -con», è il mezzo di questa trascendenza. Può e deve assumere molteplici forme: cura per ciò che è vicino, per gli strumenti e i materiali della nostra prassi; una premura per gli altri che può essere definita «sollecitudine». Ma soprattutto, e in un senso che dev'essere ancora esplicitato, la Cura è premura con, sollecitudine verso, responsabilità verso la presenza e il mistero dell'Essere stesso, dell'Essere in quanto trasfigura gli enti. Da questa etica esistenziale dell'interessamento deriva la conseguente definizione heideggeriana dell'uomo come pastore e custode dell'Essere.

Ora possiamo cogliere i legami costitutivi che esistono tra inautenticità e autenticità, tra la deiezione e quell'incontro con l'ontologico che lo spaesamento impone al deietto. L'ente-nel-mondo ha perduto sé stesso per inerzia (ma in modo assolutamente inevitabile) in ciò che è a sua disposizione, che semplicemente «ci» è. Ma questa perdita genera una feconda insoddisfazione: apre l'indaffarato e vuoto Esserci alla vertigine dello spaesamento. Nella sua vertigine, l'Esserci brama e vuole oltre sé stesso. Ontologicamente, afferma Heidegger, l'insoddisfazione e il desiderio presuppongono la possibilità della Cura:

La Cura è sempre, magari solo privativamente, prendersi cura e aver cura. Nel volere, un ente che è stato compreso, cioè progettato nella sua possibilità, è afferrato in modo tale da esser ricondotto al suo essere nel prendersene cura o nell'averne cura.

Desiderio e speranza sono anticipazioni della Cura. Quindi la Cura sottostà e ha bisogno della «possibilità dell'esser-libero». L'uomo incurante e quello disattento non sono liberi. È la Cura che rende l'esistenza umana piena di significato, che rende la vita di un uomo significativa. Essere-nel-mondo in modo reale, esistenzialmente adeguato, significa essere *besorgt* («avente cura»). Di nuovo, l'equazione fondamentale è anticartesiana: ho cura, quindi sono. La terminologia può essere contorta e l'articolazione argomentativa difficile da verificare. Ma la visione implicita è quella di un'intensa

umanità, segnata da quella cupa venatura che è caratteristica di Agostino, di Pascal, di Kierkegaard.

La Cura, conclude Heidegger, è la «costituzione originaria dell'essere» dell'Esserci in quanto tensione verso l'autenticità. Ma che cos'è l'Essere in sé? Che cosa significa *Sein*? Che cos'è questo Essere, rispetto al quale gli enti devono avere una particolare sollecitudine e custodia? Chieder ciò significa ricominciare tutto daccapo, in un movimento regressivo, a spirale, che, come abbiamo già rilevato, è fondamentale rispetto all'intero metodo heideggeriano.

Ritorniamo al nostro titolo: *Essere e tempo*. Come sono veramente in rapporto? La seconda parte di *Essere e tempo* comincia a stabilire l'assoluta interazione, la determinazione reciproca dei due concetti. Una ontologia fondamentale è quella in cui l'essere viene considerato inseparabile dalla temporalità (*Zeitlichkeit*). «Fuori del tempo» (un'espressione priva di significato) l'esistenza non può aver senso. Non può essere né sperimentata né pensata in modo significativo. La «Cura» che, come abbiamo visto, è il modo esistenziale in e attraverso il quale l'ente coglie la propria necessaria collocazione e implicazione nel mondo «dovrà usare il "tempo" e, di conseguenza, calcolare "col tempo"». È «nel tempo» che gli enti intramondani si incontrano. Soltanto all'interno dell'«orizzonte del tempo» – un'espressione che Heidegger stesso sente come centrale per la sua concezione ma anche aspramente problematica – si può attribuire significato non solo alle realtà ontiche, alla trama e ai contenuti del quotidiano, ma anche a ontologici definitivi come l'«Essere in generale». Da qui l'asserzione lapidaria: «la temporalità esprime il senso originario dell'essere dell'Esserci».

Rileviamo di nuovo la tendenza antiplatonica e anticartesiana. Sia in Platone sia in Cartesio, le coordinate che determinano ogni conoscenza sono quelle dello spazio geometrico e del tempo idealizzato o eternità. Consapevolmente o meno, la temporalità heideggeriana fa riferimento a quella struttura del tempo individualizzato,

escatologicamente differenziato, che è presupposto da una Incarnazione che ha luogo *nel tempo*. Questo punto è accentuato da sant'Agostino, che rappresenta così spesso il precursore di Heidegger. Quando contrapponiamo il tempo di Platone o di Cartesio a quello di *Essere e tempo*, abbiamo a che fare con due modi radicalmente opposti di collocare l'esistenza umana e il significato di questa esistenza. In questi famosissimi, ma spesso fraintesi, capitoli iniziali della seconda parte del libro, il nucleo escatologico di Heidegger diventa vivido. L'Esserci può arrivare ad afferrare la propria totalità e pienezza di significato, inscindibile dall'integrità, solo quando si pone di fronte al suo «non-Esserci più» (*sein-Nicht-mehr-da-sein*). Finché come Esserci non è giunto alla propria fine, rimane incompleto, non ha cioè completato la sua *Gänze* («totalità»). L'Esserci – questo è un punto estremamente importante – ha accesso al significato dell'ente perché, e solo perché, questo ente è finito. L'ente autentico è quindi un *essere-per-la-morte*, un *Sein-zum-Tode* (una delle citazioni più comuni e meno comprese del pensiero moderno).

Il nostro primo e obiettivo approccio al fenomeno della fine dell'Esserci, che è la morte, passa attraverso la morte degli altri. Poiché l'essere è sempre un con-essere, noi letteralmente «raggiungiamo un'esperienza della morte» in numerosi momenti della nostra esistenza. Inoltre, e qui Heidegger è singolarmente penetrante, la morte degli altri ci mette di fronte un «fenomeno importante, cioè il decadere di un ente dal modo di essere dell'Esserci (o della vita) al non-Esserci-più. La *fine* dell'ente come Esserci rappresenta l'*inizio* di questo ente come semplice-presenza». Il defunto ha abbandonato il nostro mondo, ma, in termini di essere, «coloro che rimangono *sono con lui*». A un livello, Heidegger sta riaffermando la qualità di costante partecipazione, di condivisione della quotidianità esistenziale, il «con-Esserci» di tutti gli enti. A un altro livello, sta evidenziando la verità, del tutto comune ma psicologicamente profonda, per cui il morto può essere più vicino a noi, più attivamente con noi, e più pienamente partecipe del nostro essere di un vivo. Lo

studio del pensiero di un morto, la contemplazione della sua arte, la realizzazione dei suoi obiettivi politici, l'intenso richiamo della sua «presenzialità» sono esempi di «Cura» del tutto tipici dell'Esserci. Mostrano come la morte di un individuo sia molto spesso una movenza verso la resurrezione nei bisogni e nel ricordo di altri uomini. Il termine heideggeriano è «deferente Cura», e fornisce una indicazione dell'importanza fondamentale che egli attribuirà al tema dell'*Antigone* di Sofocle e all'intero problema di come una comunità di viventi debba costituire un'«essere-vicino» ai propri morti.

Tuttavia, per quanto «avente cura», per quanto vivida sia la nostra apprensione della morte degli altri, non possiamo esperirla, non possiamo prendere realmente parte a questo andar-via. L'essere-per-la-morte di ogni individuo è fondamentale per l'Esserci stesso ed è *inalienabile*. L'affermazione heideggeriana (con la sua eco apparente della famosa preghiera di Rilke per una «morte propria») ha esercitato una formidabile influenza:

Nessuno può assumersi il morire di un altro. Ognuno può, sì, «morire per un altro». Ma ciò significa sempre: sacrificarsi per un altro in *una determinata cosa*. Ma questo morire-per... non può mai significare che all'altro sia così sottratta la propria morte. Ogni Esserci deve assumersi in proprio la morte. Nella misura in cui la morte «è», essa è sempre essenzialmente la mia morte. Essa esprime una possibilità di essere caratteristica, in cui ne va dell'essere puro e semplice di un Esserci sempre di qualcuno. Nel morire si fa chiaro che la morte è costituita ontologicamente dal carattere dell'esser-sempre-mio e dall'esistenza. Il morire non è un semplice accadimento, ma un fenomeno da comprendersi esistenzialmente...

L'inalienabilità della morte, il fatto semplice ma insormontabile che ognuno deve morire per sé, che la morte è una potenzialità esistenziale che nessun asservimento, nessuna promessa, nessun potere del «Si» può sottrarre all'individuo, è la verità fondamentale del significato dell'essere. L'Esserci è sempre un *non ancora*, un'immaturità (il termine è esattamente quello del grande metafisico

espressionista della speranza, Ernst Bloch). Essere è essere incompleto, incompiuto. Ma, al tempo stesso, ogni essere autentico è un *essere-per-la-fine*. «La morte è un modo di essere che l'Esserci assume da quando c'è.» E Heidegger cita un'omelia medievale che insegna come «l'uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire». L'essenza, la dinamica, il significato della vita coincidono totalmente con l'essere-per-la-morte, con l'«assunzione» (un termine chiave, mutuato da Sartre) individuale della propria morte. Quindi: «nel senso più largo, la morte è un fenomeno della vita»; dev'essere *il* fenomeno a identificarla, sebbene non possa «essere vissuto» (una verità su cui Heidegger concorda in modo esplicito con Wittgenstein). Il punto che dev'essere sottolineato è al tempo stesso logico ed esistenziale: la possibilità dell'Esserci dipende da, acquista senso solo rispetto a quella «impossibilità dell'Esserci» che è la morte. L'una non può *essere* senza l'altra.

Ma proprio nella misura in cui la morte è una realtà intramondana e concomitante all'ente, anch'essa può cadere nelle tentazioni dell'inautenticità. Nella sua incalzante intensità, la descrizione di Heidegger di una morte inautentica gareggia, e forse ne è stata influenzata, con quella espressa da Tolstoj in *La morte di Ivan Il'ic'*. «Il morire, che è mio in modo assolutamente insostituibile, è confuso con un fatto di comune accadimento che capita al Si.» «Si muore»: una frase fatalmente rivelatrice di una esperienza banalizzata, esistenzialmente falsa ed estraniata. Questa alienazione è predisposta e rafforzata dalla retorica dell'ottimismo medico e dai tabù sociali. Pensare alla morte è considerato un segno di morbosa insicurezza, di patologica inadeguatezza da parte dell'Esserci. Il «Si» ciarlante «*non ha il coraggio dell'angoscia davanti alla morte*» (di nuovo, viene fatta la distinzione tra la mondità negativa della «paura» e la «Cura» ontologicamente vitale che scaturisce dall'angoscia). Quindi una morte autentica dev'essere una tensione. Un vero essere-per-la-fine opera consapevolmente verso il compimento e rifiuta l'inerzia; cerca di cogliere a livello ontologico la propria finitezza piuttosto che rifugiarsi nella

banale convenzionalità della generale estinzione biologica.

Tenendo davanti a sé la costante e assoluta possibilità della morte, una possibilità inseparabile dalla sua deiezione nel mondo e dal suo processo di individuazione, l'Esserci «è nell'angoscia». L'angoscia è l'assunzione della vicinanza del nulla, del potenziale non essere del proprio essere. «L'Essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia», e quanti ci vogliono privare di questa angoscia – siano essi sacerdoti, medici, mistici o ciarlatani razionalisti – per trasformarla in paura o in un'elegante indifferenza, ci alienano dalla vita stessa. O, più esattamente, ci isolano da una fonte fondamentale di libertà. Questo passaggio – rispetto al quale l'intera dialettica morte-e-libertà di Camus e Sartre è solo una nota retorica – è famoso: l'angoscia rivela all'Esserci la possibilità di realizzare sé stesso *«in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Sì, effettiva, certa di sé stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE»*. La temporalità è resa concreta dalla incombente verità che ogni essere è un essere-per-la-morte. L'assunzione, attraverso l'angoscia, di questa «limitatezza» esistenziale è la condizione assoluta della libertà umana.

Questa famosa analisi è spesso stata letta come se fosse tipica dell'ossessione per la morte e del triste fatalismo tedeschi. Indubbiamente, c'è nell'argomentare heideggeriano una duplice tradizione di pessimismo: quella della insistenza agostiniano-pascaliana-kierkegaardiana sulla centralità e assoluta solitudine della morte individuale, e quella della identificazione romantica della morte con la realizzazione più intensa e suprema della vita. Troviamo questa identificazione in Keats, ancora nell'espressionismo di Rilke e, soprattutto, di Trakl. Ma l'argomentazione di Heidegger è, al tempo stesso, tecnica e concreta. Il rifiuto di vedere la morte come «un evento», la tensione verso l'unità dialettica di esistenza e fine, scaturiscono strettamente e conseguentemente dall'intera costruzione di «essere» e «tempo», di *Sein* e *Zeit*. Inoltre, l'accento posto da Heidegger sulla inalienabilità della morte individuale e sulla funzione feconda dell'angoscia è profondamente liberatorio.

Il concetto di *libertà-per-la-morte* non è un'appendice tranquillizzante, ma un corollario (o un correlato) rigorosamente derivato. Nel suo *A Commentary on Heidegger's «Being and Time»*, Michael Gelven ha sostenuto che un'autentica concezione della morte «è una consapevolezza tonificante della finitezza di ognuno». Senza finitezza non ci può essere verità. Siamo agli antipodi di Platone.

La descrizione dell'adesione dell'Esserci alla morte e, *quindi*, alla libertà segna il culmine dell'«antropologia» ontologica di Heidegger, del tentativo di fondare la natura dell'essere in quella dell'uomo e la natura dell'esistenza quotidiana dell'uomo in questo mondo. Successivamente, la profonda intensità di concezione, l'organica coesione sembrano allontanarsi da *Essere e tempo*. Non soltanto la terminologia diventa sempre più opaca e forzata, ma anche la successione delle sezioni e delle proposizioni non ha più una immediata persuasività.

Le sezioni 54 e sgg. ritornano sulle precedenti considerazioni riguardanti l'autenticità e il «Si», considerazioni che hanno già espresso la loro massima estensione e logica nell'incisiva distinzione tra morte autentica e alienata. Heidegger ora ritorna sui suoi passi per dimostrare che il «Si» e l'alienazione non costituiscono il fato inevitabile dell'Esserci-nel-mondo, sebbene siano la necessaria condizione o fase della sua «deiezione» e del suo con-essere. La potenziale autenticità dell'Esserci è resa manifesta e, in un certo senso, garantita dalla triplice strumentazione di «coscienza», «chiamata» o «richiamo» (*Ruf*) e di «decisione» (*Entschlossenheit*). La «chiamata della coscienza è, letteralmente, un discorso interiore: «*La coscienza parla unicamente e costantemente nel modo del silenzio*».

I suoi richiami sono distinti e immediati. Il fatto che non abbiano voce o che non siano verbalizzati non relega questo fenomeno nella «nebulosità delle voci misteriose, ma sta semplicemente a significare che la comprensione di ciò che nella chiamata «è detto» non può aggrapparsi all'attesa di

una comunicazione verbale o di qualcosa di simile». *Gewissen*, «coscienza», è un appello al «Si-stesso» perché torni a essere «sé-stesso». È un appello silenzioso proprio perché dovrebbe spingere l'Esserci «al silenzio che si addice a esso». Il chiamante è l'Esserci «nel suo spaesamento, cioè l'originario e gettato essere-nel-mondo come non-sentirsi-a-casa-propria». Noi abbiamo esperienza di una colpa (*Schuld*) originaria per il fatto stesso che l'origine del nostro essere, la causa della nostra deiezione, è una nullità, una *Nichtigkeit* o, più esattamente, perché il nostro essere implica necessariamente la possibilità del non-essere. Come l'angoscia, la «colpa» ci pone di fronte al problema ontologico, alla sfida paradossale per cui l'Esserci non è mai, né può mai essere l'origine del suo proprio essere, ma deve assumere questo stesso essere e portarlo alla sua piena realizzazione. Questo confronto implica una scelta (di nuovo, Heidegger sta ripetendo un postulato precedentemente espresso in una forma un po' modificata). Se non c'è alcun senso biologico in cui sia possibile non scegliere di essere stati gettati nell'essere, sussiste però un senso ontologico ed etico: si può scegliere l'inautenticità e il «Si» sino alla morte. Il richiamo della coscienza e l'esser-colpevole che questo richiamo induce nell'Esserci – nessuno di questi termini, insiste Heidegger, implica valori convenzionalmente didascalici o di penitenza – ci impone la potenzialità di una scelta autentica, di realizzare la possibilità di «esser-sé-stessi» contro ogni inerzia e mondità. Quindi, la concatenazione di «Cura», «angoscia» e «colpa» è profondamente creativa perché rende la scelta ineluttabile.

Il tentativo di raggiungere l'autenticità è espresso dalla «decisione». Questo è il termine che Sartre traduce con *engagement*, impegno. La «decisione» per l'autenticità non è, infatti, solipsistica; non aliena l'Esserci dagli altri. Al contrario: «La decisione porta invece il sé-Stesso nell'esser-presso l'utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli altri». Heidegger sta affermando che l'autoappropriazione e il rifiuto del «Si» non separa l'individuo dalla responsabilità sociale, come sembra invece

in Kierkegaard e in Nietzsche. Lo rendono ancora più adatto ad assumere questa responsabilità su *di sé* (un termine che comporta, come abbiamo visto, una piena realizzazione di identità e autonomia). Quest'idea che l'Esserci possa trascendere l'alienazione attraverso l'autenticità personale, e che la vera autenticità implichi un attivo coinvolgimento con gli altri, sarà una nozione feconda per Marcuse e per la componente socialista e marxista dell'esistenzialismo del dopoguerra. La Cura e una genuina «ipseità» sono indivisibili. Proiettandosi risolutamente verso la propria morte liberamente assunta, e quindi verso la propria libertà, l'Esserci assume il proprio destino personale e quello sociale. Ma questa proiezione presuppone una comprensione ontologica del *tempo*. Ed è a ciò che ora il libro si rivolge.

Anche secondo i moduli heideggeriani, l'esposizione delle tre modalità fondamentali, o *Exstasen*, della temporalità risulta ermetica. È possibile che, in questo punto cruciale, Heidegger stesso non sia arrivato a un modello soddisfacente di «temporalità» e della sua interazione determinante con l'essere. Lo schema interpretativo soggiacente è abbastanza chiaro. *Innerzeitigkeit* (l'intratemporalità) è la volgare, inautentica temporalità del quotidiano, così ampiamente fissata e impostaci da «altri». Ma, ancora una volta, questa inautenticità non deve essere condannata come una debolezza evitabile o come un errore morale. È lo strato necessario da cui l'Esserci deve staccarsi per raggiungere un'autenticità temporale e quell'affinità ontologica tra essere e tempo che Heidegger esprime in una delle sue formulazioni più gnomiche: *die Zeitigung der Zeit* («la temporalizzazione del tempo»). Questo accesso alla genuina temporalità richiede una rivalutazione della banale struttura di passato-presente-futuro, attraverso la quale, quasi sempre senza pensarci, immaginiamo e conduciamo la nostra vita quotidiana. Ma la rivalutazione sarà tale per cui questa triade banale viene mantenuta e le viene anzi accordata una certa inevitabile legittimità. A questo punto, la lingua tedesca, con la sua viva vulnerabilità alla torsione etimologica, dà ad Heidegger un aiuto impareggiabile.

L'auto-proiezione dell'Esserci verso il compimento, questo moto-a implicito nell'aver cura, postula il futuro. «*Il senso primario dell'esistenzialità è l'avvenire*». In tedesco, avvenire è *Zukunft*, ciò «che adviene». Nel cercare di essere, l'Esserci è costantemente avanti-a-sé e anticipante. Il futuro è quindi, in senso letterale, la dimensione più immediata e presente della temporalità. «All'anticipare, proprio della decisione, corrisponde un presente in conformità al quale il decidersi apre la situazione.» Anche qui l'etimologia è utilizzata. Il tedesco «presente» è *Gegenwart*, che Heidegger divide in *Gegen-wart* e interpreta come se stesse a significare un «aspettare-verso» o un «aspettare nelle vicinanze», «in prossimità di». La «presenzialità» è «una modalità dell'essere-presso». La decisione richiama il presente dalla distrazione che avviene attraverso l'oggetto del quotidiano e fa del momento realizzato un'«estasi» di anticipazione «avente cura». Nell'autentica temporalità, l'«essere-presso» è anche un «aspettare l'ad-veniente» (*Zukünftige*). Nella *Gewesenheit*, cioè nel passato o nell'«esser-stato», Heidegger fissa l'attenzione sulla radice *Wesen*, «ente». Questo esser-stato dell'ente non è una dimensione inerte, esaurita, conclusa come l'uso volgare vorrebbe farci supporre. *Gewesenheit* è l'agente essenziale del futuro, di quella proiezione verso l'essere autentico che è il fine esistenziale dell'Esserci. La terminologia heideggeriana raggiunge qui nuovi estremi di impenetrabilità: «È autenticamente adveniente solo l'Esserci autenticamente *stato*. L'anticipazione della possibilità estrema e più propria è il comprendente rivenire sul più proprio essere stato. L'Esserci può autenticamente *esser* stato solo in quanto è ad-venire. Il passato scaturisce in certo modo dall'avvenire». «Diventa quello che sei», incalzava Nietzsche.

A livello ingenuo, Heidegger sta qui esponendo il truismo psicologico in base al quale gli avvenimenti passati vengono alterati, e ricevono significato da ciò che accade ora e accadrà domani; il passato cioè è reso significativo o vuoto da ciò che deve ancora avvenire; solo maturando attribuisce a ciò che è avvenuto prima logica e dinamica. Nel 1823,

Coleridge scrisse a Charles Aders: «Senza Memoria non vi può essere speranza; il Presente è un fantasma noto solo per i suoi desideri, se non respira l'aria vivificante del Futuro: e il Futuro è solo l'Immagine del Passato proiettata nelle brume dell'Ignoto, e vista con il capo confuso da un'aureola». Heidegger ci ricorda le circolarità reciprocamente generative e reinterpretable del passato-presente-futuro. Il latente paradosso, rappresentato dal serpente che si morde la coda, o dall'anello di Möbius, era già familiare ai presocratici. È il principale argomento di meditazione tra i mistici. Il poeta ci dice che «nella nostra fine era il nostro principio». La sintesi heideggeriana è molto vicina: «esso [l'Esserci] può *esser* stato solo fin che è». *Sein* e *Zeit* sono uno.

L'ultima parte del libro è rimasta un frammento. I commenti stessi sono stati frammentari o polemici. Il più acuto è ancora la prefazione di Marcuse del 1932 al suo studio sull'ontologia hegeliana e sulla teoria dello storicismo. Lukács e Adorno hanno visto in questi capitoli conclusivi una pericolosa mistificazione dell'intero problema dell'uomo, visto nella sua storicità e nella società. Dopo aver mostrato che l'Esserci è ineluttabilmente e fondamentalmente temporale, Heidegger sostiene che la principale incarnazione di questa temporalità è la *storia*. Ma di cosa tratta in realtà la «storia»? Come si rapporta all'esistenza individuale? Come scaturisce dalle tre «estasi» della temporalità?

Per chiarire queste questioni, Heidegger introduce un'altra triade di termini chiave: *Erbe* («retaggio», «eredità»), *Schicksal* («destino») e *Geschick* («destino comune»). L'etimologia, naturalmente, è all'opera. In *Schicksal* e in *Geschick* Heidegger avverte *schicken*, il verbo «mandare». Il destino è ciò che è stato mandato all'Esserci; *Geschick* è il «mandante». Il futuro, dice Heidegger, può advenire al sé solo nella misura in cui questo sé è un *esser-stato*. Quindi il futuro è pieno di significato solo se è un *Erbe*, una eredità, e in quanto questo Esserci è esso stesso un erede. In questa

eredità, l'Esserci trova le sue potenzialità, il suo ad-venire e il suo, sempre rinnovato, essere-per. Il processo cruciale è quello della ripetizione, di un ontologico ri-chiedere.

Ma se il «destino» è individuale, il «destino comune» è collettivo. È il con-Esserci. La parafrasi di Richardson è rigorosa: nelle condizioni di una temporalità dotata di senso, la storia, l'Esserci «non è solo un'unità isolata; la sua struttura ontologica implica un con-Esserci con gli altri. Quindi il tramandamento, strutturato dalla storicità, si raggiunge con altri Esserci, che, tutti, costituiscono una comunità o un popolo». Ne deriva una conseguenza straordinariamente importante e chiaramente politica: «l'Esserci storico non può raggiungere la sua autenticità individuale separato dalla comunità. L'eredità che l'Esserci assume autenticamente, quindi, non è semplicemente la sua storia individuale, ma in qualche modo l'eredità dell'intero popolo col quale *con-è*». Accettare un esserci nel suo pieno senso, significa entrare nella sua vera eredità storica. Assumere su di sé il destino, vuol dire rispondere al «mandante». Vuol dire accettare attivamente la propria finitezza individuale e la necessità di scegliere tra opzioni finite, opzioni però che coinvolgono la comunità e la vita dell'individuo, successiva alla sua morte, nel destino-comune del gruppo. Il destino-comune è il destino reso autentico a livello nazionale o etnico. La storia non è un elenco di fatti; non è un «fluttuante corso di esperienze vissute dal "soggetto"». È la decisione applicata all'eredità dell'Esserci; è il dinamico, profondo inserimento del destino individuale nel destino comune. Tutti i termini, con le loro funeste e minacciose risonanze, si saldano: «*Solo una temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè una storicità autentica*». Questo è, nella sua essenza, il linguaggio del 1933.

Essere e tempo si interrompe nel bel mezzo. Heidegger chiude con una serie di domande senza risposta. L'Essere deve essere spiegato *aus der Zeit* («in virtù di», «dall'interno del», «in derivazione dal» tempo). La terza parte, che, per quanto se ne sa, non è mai stata scritta, doveva penetrare

nell'obiettivo desiderato: la comprensione del senso dell'Essere, del *Sinn vom Sein*, poiché questo senso è determinato dall'orizzonte del tempo. Ma, nella brusca conclusione, le domande fondamentali vengono solo poste. Come si può pensare la trascendenza dagli enti all'Essere? Come si rapporta la quotidianità senza tempo dell'Esserci all'autentica temporalità che è «l'orizzonte trascendentale della questione dell'Essere» (una frase quasi del tutto incomprensibile)? Ciò che abbiamo è una costruzione tortuosa, spesso provvisoria, che si autorovescia, sebbene sia costruita a livello monumentale e condotta con ispirazione. Definizioni e dimostrazioni chiave vengono rinviate o subimate attraverso la tautologia. La strategia essenziale è quella dell'«incamminamento», di un viaggio cioè che è solo al suo inizio. Le basi dell'incompiutezza giacciono nel cuore stesso dell'impresa heideggeriana. Avrebbero retto, a livello decisivo, sia le sue opere successive sia i suoi successivi silenzi.

Negli anni immediatamente successivi al 1927, il pensiero di Heidegger subì una radicale revisione. Il suo *opus magnum* stava raccogliendo fama e influenza. Ma fu egli stesso ad avvertire che *Essere e tempo*, per taluni aspetti fondamentali, arrivava a un punto morto, che non era uscito dalla prigione della metafisica. L'analisi di Heidegger si concentrava ora su due questioni, che avevano certo avuto un rilievo preminente nella sua concezione di un'ontologia fondamentale. Tali questioni sono: «verità» e «linguaggio».

Rifiutando la concezione aristotelico-tomista e cartesiana della verità, come accordo o conformità tra percezione e oggetto, Heidegger aveva già sostenuto in *Essere e tempo* una definizione più originaria e autentica. La faceva derivare - in modo improprio, dicono gli studiosi - dalla parola greca *aletheia*, che significa verità, e che egli traduceva con «il disvelato». La verità è il «non nascosto» che mostra, che splende attraverso ciò che «è vero» (la cui esistenza è una verità dell'essere). *Vom Wesen der Wahrheit (Dell'essenza della verità)*, prima esposta in una conferenza nel 1930, poi

rivista nel 1940, e pubblicata nel 1943 rappresenta un intenso approfondimento e un'elaborazione di questo tema. In *Essere e tempo* l'accento cade sul disvelamento e sul fatto che l'uomo, nel suo Esserci, è il tramite privilegiato in e attraverso il quale la verità si dischiude. Ora Heidegger si muove verso una concezione più esoterica e non-umanistica.

Nella famosa similitudine della caverna, Platone aveva concepito la verità soggetta alle «idee»; aveva inoltre fatto coincidere la verità con «esattezza», «correttezza», «verificabilità» in un senso fortemente positivo-scientifico. Ciò colloca l'uomo al posto di comando sull'essere, e conduce, come abbiamo visto, a quell'imperialismo pragmatico e tecnologico sulla conoscenza che, attraverso il razionalismo cartesiano, arriva all'esaltazione nietzscheana della volontà e al moderno nichilismo. Ora, Heidegger comincia ad attribuire all'occultamento la precedenza ontologica rispetto al disvelamento. Il segno e la natura della verità significante è lo star nascosta, per quanto fulgida sia in e attraverso questa copertura. L'uomo, inoltre, non fa valere, non apre la verità (come Aristotele, Bacone o Cartesio avrebbero voluto) ma è la «schiarita», la «radura» o *Lichtung*, in cui la verità renderà manifesto il suo essere nascosta. In *Che cos'è la metafisica?*, del 1929, Heidegger si inoltra in ambiti argomentativi ancora più strani. La verità, egli dice, si rapporta fondamentalmente al «niente». Ma questo «niente» non è *nihil* («nulla»), né *Vernichtung* («annientamento»). È *Nichtung*, un intraducibile neologismo in cui la «negazione» viene resa forza attiva e creatrice. Questa negazione sottrae all'Esserci la sua autoevidenza, la sua abituale inerzia; gli restituisce il suo originario stupore di fronte all'essere. Essere stupiti, quindi, significa porsi di fronte all'abisso pascaliano del fecondo «niente»; significa lasciarsi aperti all'occulta presenzialità della verità.

Ma, proprio avanzando queste supposizioni, Heidegger comincia a rendersi conto che le incompletezze, le oscurità di *Essere e tempo* non sono il risultato di una inadeguatezza tecnica, compositiva. Cercando di vincere la metafisica, Heidegger, in realtà, era ricaduto nel linguaggio della

metafisica, anche se piegato in forme particolari. Questo linguaggio non può avere accesso all'essenziale *Geheimnis* («segreto», «in-abitante») della verità, a quella *Verborgenheit* («segretezza», «in-sidenza») del fecondo niente che sta nel cuore dell'Essere. Se l'Essere deve essere pensato in profondità, se il pensiero e la società occidentali devono essere liberati dal loro antropomorfismo, dal loro arrogante umanismo, un nuovo genere di linguaggio deve essere trovato. Heidegger si sta già muovendo verso l'idea che non è l'uomo a parlare in modo significativo, ma il linguaggio stesso che parla attraverso l'uomo, e soprattutto attraverso certi poeti. Dal 1933, egli si volge, sempre di più, verso Hölderlin. Ma, naturalmente, si frappongono gli avvenimenti.

Per quanto voluminosa, la letteratura sulla compromissione di Heidegger col nazismo non sembra aver analizzato a fondo le due domande che è necessario porre. Che cosa, eventualmente, collega l'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* a questa compromissione? Che cosa, eventualmente, può esser detto per spiegare il silenzio pubblico *totale* di Heidegger (con un'unica, esile eccezione postuma) *dopo* il 1945, rispetto all'Olocausto e al proprio atteggiamento nei confronti della politica e degli orrori del Terzo Reich? La restrizione a «pubblico» può essere più o meno rilevante; ci possono essere o anche non essere prese di posizione private nell'archivio, ad esempio nella corrispondenza con Hannah Arendt.

Esaminare il materiale necessario è profondamente sgradevole. Nella misura in cui possono essere ricostruiti, i fatti sono questi.

Nell'aprile del 1933, al professor von Möllendorf, un socialdemocratico, viene impedito di assumere la carica di rettore dell'Università di Friburgo. Egli allora, insieme ad altri colleghi ordinari, chiede ad Heidegger di assumere l'incarico. La sua fama poteva essere vantaggiosa per l'università, in un momento gravido di pericoli. Heidegger non appartiene a nessun partito, e non ha giocato alcun

ruolo a livello politico. Egli esita, ma si lascia convincere. Heidegger viene eletto rettore con un solo voto contrario, e il 21 aprile comincia a esercitare il suo incarico. Far ciò significa diventare un funzionario del nuovo regime, ed egli aderisce al partito nazionalsocialista nei primi giorni di maggio. All'inizio del suo incarico, Heidegger proibisce la diffusione di volantini antisemiti da parte di studenti nazisti all'interno dell'università, vieta un rogo programmatico di opere «decadenti», «giudaiche» e «bolsceviche» di fronte all'università, e cerca di evitare l'eliminazione di volumi «indesiderabili» dalla biblioteca universitaria. È circa a questo punto che possiamo verificare uno dei capitoli più famosi di tutto il dossier: la presunta autorizzazione di Heidegger all'esclusione dalla frequenza della biblioteca del suo maestro e predecessore «non-ariano» Edmund Husserl. Per quanto ho potuto appurare, questa autorizzazione non è mai stata rilasciata. Se i due uomini non si incontrarono in quei giorni oscuri, ciò avvenne perché si erano già allontanati per motivi personali e filosofici (altra questione è naturalmente la mancanza di un intervento concreto e pubblico di Heidegger a favore di Husserl).

Rifiutando di ratificare il licenziamento di Wolf e di von Möllendorf, due decani dell'università, Heidegger rassegna le sue dimissioni da rettore nel 1934, alla fine di febbraio. È essenziale ricordare che Hitler assumerà il potere assoluto solo il 19 agosto del 1934, dopo la morte di Hindenburg. Al momento delle dimissioni, o immediatamente dopo, Heidegger lascia il partito. Scribacchini nazisti, come il professor Ernst Krieck, denunciano ora Heidegger come un oscurantista, la cui concezione del mondo è l'esatto opposto di quella del Führer. È provato che i corsi di Heidegger, in particolare quelli su Nietzsche, vengono posti sotto sorveglianza dal semestre invernale 1934-35 in poi. Nel 1942 compare una nuova edizione di *Essere e tempo*. La dedica a Edmund Husserl è omessa. Per quanto ho potuto appurare, fu l'editore a insistere su questa omissione, senza la quale il libro non avrebbe ottenuto l'autorizzazione. Vennero comunque mantenuti come prima tutti i lusinghieri

riferimenti a Husserl, compresa la famosa nota a p. 38 dell'edizione tedesca (nota 6 di p. 49 nella traduzione italiana). Nell'estate del 1944 le autorità accademiche dichiarano che Heidegger è «il professore dei cui servizi si può rapidamente fare a meno». Di conseguenza, Heidegger viene spedito a compiere un turno di lavoro coatto per la costruzione di terrapieni sugli argini del Reno. Tiene la sua ultima lezione l'8 novembre 1944. Le autorità alleate proibirono a Heidegger di insegnare. Questa interdizione durò dal 1945 al 1951.

I testi chiave di questo periodo sono l'allocuzione a colleghi e studenti in occasione del giuramento di fedeltà dato al nuovo regime, nel marzo 1933; la sua allocuzione, in qualità di rettore, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (*L'autoaffermazione dell'università tedesca*), nel maggio 1933; la sua dichiarazione di appoggio al referendum del 12 novembre 1933, con cui Hitler chiedeva alla Germania di ratificare la sua uscita dalla Società delle Nazioni; la commemorazione di Heidegger, tenuta il 1° giugno 1933, in morte di Albert Leo Schlageter, un martire nazionalista giustiziato dalle forze d'occupazione francesi della Ruhr; il discorso *Arbeitsdienst und Universität* (*Servizio di lavoro obbligatorio e università*), del 20 giugno 1933; e quello affine «*Ruf zum Arbeitsdienst*» (*Appello ai battaglioni del lavoro*), del 23 gennaio 1934. Un altro documento è una fotografia del rettore Heidegger circondato da ufficiali e criminali nazisti in uniforme, durante una celebrazione revanscista nell'anniversario dell'armistizio, nel 1933.

Se si esaminano questi testi e le più brevi dichiarazioni rilasciate da Heidegger durante il rettorato, non vi può essere alcun dubbio: è roba vile, pomposa e brutale, in cui il gergo ufficiale dell'epoca si fonde col linguaggio heideggeriano, nella sua forma più ipnotica. Il *Volk* ha riconquistato la «verità» del suo «voler essere», del suo *Daseinswillen*. Il genio di Adolf Hitler ha guidato il suo popolo fuori dall'idolatria e dalla corruzione di un «pensiero senza radici e impotente». È la rivoluzione nazionalsocialista che renderà capaci i filosofi, ora riuniti al *Volk* come una

totalità, di ritornare con «aspra chiarezza» (un caratteristico pezzo di gergo ontologico-nazista) al problema del significato dell'esistenza umana. È «supremo privilegio» della comunità accademica servire la volontà nazionale. La sola giustificazione del «cosiddetto "lavoro intellettuale"» è l'investimento di questo lavoro nelle necessità e negli obiettivi storici e nazionali da cui è scaturito. Per uno studente universitario, entrare nei battaglioni di lavoro del nuovo Reich non significa dissipare o tradire la propria vocazione. Al contrario, significa dotarla di quelle basi etiche e sociali senza le quali, come *Essere e tempo* ha dimostrato, non vi può essere un autentico destino-comune.

Rompendo col passato, spezzando la falsa fratellanza della Società delle Nazioni, abbandonandosi alla «cura del Führer e di quel movimento storico mondiale» che egli incarna, la Germania esemplifica come nessun altro popolo ha mai fatto, quella proiezione dell'essere verso il futuro che è l'atto supremo dell'autenticazione. (L'analogia del lessico con quello della terza parte di *Essere e tempo* è organica.) Un plebiscito per Hitler è «un voto per il futuro»: un futuro che è il «più vero» perché è l'eredità a lungo attesa, l'essere-passato (*Erbe* e *Gewesenheit*) del popolo tedesco. «Il Führer stesso», proclama Heidegger sulla «Freiburger Studenten Zeitung» del 3 novembre 1933, «è la sola incarnazione presente e futura dell'azione tedesca e della sua legge». Opporsi a lui sarebbe un tradimento contro l'essere.

Eppure, bisogna rilevare che, in mezzo a questa rozza impudenza e servilismo, ci sono alcune nascoste ma tenaci direzioni opposte. L'allocuzione sul giuramento di fedeltà parla di un sistema che si astiene dal «ruolo della forza». Il famoso *Rektorats-Rede* accenna al fatto che la rivoluzione appena salutata è, o deve diventare, di essenza spirituale più che politica nel senso usuale del termine. L'attacco alla Società delle Nazioni sollecita la necessità di una concezione più profonda della pace tra i popoli, e la realizzazione del fatto che ogni nazione, non solo la Germania, deve trovare per sé stessa la grandezza e la verità della propria *Bestimmung* (della propria «determinazione», del «compito

attraverso la propria vocazione»). Un certo numero di passaggi fondamentali, considerati da vicino, si dissolvono in una curiosa nebbia quietistica che sta in un luogo altro dalla politica.

Nell'*Introduzione alla metafisica*, Heidegger ritorna alle lezioni del 1935. Ne ripubblica il testo nel 1953. Mantiene la seguente affermazione:

Le opere a tutt'oggi spacciate come la filosofia del nazionalsocialismo e che però non hanno niente a che vedere con l'intima verità e grandezza di questo movimento (in particolare: l'incontro tra tecnologia totalizzante e l'uomo moderno) sono state scritte tutte da personaggi che pescavano nelle torbide acque dei «valori» e delle «totalità».

Viene così ribadita l'«intima verità e grandezza» del movimento nazista. Come R. Minder ha dimostrato, lo studio di Heidegger su Hebbel, *Dichter in der Gesellschaft* (Il poeta nella società) del 1966 è pieno del gergo nazista di *Blut und Boden* e della missione sacrale del *Volk*. Il 23 settembre 1966, Martin Heidegger rilasciò una lunga intervista alla rivista «Der Spiegel» (una sede stranamente banale) purché fosse pubblicata postuma. Venne pubblicata nel giugno del 1976. È un capolavoro nella sua astuta cortesia ed elusività. Heidegger riconosce di non aver visto alternative al nazismo nel 1933, se la Germania doveva sopravvivere. Ma, ancor prima di venir giudicate, le sue affermazioni più grossolane del 1933-34 devono essere «pensate attraverso» in profondità. Quando egli invocava un autorinnovamento delle università tedesche sotto l'egida del partito, non è tanto quest'ultimo fatto a dover essere sottolineato, quanto le connotazioni ontologiche dell'*auto*. Compromessi nel lessico e nel comportamento pubblico erano inevitabili se si voleva salvaguardare l'istruzione universitaria. Nonostante le loro sfortunate differenze personali, Heidegger continuò a ricorrere all'insegnamento di Husserl nella sua esposizione della fenomenologia. Le lezioni su Hölderlin del 1934-35, il seminario su Nietzsche del 1936 «spiato da informatori ufficiali» dovrebbero, nella loro essenza, essere visti come

un confronto polemico (*eine Auseinandersetzung*) e un'affermazione cripticamente contraria al nazismo. Ciò che il discreto intervistatore non ha chiesto è: c'è da qualche parte nell'opera di Heidegger un rifiuto del nazismo? C'è da qualche parte, dal 1945 alla sua morte, una sola sillaba sulla realtà e sulle implicazioni filosofiche del mondo di Auschwitz? Queste sono le domande che contano. E la risposta avrebbe dovuto essere: no.

La mia lettura dei fatti è questa. Come milioni di altri tedeschi, uomini e donne, come molte altre personalità eminenti che si trovavano fuori della Germania, Heidegger rimase ipnotizzato dalle promesse nazionalsocialiste. In esse vide l'unica speranza per un paese che si trovava nella stretta di un disastro economico e sociale. Inoltre, il nazismo cui Heidegger aderì celava ancora la sua barbarie di fondo. L'errore e la vanità di Heidegger, così caratteristici di un accademico, furono di credere che egli avrebbe potuto influenzare l'ideologia nazista, che avrebbe potuto applicare la sua dottrina sul futuro esistenziale al programma hitleriano, conservando, nello stesso tempo, il prestigio e la parziale autonomia dell'*establishment* accademico. Si stava scioccamente sbagliando. Ma se la fotografia cui ho fatto riferimento va presa in considerazione: Heidegger, sin dal novembre del 1933, si sentiva profondamente a disagio tra i suoi colleghi nazisti. La sua compromissione ufficiale nel movimento durò solo nove mesi e se ne allontanò - vale la pena sottolineare di nuovo questo punto - prima che Hitler assumesse il potere assoluto. Numerosi eminenti intellettuali si comportarono molto peggio.

Ma è la gran quantità di articoli e di discorsi del 1933-34 che si leva contro Martin Heidegger. È qui infatti che, lasciando stare il suo temporaneo sostegno, andò grossolanamente oltre i suoi obblighi ufficiali. Ritengo che i fatti siano inoppugnabili: *c'erano* delle connessioni reali tra il linguaggio e la visione di *Essere e tempo*, soprattutto delle sue ultime sezioni, e quelli del nazismo. Coloro che negano ciò sono ciechi o bugiardi. In entrambi - come in tanta parte del pensiero tedesco dopo Nietzsche e Spengler - c'è

l'assunzione, affascinata e succube al tempo stesso, di una prossima apocalisse, di una crisi così profonda nelle vicende umane che le norme della moralità personale e istituzionale devono essere, e saranno inevitabilmente, spazzate via. Nel fenomeno pseudomessianico dell'hitlerismo c'era una conferma di alcune delle più oscure e profonde apprensioni di Heidegger. Sia il nazismo sia l'antropologia ontologica di *Essere e tempo* sottolineano la concretezza della funzione dell'uomo nel mondo, la primordiale santità della mano e del corpo. Entrambi esaltano la mistica affinità tra il lavoratore e i suoi strumenti in un'innocenza esistenziale che deve essere purificata dalle pretese e dalle illusioni dell'intelletto astratto. A questa accentuazione si accompagna una tensione, strettamente collegata, sul radicamento, sul rapporto intimo fra sangue e ricordo, che un autentico essere umano ha rispetto alle sue radici natali. La retorica heideggeriana del «sentirsi-a-casa-propria», dell'organico *continuum* che avvicina il vivente al morto ancestrale sepolto accanto, si adatta senza sforzo alcuno al culto nazista del «sangue» e della «terra». Parallelamente, le accuse hitleriane ai «cosmopoliti senza radici», alla plebaglia urbana e alla *intelligencija* senza patria che vive parassitariamente sull'elegante superficie della società, riecheggiano da vicino la critica heideggeriana del «Si», della modernità tecnologica, dell'indaffarata irrequietezza dell'inautentico.

La «decisione» (*Entschlossenheit*) heideggeriana contiene ben più di un accenno alla mistica dell'impegno, dell'*élan* autosacrificale e autoproiettivo predicato dal Führer e dai suoi accoliti «duri e netti». Entrambi sanciscono l'elevarsi del destino personale nella vocazione nazionale ed etnica analizzata in *Essere e tempo*. In entrambi c'è, logicamente ed essenzialmente, una esaltazione della morte, come culmine stabilito e realizzazione della vita. Di nuovo, troviamo qui un comune retroterra hegeliano e nietzscheano. Se, come sostiene Heidegger, la storia, nel suo senso tradizionale criticamente valutato, è priva di senso, allora questa mancanza di senso deve essere resa vivida e mostrata come una fine assoluta. Nella ricomposizione

hitleriana del passato storico, nell'imperativo apocalittico di un inizio assolutamente nuovo nel destino tedesco, Heidegger poteva trovare una conferma del suo antistoricismo più tecnico, più esoterico.

Ma, soprattutto, c'è il linguaggio di *Essere e tempo* e il gergo del nazionalsocialismo. Entrambi, sebbene ovviamente a diversi livelli, sfruttano l'inclinazione tedesca per una oscurità piena di suggestione, la capacità di attribuire presenza fisica e intensità alle astrazioni (spesso vuote o sviluppate a metà). Nel presupposto heideggeriano, al tempo stesso metaforico e affascinante, che non è l'uomo a parlare quando il linguaggio è nel pieno della sua efficacia, ma «il linguaggio stesso attraverso l'uomo», c'è un'eco sinistra del marchio hitleriano dell'ispirazione, dell'uso nazista della voce umana suonata come una tromba da forze immense, numinose che si pongono al di là della volontà e del giudizio meschini dell'uomo razionale. La chiave è proprio questo motivo di disumanizzazione. Il nazismo si incontra con Heidegger precisamente nel punto del suo pensiero in cui la persona umana viene separata dal centro del significato e dell'essere. Il linguaggio della purezza ontologica si mescola a quello della disumanità.

Per quanto ripugnanti siano, i comportamenti e le prese di posizione di Heidegger, durante il periodo 1933-34, sono comunque trattabili. Ciò che è invece quasi intollerabile è il suo completo silenzio, dopo il 1945, sull'hitlerismo e sull'Olocausto.

A metà del XX secolo, ogni *corpus* di pensiero serio, fosse libertario o conservatore, laico o teologico, sociale o psicologico, ha cercato di affrontare i fenomeni del genocidio e dei campi di concentramento, la brusca interruzione nel calendario dell'uomo di una stagione all'inferno. Il postulato che Auschwitz e Belsen costituiscano un punto zero nella condizione e nella definizione dell'uomo è ora una banalità. Per un filosofo, per un testimone tedesco, per un pensatore, un essere umano senziente implicato, almeno in parte, in alcuni di questi eventi rilevanti, non dire assolutamente nulla equivale alla complicità perché noi siamo sempre complici di

ciò che ci lascia indifferenti. C'è dunque qualcosa che si possa sostenere per spiegare, per giustificare il totale silenzio di un uomo, le cui ultime opere, secondo Martin Buber, «sono patrimonio dell'epoca»?

Solo una congettura è possibile. Le accuse di antisemitismo sono, rispetto alla rilevanza del caso, grossolane e anche, io credo, false. Non sono stato capace di individuare sentimenti o espressioni antisemite nelle opere di Heidegger, anche in quelle di natura pubblica e politica, un fatto che, sin dall'inizio, lo contraddistingue rispetto alla corrente principale del nazismo. Se Heidegger è stato, a un livello evidente, un uomo grande, un maestro la cui attività filosofico-linguistica domina letteralmente diversi aspetti della speculazione contemporanea, è stato anche, nello stesso tempo, un piccolo uomo. Ha trascorso la sua esistenza in mezzo a una conventicola che lo adorava e, soprattutto negli ultimi anni, dietro barriere di adulazione. Le sue sortite nel mondo, in senso ampio, sono state poche e accuratamente orchestrate. Può darsi quindi che egli non abbia avuto il coraggio o la magnanimità necessari per mettere a confronto il proprio passato politico e quello dell'unione tra Germania e barbarie. Sebbene impegnato a rovesciare la metafisica tradizionale, sebbene teso a un concetto di pensiero radicale e antiaccademico, Heidegger era al tempo stesso un *Ordinarius* tedesco, titolare a vita di una cattedra prestigiosa, incapace, sia emotivamente che intellettualmente, di affrontare, di «pensare attraverso», come egli avrebbe detto, il facile collasso delle istituzioni accademiche e culturali tedesche davanti alla sfida nazista.

Inoltre, se prendiamo in considerazione la carriera di Heidegger, con la sua sorprendente economia di movimento e con la sua capacità di generare la leggenda (ci sono, in questo senso, precisi punti di contatto con quella di Wittgenstein), il tratto che emerge in modo prepotente è quello dell'astuzia, della «furbizia contadina». La bocca corruciata e i piccoli occhi sembrano scrutare l'interlocutore da un millenario retaggio di accorta reticenza. Rispetto ai fatti accaduti e alla parte che in essi aveva avuto,

Heidegger deve avere intuito che un rifiuto a dire qualunque cosa – anche dove avrebbe potuto pontificare sulla politica mondiale e sul materialismo americano-sovietico – sarebbe stato, di gran lunga, il comportamento più efficace. A ciò bisogna, doverosamente, aggiungere la possibilità che l'enormità della catastrofe e le sue implicazioni per la continuità dello spirito occidentale siano sembrate ad Heidegger, come ad altri scrittori e pensatori, tali da superare ogni commento razionale. Avrebbe potuto, almeno, dire *questo*: l'interesse che egli ebbe per la poesia di Celan dimostra quanto pienamente fosse consapevole di questa opzione.

Sembra che ci sia un'altra ipotesi da verificare. Il coinvolgimento di Heidegger nella Germania e nel linguaggio tedesco, che egli ritiene essere l'unica affinità con gli albori dell'essere e del linguaggio dell'uomo nella Grecia arcaica, determina ogni cosa, tutta la sua vita e la sua opera. La superiorità tedesca proprio nelle più alte espressioni dell'uomo, in particolare nella filosofia e nella musica, è un tema costante nel pensiero e nell'autocoscienza tedeschi. Da Bach a Webern, da Kant ad Heidegger e a Wittgenstein, è nell'ambito tedesco che la genialità umana sembra aver toccato le più alte sfere e aver sondato le estreme profondità. A partire da questa *Geschick*, da questa «destinata particolarità», potrebbe essere concepibile che dall'interno del mondo tedesco debba anche scaturire l'estrema disumanità, gli esperimenti finali dell'uomo con le proprie potenzialità distruttive. In un certo senso, per quanto resistente e veramente offensivo rispetto a una spiegazione analitica o pragmatica, le potenzialità di un Bach e di un Beethoven, di un Kant e di un Goethe – e certamente di un Wagner e di un Nietzsche – implicherebbero la possibilità della catastrofe. Incarnando «uomo e superuomo» o il fenomeno dell'identità umana nella sua completa gamma di estremità dialettiche, la Germania e la storia tedesca avrebbero avuto la «chiamata» dell'autodistruzione, della negazione (astrazioni per le quali Hegel e Heidegger hanno trovato termini di radicale espressività). Criticare questa

vocazione «dal basso», cercare di circoscriverla nei limiti della moralità e del senso comune sarebbe inutile. Sarebbe una banalizzazione del tragico, ma esemplare, Esserci.

Forse è in questa direzione (non interamente priva di una sua forza probante) che si è mosso il pensiero di Heidegger, quando egli scelse di restare in silenzio. Forse l'astuzia costituisce una parte dell'ontologia fondamentale. Io non lo so. Ciò che resta è un freddo silenzio e una miserabile evasione da parte dei seguaci di Heidegger (tra i quali spiccano inspiegabilmente gli ebrei). E resta, anche, il problema di come questo silenzio – cui sembra alludere Celan nel suo enigmatico *Todtnauberg* – possa accordarsi con la lirica umanità degli ultimi scritti di Heidegger.

3. *La presenza di Heidegger*

La *Lettera sull'Umanismo* dà inizio al linguaggio e ai motivi che domineranno l'insegnamento e gli scritti di Heidegger del dopoguerra. È composta evidentemente all'ombra della *débacle* nazionale e professionale, ed è rivolta a confutare l'esistenzialismo di Sartre, che, sebbene derivi da *Essere e tempo* per alcuni aspetti fondamentali, si proclamava come un «umanismo» politicamente impegnato. Heidegger ora postula il primato assoluto del linguaggio: «Il linguaggio è la casa dell'Essere, e nella dimora di esso abita l'uomo. Il pensatore e il poeta sono i custodi di questa dimora». In *Essere e tempo*, la custodia sull'Essere e sulla verità, e su un'esistenza autentica, veniva *sancita*. Essa si incentrava sull'atto che scaturisce dalla suprema liberazione della risoluzione, della decisione. Ora non è l'agire nel suo senso comune, ma il pensiero e la poesia che custodiscono, che soli possono concepire la presenzialità e la totalità dell'Essere. Essi sono, per così dire, la strumentazione e il mezzo dell'ontologico «far-essere». Il pensiero fa essere l'Essere: *das Denken lässt das Sein sein*. Deliberatamente, Heidegger mutua il lessico dell'esistenzialismo francese con l'obiettivo di sottolineare la distanza tra la propria posizione e quella dei suoi pretesi seguaci. *Denken ist «l'engagement par l'Être pour l'Être»* («il pensiero è l'impegno da e per l'Essere»). L'intera relazione dell'uomo con il linguaggio, del *Dasein* con la *Sprache*, viene enunciata in modo da non rompere con il disegno di *Essere e tempo*, ma anche, indubbiamente, in modo da attribuirgli una nuova torsione antiumanistica o, più esattamente, antiantropocentrica. Il commento di Richardson è utile:

Il linguaggio è proprio dell'uomo, non semplicemente perché, insieme ad altre facoltà, l'uomo «ha» anche quella di parlare, ma perché egli

ha un accesso privilegiato all'Essere. Allo stesso modo, la funzione del suo linguaggio è semplicemente quella di lasciar essere l'Essere stesso. Al contrario, proprio perché gli altri enti non hanno questo particolare accesso all'Essere, non possono parlare. Se l'uso del linguaggio per l'uomo moderno è divenuto banale, la ragione non va ricercata in basi estetiche o morali, ma nel fatto che l'autentica natura dell'uomo e la sua essenziale relazione con l'Essere è obliata.

Ma questa unicità di accesso *non* è il fatto centrale in senso cartesiano, kantiano o sartriano. Non è l'uomo che determina l'Essere, ma l'Essere che, attraverso il linguaggio, manifesta sé stesso a e nell'uomo. «Gettato nella verità dell'Essere dall'Essere», l'uomo è ora il guardiano di questa verità. È la sentinella nella «radura» o, con una delle più celebri formulazioni heideggeriane, *der Hirt des Seins* («il pastore dell'Essere»). La sua custodia è, ontologicamente e concretamente, il solo autentico essere-a-casa-propria della vita, l'unico genuino in-abitare verso cui valga la pena tendere nell'esistenza umana. Da qui, la definizione orfica: «Il linguaggio è il tralucendo-nascondente annuncio dell'Essere stesso» (*Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*, in cui *lichtend* rimanda a *Lichtung*, «la radura» e, come abbiamo visto, *verbergend* contiene sia «nascondere» come in *verbergen*, che «sorvegliare, custodire al sicuro» come in *bergen*). «L'esser gettato nella radura dell'Essere» dell'uomo, il fatto che gli sia stata imposta la funzione di custode e pastore, rende egualmente vani la centralità cartesiana dell'*ego* e lo scenario sartriano dell'esistenza individuale come fonte di un'essenza liberamente scelta. L'uomo è, solo nella misura in cui si apre all'Essere, in quella che Wordsworth avrebbe chiamato una «saggia passività».

Heidegger è consapevole della singolarità della sua terminologia e del suo argomentare, e del grado di distanza che il suo discorso pone non solo rispetto alla metafisica tradizionale e alla retorica esistenzialistico-umanistica, ma anche rispetto al metodo ampiamente diagnostico di *Essere e tempo*. Paziente nella radura dell'Essere (ora quasi

invariabilmente ipostatizzato attraverso l'uso della lettera maiuscola), in-abitante in una dimora di cui è, nel migliore dei casi, un custode, ma mai architetto o proprietario, il pensatore deve essere preparato a parlare di rado, a parlare in modo frammentario quando ciò avviene, e a patire fraintendimento e contraddizione costanti. La *Lettera sull'Umanismo* rompe esplicitamente con la logica e l'argomentare che avevano strutturato il pensiero filosofico e scientifico occidentale da Aristotele al moderno positivismo. Heidegger mette in discussione il termine stesso. Se «logica» deriva da *logos*, essa deriva ancor più radicalmente da *legein*. Quest'ultimo termine, afferma Heidegger, non indica un parlare discorsivo, consequenziale, ma un raccogliere, un riunire, un radunare e ri-adunare (rimembrare) le disperse vestigia dell'Essere. Pensare in modo fondamentale non vuol dire analizzare ma «memorare» (*Denken ist andenken*), ricordare l'Essere tanto da portarlo a una luminosa scoperta. Questo memorare – di nuovo Heidegger è stranamente vicino a Platone – è *pre-logico*. Quindi la prima legge del pensiero è la «legge dell'Essere», e non qualche norma logica che, in ogni caso, è un tardo prodotto della tendenza opportunistico-meccanicista, incarnata da Aristotele, a classificare gli enti, a elencare il mondo in base agli obiettivi e alla convenienza dell'uomo. Il tedesco fornisce ad Heidegger una torsione incisiva: il vero pensare è *Nachdenken*, il termine consueto per esprimere il «pensare attorno a qualcosa», ma in cui *Nach* significa anche «dopo», «seguendo». L'uomo che «pensa dopo» è un seguace, in attesa di fronte all'oggetto del suo pensiero che è l'Essere. Il suo atteggiamento essenziale è quello dell'attesa, quell'«inchinarsi verso» dello spirito, dell'intelletto, e dell'udito, reso così magicamente nella *Annunciazione* del Beato Angelico in San Marco. Richardson, nella sua sensibilità teologica, ci dà una mirabile parafrasi: «Il pensiero, per essere vero a sé stesso, dev'essere limitato solo dall'Essere in continuo avvento verso il pensiero. Deve perseverare nella docilità a questo continuo avvento. Quindi il pensiero risponde all'appello dell'Essere e si sottomette

alle sue richieste». Sebbene vi sia in questo atteggiamento del quietismo e persino una tensione verso l'orientalismo (sviluppata nel celebre dialogo tra Heidegger e un interlocutore giapponese, pubblicato in *Poetry, Language, Thought*): c'è anche una certa spinta all'azione. Il pensiero viene verso di noi attraverso il manifestarsi-occultarsi dell'Essere. E poiché il «pensiero ad-viene» – questa la felice parafrasi di Richardson – «è una continua avventura».

La *Lettera sull'Umanismo* si conclude caratterizzando tale pensiero avventuroso, fondamentalmente paziente come l'ideale e l'oggetto di un futuro programma, di una rivoluzione nell'Esserci infinitamente più difficile e penetrante di quella richiesta dagli appelli esistenzialisti all'impegno o all'insurrezione politica. Gli ultimi scritti, in particolare *Bauen Wohnen Denken* (Costruire Abitare Pensare) del 1951, e la conferenza *Was heisst denken?* (*Che cosa significa pensare?*) del 1951-52 tentano di esemplificare e di esaminare in dettaglio il programma heideggeriano per una rivoluzione del pensiero. *Wohnen*, «dimorare in», «in-abitare» è «la fondamentale struttura ontica dell'Esserci». Heidegger fa derivare il verbo dall'antico sassone *wuon* e dal gotico *wunian*, in cui trova il significato di «tendere a». Allo stesso modo, trova in *bauen* («costruire») non la nozione di una nuova costruzione, ma quella della *conservazione* (*hegen*). In tedesco, il coltivatore *baut* («costruisce», «lavora») il suo terreno; ma questo terreno gli è stato affidato, ed egli è così, veramente, il suo custode e conservatore. Quando il pensiero è presente nella parte più interiore dell'uomo, coinvolge ben più della «mente» o del «cervello»: concetti inevitabilmente delimitati dall'autorità della logica e del metodo scientifico. Esso implica ciò che il grande mistico Meister Eckhart chiamava *das Seelenfünklein*, «la piccola scintilla o la brace accesa dell'anima», e che Heidegger chiamerà «cuore». Ancora una volta siamo chiamati a recarci dove ci conduce l'etimologia (il linguaggio sa meglio di noi). Il *cor*, *cordis*, che significa «cuore», è fondamentale in questo processo o atto del «ricordare», che ispira o accende il pensare autentico. Un

ulteriore gioco di parole è decisivo, e anche questo deriva dal linguaggio mistico e pietistico. *Das denken dankt*: «il pensiero rende grazie». Nel suo aspetto più profondo, l'esercizio del pensiero è quello di una riconoscente acquiescenza nell'Essere. Inevitabilmente, gioiosamente, tale acquiescenza è un render grazie: per ciò che ci è stato affidato in custodia, per la luce nella radura. Ma i veri officianti, ancor più del pensatore, sono il grande artista e il poeta.

La musica è quasi completamente assente dalle considerazioni di Heidegger. Ho già sostenuto che questa è una carenza, perché la musica avrebbe potuto esemplificare nel modo migliore due delle fondamentali asserzioni di Heidegger: il fatto che il significato possa essere chiaro e convincente ma intraducibile in un altro codice; e l'estrema difficoltà che possiamo incontrare quando cerchiamo di collocare la fonte dell'esistenza espressiva, il nucleo dell'energia esistenziale e dell'accadimento intelligibile in un fenomeno che è là, proprio di fronte a noi. Ma se manca la musica, le arti visive hanno una funzione particolare nell'ontologia heideggeriana.

Der Ursprung des Kunstwerkes (L'origine dell'opera d'arte) fu scritto nel 1935. Esso costituisce un passaggio dal confronto tecnico e persino sistematico di *Essere e tempo* con la metafisica tradizionale alla «poetica» del più tardo approccio heideggeriano. In *Essere e tempo* era stata ripetutamente posta la questione della natura della verità, delle dinamiche di occultamento e svelamento attraverso le quali l'Esserci «soffre», «patisce» la verità. Ma i termini della discussione erano rimasti, più o meno, quelli della filosofia tradizionale, e la questione stessa irrisolta. Ma, a partire da questa mancata soluzione, Heidegger aveva cominciato a percepire il più vasto dilemma dell'incapacità, per un discorso verbale strutturato, di superare le costrizioni metafisiche e di penetrare nel cuore delle cose. Ora, è proprio questa penetrazione che sembra caratterizzare la grande, autentica arte. Certo, la verità in sé, *das Wesen der Wahrheit in sich selbst*, le dinamiche del luminoso in-abitare

«penetrano nell'essere», «raggiungono la realizzazione e l'autoappropriazione» (*ereignen sich*) nell'opera d'arte. Come può essere? Qual è l'origine di tale raggiungimento?

«L'artista è la fonte dell'opera. L'opera è la fonte dell'artista. L'uno non è senza l'altra.» Sono entrambi, per così dire, il prodotto della «verità dell'Essere»; sono il luogo attivo e fecondo in e attraverso il quale questa verità è manifesta. Heidegger scrive: «Nell'opera d'arte, la verità dell'Essere è al lavoro» e la lingua tedesca, *ins Werk gesetzt* gli permette il duplice senso di «essere all'opera» e di «essere all'interno dell'opera». Noi sperimentiamo questa presenza operativa in un contesto che si avvia a differire in modo significativo dalla solidità pragmatica di *Essere e tempo*. Quest'ultimo si basava sull'effettività e sull'immediatezza della materia. L'immediatezza di e rispetto alla materia era quella dell'uso umano: legno significava mobilio, la montagna comportava la miniera. Era, inoltre, un mondo in cui l'esser-presente era continuamente assorbito da e nelle temporalità ontologicamente privilegiate del *Gewesenheit* («esser-stato») e *gewesende Zukunft* («ad-venire»). Ma una riflessione più penetrante sull'angoscia e sul «niente» ci ha mostrato che il mondo esiste in un senso più assoluto e non pragmatico, e ci ha mostrato anche che c'è nelle cose un esser-presente che ha una sua propria integrale, «estatica» autorità. Per identificare questa presenza ed estasi non pragmatica, non utilitaristica, Heidegger conia il verbo *zu welten*. In e attraverso l'opera d'arte, con il suo rapporto disinteressatamente creativo eppure dipendente dal legno, dalla pietra, e dal colore, con il suo assoluto esser-presente in eppure al di fuori del tempo storico, il mondo *weltet* (intraducibile, il mondo «mondeggia»). Ed è proprio questo modo dell'esistenzialità che si rivela fondamentale.

Heidegger medita sul (*denkt-nach*) quadro di Van Gogh che raffigura un vecchio, consunto paio di scarpe. Non c'è alcuna precedente, platonica conoscenza della natura di tale oggetto che ci renda capaci di cogliere, di patire la realizzazione, la raffigurazione di Van Gogh. Al contrario: è

la tela di Van Gogh che ci rende possibile l'esperienza della realtà integrale, dell'intima quiddità e del significato delle scarpe. Un'analisi scientifica procederebbe attraverso la suddivisione; per quanto esaustive siano le sue scoperte sull'importante chimica del cuoio, o sulla storia delle scarpe in generale o in particolare, il risultato sarebbe una morta astrazione. La conoscenza che deriva dalla *praxis*, la conoscenza che chi porta queste scarpe possiede è, come *Essere e tempo* aveva sottolineato, inestimabile. Ma è una conoscenza *interessata*, usa l'oggetto della sua comprensione. *Solo l'arte lascia essere*. Solo in e attraverso la pittura, questo paio di scarpe raggiunge un totale, autonomo essere *per sé*. Molto tempo dopo, quando l'oggetto non ha più alcun interesse scientifico o pratica utilità, («queste scarpe sono buone solo da gettare»), la visione esistenziale e la viva presenza del paio di scarpe è preservata, è custodita nel quadro. Al di là di ogni paio di scarpe incontrate nella «vita reale», è l'opera di Van Gogh che ci comunica l'essenziale «scarpità», la «verità dell'essere» di queste due forme di cuoio: forme al tempo stesso infinitamente familiari e, quando ci distanziamo dalla fatticità, quando ci «apriamo all'Essere», infinitamente nuove e misteriose.

È l'arte che permette all'ultimo Heidegger di delineare, di rendere il più tangibile possibile l'antinomia del simultaneo occultare e autodispiegarsi della verità. È l'arte che sancisce la reciprocità dialettica di chiusura e irraggiamento. L'essenza del «Ci» e del significato che un grande quadro o una grande scultura rivela, mostra, rende sensibile, è evidentemente «interna». È incarnata nella sostanza della cosa. Noi non possiamo renderla esterna, non possiamo estrarla dalla massa e dalla configurazione specifica dell'opera. In questo senso, è un occultamento. Ma questo incarnarsi è, esattamente nello stesso tempo, un rendere manifesto, un dispiegamento, una proiezione distinta e luminosa. «*In der Un-verborgenheit waltet die Verbergung*» («nel disvelamento abitano occultamento e custodia»). Nell'estetica heideggeriana creazione e custodia,

composizione e conservazione sono assolutamente inscindibili. Anche la più rivoluzionaria opera d'arte, se è autentica, conserverà, darà all'Essere una dimora e un santuario, che non potrebbe trovare altrove.

Qui l'esempio di Heidegger è quello di un tempio greco. Il tempio è radicato nella terra: letteralmente, ne è scaturito. Ora occulta la terra che gli sta sotto e, al tempo stesso, la collega al cielo. All'interno del tempio, la divinità è contemporaneamente presente e assente, resa manifesta nella epifania ma nascosta alla vista. Il tempio, come spazio colonnato, è aperto all'esterno ma anche chiuso. È in un tempio greco che le due forze primordiali della verità dell'Essere – l'apertura, *die Lichtung*, e l'occultamento o custodia avvolgente – si uniscono. Il cielo è, in questo nuovo linguaggio heideggeriano, il luogo e la realizzazione dell'apertura. La terra è il luogo dell'occultamento, dell'inabitare santificato (*der Verbergung als Bergung*). Entrambi sono indispensabili, se l'esistenza è trovare un'incarnazione autentica (lo shakespeariano «dar corpo» è ciò verso cui tende Heidegger).

Ma questa simultaneità e congiunzione sono in conflitto. Qui Heidegger si richiama alla concezione di guerra (*polemos*) vitale, mutuata da Eraclito. Nella grande opera d'arte, occultamento e manifestazione, l'assenza dell'oggetto in sé e la sua intensa presenza attraverso la rappresentazione dell'artista, sono in eterno conflitto. È l'opera d'arte che ci mostra come «la verità si dia nella forma della guerra primordiale tra "apertura" e "occultamento"». E ancora una volta, il cuore del significato heideggeriano – con il suo brillante rifiuto della svalutazione platonica della *mimesis* artistica, quale forma falsa, riprodotta – si pone in un gioco di parole. L'arte è una *Stiftung*: termine che significa una instaurazione, una fondazione (come quella di un tempio), una donazione. Questa instaurazione deriva dalla *Schöpfung* dell'artista o «creazione». Ma se *schöpfen* significa «creare», significa anche, e per Heidegger più autenticamente, «attingere da un pozzo». Quindi l'opera dell'artista è un letterale «portare

alla luce dal pozzo dell'Essere», la cui fonte è racchiusa nella terra custode.

Il pregno nulla dal quale scaturisce l'Essere («la scaturigine del pozzo») risiede nelle profondità nascoste. Creare è portare alla luce, ma in un modo che costituisce una consacrazione (una *Stiftung*), perché ciò che viene portato alla luce dev'essere anche custodito; come un uomo custodisce o dovrebbe custodire la terra dalla quale trae sostentamento e sulla quale costruisce. La fonte e il significato della vera arte è *die schaffende Bewahrung der Wahrheit* («la feconda conservazione della verità»). L'arte non è, come nel realismo platonico o cartesiano, un'imitazione del reale. È ciò che vi è di più reale. E la penetrazione heideggeriana di questo paradosso si lascia alle spalle di gran lunga l'estetica tradizionale.

La creazione *dovrebbe essere* custodia; una costruzione umana *dovrebbe essere* la deduzione e la dimora delle grandi sorgenti dell'Essere. Ma noi sappiamo che la realtà è diversa. La tecnologia ha distrutto la terra e ha degradato le forme naturali a mera utilità. L'uomo ha lavorato e ha pensato non con ma contro la trama delle cose. Non ha dato una dimora alle forze e alle creature del mondo naturale, ma le ha rese senza patria. Oggi, pentimento ecologico e tentativi di riparazione, probabilmente inutili, costituiscono un elemento montante nella sensibilità sociale e nella politica del rifiuto. Ma Heidegger vi era arrivato molto prima. La sua difesa della sacralità dell'ambiente e di quella che dovrebbe essere la nostra cura della terra e degli organismi non si fonda, inoltre, né su una pseudoteologia, né sul radicalismo politico (con le sue derivazioni da Rousseau). Quando Heidegger ricorda il radicarsi dell'esistenza nei limiti reali del suolo, e la vita autonoma della materia organica e inorganica, la sua aura e la sua irriducibile immanenza, quando identifica creazione e costruzione autentiche come il portare alla luce antecedenti energie e verità, si muove su un terreno rigorosamente filosofico. Il suo modello della quadruplice interrelazione numinosa fra

gli «dei», l'umanità, i cieli e la terra, è indubbiamente metaforico, ma certo conseguente dell'analisi all'Esserci e al programma di una ontologia fondamentale. Questo implica necessariamente uno sviluppo dell'intero concetto di tecnologia. Sebbene pubblicato solo nel 1953, *Die Frage nach der Technik* comprende argomenti e riflessioni che risalgono a *Essere e tempo*. Nuova e ostica è la densa particolarità dell'ultimo linguaggio heideggeriano.

Un tempo, afferma Heidegger, la natura era *physis*, il termine arcaico che designava la realtà naturale e che egli legge come se contenesse in sé il senso greco di «entrare in un essere luminoso» (com'è ancora possibile cogliere debolmente nella nostra parola «fenomeno»). *Physis* proclamava lo stesso processo creativo che genera un'opera d'arte. Era, nel suo senso migliore, *poiesis*: un fare, un portare alla luce. Il fiore che sboccia dal germoglio e che si apre nel suo proprio essere (*en eautō*) è al tempo stesso realizzazione di *physis* e di *poiesis*, di un impulso organico – la «verde miccia» di Dylan Thomas – e del formale dinamismo creativo-conservatore che sperimentiamo nell'arte. Originariamente, la *technē* aveva il suo posto fondamentale in questo complesso di significati e di percezioni. Essa scaturiva inoltre dalla comprensione della priorità delle forme naturali, e dalla fondamentale intuizione greca secondo cui ogni forma, ogni costruzione di manufatti è un *conoscere* focalizzato. Una «tecnica» è un modo di conoscenza che genera questo o quell'oggetto, è una ricognizione verso fini veri. Non meno dell'arte, *technē* aveva il significato di portare al vero essere, di rendere tangibile e luminoso ciò che era già implicito nella *physis*. Il termine che Heidegger usa per indicare un'autentica tecnologia è *entbergen*. Il tedesco ne tollera una incisiva lettura, duplice e persino contraddittoria: *zu entbergen* può significare sia «rivelare» sia «custodire di nascosto». Come abbiamo visto, entrambe le modalità sono essenziali nel rapporto dell'uomo con la verità dell'Essere.

Ma l'originale significato di *technē* è stato sminuito, con la fatale rivoluzione di valori da Heidegger attribuita alla

svalutazione platonica degli oggetti naturali e dei prodotti umani e al dominio aristotelico-cartesiano sulla conoscenza o, più precisamente, sull'uso della conoscenza a fini di dominio. Gli esempi di Heidegger sono caratteristici. La tecnica dell'agricoltore, dove l'esistenza rurale è ancora in accordo con il mondo, non è una *provocazione* della terra: è una donazione (semina), un'accettazione (raccolto), una perenne custodia e un rinnovamento. Al contrario, la diga che attraversa la viva corrente è un asservimento e una decostruzione. Le energie, le naturali linee del fiume vengono costrette attraverso aperture naturali nella schiavitù delle turbine. La flora e la fauna vanno in rovina nell'inerte serbatoio, oltre la diga. Heidegger definisce questo modo di procedere *das Ungeheure*. Il termine possiede una drastica forza: significa il «misteriosamente mostruoso». È la *provocazione* (*das Heraus-fordern*) che distingue l'originario significato di «tecnica», che dà e magnifica la vita (l'uso di un lessico mutuato da D.H. Lawrence è qui quasi inevitabile), dal senso e dall'uso moderni della tecnologia. Questi stanno raggiungendo un apice di follia negli Stati Uniti e nell'Unione Sovietica, società di cui peraltro non aveva conoscenza diretta. La «tecnologia planetaria» che queste due superpotenze sfruttano e diffondono (la frase è tratta da Ernst Jünger, scrittore e pensatore conservatore e nazionalista) trascende di gran lunga le apparenti differenze ideologiche. Capitalismo e comunismo di stato sono delle semplici varianti di una tecnicizzazione e di uno sfruttamento comuni della natura. Il mandato finale dell'Europa, accenna Heidegger, è quello di preservare le vestigia di una *technē* autentica. Rispetto a questo obiettivo, la relativa debolezza e la tragica storia dell'Europa potrebbero essere strumentali.

La vera arte, la vera conoscenza, la vera tecnica sono una «vocazione», un «richiamo» che impongono all'uomo la sua naturale «chiamata». A partire dall'ingegneria romana e dal razionalismo del Seicento, la tecnologia occidentale non è stata una vocazione, ma una provocazione e un imperialismo. L'uomo sfida la natura, la sfrutta, costringe al suo volere il vento e l'acqua, la montagna e il bosco. I risultati sono stati

fantastici. Heidegger lo sa: non è un ingenuo luddista o un emarginato bucolico. Ciò su cui sta mettendo l'accento è il prezzo pagato. Le cose, con la loro interiore e cooperante affinità con la creazione, sono state ridotte a *oggetti*. Il termine tedesco è *Gegenstände* che letteralmente, e in modo mirabile rispetto all'intenzione di Heidegger, significa ciò che «si leva contro», che «affronta». Al livello dell'utilità e dell'astrazione, possiamo esserci resi signori della creazione. Ma gli elementi del mondo naturale sono diventati *Gegenstände*. Sono contro di noi. Il nostro rapporto rispetto a e con loro è, per usare una definizione sociologica, un «rapporto conflittuale», un confronto. Noi siamo alienati da ciò che analizziamo e sfruttiamo, come il signore hegeliano è alienato dal suo indispensabile servo. Dei due significati vitali del termine *Entbergung* abbiamo ritenuto solo quello coercitivo, quello che indica letteralmente l'estrazione. Abbiamo costretto la natura a produrre conoscenza ed energia, ma non abbiamo dato alla natura, a quanto in essa è vivo e nascosto, alcun ascolto paziente, nessun in-abitare. Quindi le nostre tecnologie mascherano l'Essere, invece di portarlo alla luce.

Per indicare questa maschera, Heidegger usa il termine *Gestell*, in cui sono concentrate le sterili, false connotazioni di «impalcatura», «trucco» e «armatura». Intrappolato nella *Gestell* tecnologica, l'Essere non è reso luminoso, non è a-casa-propria, ma è, al contrario, *verwahrlost* («desolato», «svilito», «falsificato»). E nonostante tutti i miracoli dell'ingegneria, compresa la conquista della luna, le conseguenze per l'uomo sono distruttive. Attorno alla *Gestell* Heidegger tesse la sua rete punitiva. L'uomo ordina alla natura di eseguire il suo rapace comando («ordinare» è *zu bestellen*). Ma natura e *Gegenstände* replicano con un'inevitabile dialettica. Nascondono il loro essere autentico e rendono l'uomo fuori posto nel mondo («essere fuori posto», «assumere una posizione falsa» è *sich zu verstellen*). Così *Bestellen-gestellen-verstellen* - «comandare-costruire artificialmente-illudere e autoilludersi» - formano uno di quei gruppi assonanti-consonanti in cui viene delineata una

critica e una visione complessiva.

La nostra separazione dei valori negativi da quelli positivi della *technē*, la nostra violenta deviazione della «vocazione» in «provocazione» hanno reso l'uomo spaesato sulla terra. La tecnologia è ora, per molti aspetti, un incubo che minaccia di rendere schiavo o addirittura di distruggere il suo autore. La discussione sulla bomba atomica, afferma Heidegger quasi con disprezzo, è una notiziola giornalistica rispetto a una crisi la cui origine reale è «l'oblio dell'Essere», verificatosi all'ambiguo inizio della storia intellettuale dell'Occidente. È un tardo, banale episodio lungo un processo di alienazione tra l'uomo e il mondo che risale alla sostituzione della eraclitea *Einblitz* con la *Einblick*: un intraducibile gioco di parole che Heidegger usa nel 1959 per differenziare il lampo luminoso della vera penetrazione dalla «intelligenza» razionalistico-scientifica.

Ma comprendere questo tragico processo, e capire che la falsa tecnica ha portato la razza umana sull'orlo del disastro ecologico e del suicidio politico, significa capire anche che la salvezza è possibile, che *deve* essere possibile. Proprio perché la tecnologia sfruttatrice e il culto di una scienza che presume di essere obiettiva sono il culmine naturale della metafisica occidentale successiva a Platone, il richiamo heideggeriano a «superare la metafisica» è, contemporaneamente e nella sua essenza, un richiamo a «salvare la terra». Questi due aspetti sono indissolubili. Proprio nel punto estremo della crisi moderna, proprio nel tempo del nichilismo meccanicista, questa speranza è vicina. Il saggio di Heidegger si conclude con una citazione da Hölderlin:

*Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.*

(Ma là dove c'è il pericolo, cresce
Anche ciò che salva.)

Il destino fatale della tecnicizzazione sta nel fatto che noi abbiamo spezzato i legami tra *technē* e *poiesis*. È tempo di

volgerci ai poeti.

Abbiamo visto che influenze letterarie non erano assenti nelle prime opere di Heidegger. Ma è solo nella metà degli anni Trenta, sotto la pressione degli avvenimenti politici e nella convinzione che il linguaggio di *Essere e tempo* si fosse dimostrato inadeguato rispetto al suo obiettivo innovativo e rivoluzionario, che Heidegger si volse decisamente a Hölderlin. Le quattro letture di Hölderlin che Heidegger espose sotto forma di conferenze e saggi tra il 1936 e il 1944, costituiscono uno dei documenti più sconcertanti e affascinanti nella storia della sensibilità linguistica e letteraria dell'Occidente. Pronunciati contro uno sfondo di crescente barbarie e di autodistruzione nazionale, questi commenti a un certo numero dei maggiori inni di Hölderlin rappresentano un tentativo di penetrare, attraverso un genere singolare di esegesi testuale e critica, nell'ultimo santuario dell'invenzione poetica, dell'identità nazionale, e dello stesso linguaggio umano. Come nello splendido secondo coro dell'*Antigone* di Sofocle, di cui pubblicò un'interpretazione spesso arbitraria, ma profondamente suggestiva, così Heidegger trova in Hölderlin una di quelle rarissime e inestimabili espressioni della caduta dell'uomo, del suo ostracismo dall'Essere e dagli dei e, al tempo stesso, l'esplicazione di quella condizione la cui rinascita è assicurata dalla sua verità e potere lirico.

È in *Heimkunft* e in *Wie wenn am Feiertag* di Hölderlin che la verità nascosta e occultata dell'Essere rientra letteralmente nella casa dell'uomo. Il tema del pellegrinaggio e della processione festiva nei due inni sanciscono un fondamentale, ontologico ritorno a casa. Poiché è l'«occasione attiva», la «radura» incarnata in cui l'Essere dispiega il suo luminoso esser-chiuso, il sommo poeta – Pindaro, Sofocle, Hölderlin – è in modo eminente il pastore dell'Essere. In mezzo a un nichilismo e a una devastazione spirituale, di cui la sua vulnerabile condizione psicologica e sociale lo fanno il più acuto e il più compromesso dei testimoni, è forse il poeta a essere, in

forma suprema, il garante del finale *Heimkehr* (ritorno a casa) dell'uomo alla verità naturale, al sacro focolare nel mondo degli esseri. (Nei versi conclusivi del coro dell'*Antigone*, Heidegger «sente» l'implicita, mai-esaurita evocazione di questo focolare.) È la vocazione del poeta - letterale imperativo, autoconsunzione dell'anima che porta alla rovina personale - a condurre la creazione (*Schöpfung*) nei pressi della divinità. Infatti, sebbene gli dei abbiano abbandonato la terra - e Hölderlin canta nei suoi inni la loro partenza - e sebbene l'abbiano abbandonata ai suoi predatori, essi sono ancora vicini e la illuminano in ardenti visitazioni. È il poeta che l'illuminazione degli dei cerca. Egli deve ricevere il fuoco martellante e trovargli una collocazione. Ma può farlo solo brevemente e con un rischio supremo. Da qui l'ispirata irrazionalità di Hölderlin, da qui la catastrofe esistenziale che così spesso colpisce il genio creativo: si tratti di Hölderlin o di Van Gogh. Inoltre, è la stessa interpretazione di Hölderlin dell'*Antigone*, come di un essere predestinato dalla vicinanza degli dei, dove era stato introdotto per la sua sete di verità assoluta, di pura giustizia, a ispirare l'immagine del poeta di Heidegger, come di un essere predestinato allo stesso modo dalla sua intimità col divino.

Sebbene si debba scindere dalla sua ragione e dalla sua stessa vita, il poeta ha conservato l'Essere nella sua cura pastorale, e questa cattura o, meglio, ricezione e accoglimento sacrificali, illuminano, convalidano, sottolineano le potenzialità dell'uomo in un modo che né la teologia, né la metafisica, né la teoria scientifica, né le meraviglie tecnologiche possono eguagliare. L'autentica poesia, che è straordinariamente rara, è «il bene reale, la risorsa fondamentale sulla terra, dell'abitare dell'uomo» («*das Grundvermögen des menschlichen Wohnens*»). È Hölderlin, il vagabondo inseguito, il pellegrino verso la follia che, fra tutti gli uomini, è il più a-casa.

Gli studiosi di Hölderlin, in particolare Bernhard Böschenstein, non hanno avuto difficoltà a dimostrare che la lettura di Heidegger è molto spesso insostenibile. Attraverso

una rielaborazione etimologica di singole parole e frasi, come del resto fa nella propria argomentazione filosofica, attraverso l'uso di testi inattendibili o frammentari, Heidegger impone a Hölderlin una tensione al nazionalismo mistico che trova scarso sostegno nelle poesie reali, e che è anche più sgradevole se si pensa al periodo in cui Heidegger propose la sua interpretazione. Inoltre, Heidegger estende arbitrariamente alle prime opere di Hölderlin ambiguità di intenzioni e caratteristiche sintattico-lessicali che compaiono solo nelle ultime espressioni, parzialmente «ottennebrate», di Hölderlin. Qui, come nelle sue famose «traduzioni» dai presocratici, Heidegger porta con violenza all'estremo il paradosso ermeneutico in base al quale l'interprete «conosce meglio» del suo autore, e l'interpretazione, se è abbastanza ispirata e analitica, può «andar oltre» il testo visibile per arrivare alle radici nascoste del suo inizio e del suo significato. Questo è indubbiamente il modo in cui Heidegger ha operato e, rispetto a una normale responsabilità interpretativa, gran parte di questa sua lettura è solo un'opportunistica invenzione.

Ma non sempre. Il commento di Heidegger al poema di Stefan George *Das Wort* (in una conferenza così intitolata e pronunciata nel 1958) mi sembra incomparabile per la sua penetrazione e finezza. Anche se accentua la tessitura capricciosa e ripetitiva dei poemi di Georg Trakl, la lettura heideggeriana di *Ein Winterabend* (nel saggio *Die Sprache* del 1950) è, nondimeno, un capolavoro di partecipazione emotiva. Rimarrà nel tempo l'analisi heideggeriana degli usi obliqui di Trakl del tempo e degli epiteti in funzione predicativa. La parallela lettura del coro dell'*Antigone*, di cui Hölderlin aveva fatto una famosa versione «metamorfica» si pone a un livello di serietà e di aderenza al suo oggetto, di cui ci sono ben pochi altri esempi nella storia della saggistica e della critica della letteratura classica. Il modo di procedere di Heidegger è qui analogo a quello di Dante, quando il narratore inserisce un antecedente virgiliano o provenzale, dandogli così nuova luce.

L'obiettivo di Heidegger non è la fedeltà al testo nel senso

consueto. Egli sta cercando di cogliere, di rendere percepibile la presenza dell'Essere in quel misterioso caso assolutamente rigoroso, in quella atemporalità radicata nel tempo che sperimentiamo, che sappiamo essere (ma *come* facciamo a saperlo?) una grande poesia. Sta cercando di chiarire il paradosso, evidente nelle opere migliori di Trakl, per cui parole straordinariamente semplici, spoglie, entrano in, danno vita a una composizione, a una musica di pensiero, di penetrazione nel significato della vita, che sono, in modo letterale e dimostrabile, *inesauribili*. Questi enigmi relativi all'importanza, alla «perennità», alla somma di significati che è sempre immensamente superiore alle parti che in apparenza la costituiscono, risiedono nel cuore della poesia e dell'invenzione e della rispondenza dell'uomo alla letteratura. La maggior parte dell'interpretazione testuale e della critica letteraria li lascia intatti o li relega nell'ambito di una categoria di formali cliché. Heidegger li affronta di petto. Da qui la singolarità e la sforzata «irresponsabilità» di alcuni suoi risultati.

Oltre l'esegesi particolare, rimane la concezione imperativa. La lingua del poeta *stiftet* («fonda», «inizia», «custodisce») *das Bleibende* («il duraturo»). Il poeta ri-sancisce la primordiale *Schöpfung* attuata dagli dei. Questa ri-sanzione implica prossimità e rivalità. In un senso pericoloso, il poeta è un ri-creatore che sfida gli dei assenti, che ne compie l'opera al loro posto, sebbene sotto il lampo luminoso della loro visitazione prodiga e gelosa. Il nerbo della poesia sta nell'atto di nominare. La poesia autentica non «imita», come riteneva Platone, e non «rappresenta» o «simboleggia» come suppone la teoria letteraria postaristotelica. Essa *nomina*, e attraverso il nominare rende reale e perenne. Il motivo qui sottostante è quello, familiare al pensiero pietistico, di Adamo che, nel giardino dell'Eden, dà un nome a ogni vivente. Quando Hölderlin nomina il Reno, non lo imita né lo rappresenta: «lo parla» in un nominare che gli attribuisce precisamente quelle verità e presenzialità dispiegate e perenni, che il costruttore di dighe e l'idrografo scompongono o distruggono. Non vi può essere

reale differenza, afferma Heidegger, tra «la poesia» e «quello che è la poesia» (cioè, tra il fiume e l'inno di Hölderlin).

Attraverso l'«apertura al richiamo dell'Essere di Sofocle» l'*Antigone* sofoclea stessa diventa, a sua volta, «il ritorno a casa, il divenire a-casa nella condizione di spaesamento». E questo ritorno a casa, che solo il nominare del poeta può realizzare e predicare, rende l'uomo capace di intravedere, di patire, per così dire, attraverso una previsione metaforica, la propria entrata nella dimora della morte. «*Dichterisch wohnet der Mensch*» («poeticamente abita l'uomo») scrisse Hölderlin in una delle sue ultime poesie. Heidegger chiarisce questa affermazione in una conferenza del 1952. Egli vi coglie l'estrema, e probabilmente la sola speranza di fuoriuscita dal nichilismo dell'epoca. Il poeta nomina ciò che è santo; o, piuttosto, il suo nominare richiama da dove è nascosto, senza fargli violenza, ciò che è ancora vivo nella terra insudiciata. La poesia non è linguaggio in modo esoterico, decorativo od occasionale. È l'essenza del linguaggio dove il linguaggio è, dove l'uomo è *bespoken*, nel senso antico e forte della parola.

La riflessione di Heidegger sul linguaggio e la logica risale a uno scritto del 1912 (*Neue Forschungen über Logik*). Il suo incontro con Hölderlin, Sofocle, Rilke porta al centro del suo pensiero l'essenza poetica di ogni vero linguaggio. Ossessionato dalla strumentalità, dalla funzionalità informativa, il linguaggio ha perduto il genio del nominare e del raccogliere, com'è invece esplicito nel significato originale di *logos*. *Denken* e *dichten*, «pensare» e «creare poesia» sono le due vie maestre del *logos*. «Il pensatore dice l'Essere. Il poeta nomina ciò che è santo.» In *Das Ereignis*, uno scritto inedito del 1941, collega sia *dichten* sia *denken* a *danken*. Pensare, scrivere una poesia, è render grazie per qualunque sia la misura del ritorno all'Essere aperta all'uomo mortale. E se Heidegger non è certo che il linguaggio anche del miglior filosofare possa sfuggire alla sua impronta razionalistico-deterministica – un dubbio che esplora acutamente in *Identität und Differenz* (*Identità e*

differenza) del 1957 – è fiducioso sul fatto che l'Essere abbia trovato la sua dimora e la sua celebrazione nell'opera dei grandi poeti.

Ritengo che Heidegger sia, in certi momenti, un lettore di poesia che non ha pari ai giorni nostri, un ri-presentatore della genesi e del significato della poesia che supera di gran lunga lo stanco *bric-à-brac* della critica letteraria e dell'esegesi accademica. La linguistica e l'analisi letteraria hanno, sinora, colto ben poco la ricchezza e le conseguenze delle sue asserzioni.

All'inizio ho rilevato che l'obiettivo di questa introduzione preclude ogni tentativo di dare adeguata sistemazione alla posizione di Heidegger. Ciò è dovuto al semplice fatto che una parte molto rilevante dei suoi scritti è ancora inedita. Tuttavia, dev'essere proposta una valutazione provvisoria.

Il primo punto da mettere immediatamente in rilievo è questo: nonostante la singolarità del suo stile, che si può sentire come qualcosa di ripugnante o di affascinante, o come una strana mescolanza di entrambe le sensazioni, e nonostante la reale e leggendaria lontananza della sua biografia, l'ontologia fondamentale proposta da Heidegger non è un blocco strano collocato in una posizione isolata. Per molti, e decisivi aspetti, fa parte di un movimento della sensibilità più ampio e pienamente riconoscibile.

L'analisi di Heidegger sull'alienazione dell'individuo nella società moderna e sull'angoscia, sintomo e correttivo insieme di questa «deiezione» e disumanizzazione, ha un'inequivocabile, duplice provenienza. Deriva innanzi tutto dalla grande corrente pessimistica e ammonitiva del cristianesimo agostiniano. La lettura heideggeriana dell'uomo è profondamente affine a quella di Agostino, Lutero, Pascal e Kierkegaard. In un senso molto preciso, *Essere e tempo* è una *réprise* novecentesca e una elaborazione di *Aut aut* e di *Timore e tremore* di Kierkegaard. La parziale rottura e l'originalità compariranno solo quando Heidegger si interrogherà sulla centralità dell'uomo e della coscienza umana nella verità dell'Esserci.

La seconda grande fonte della critica heideggeriana ai valori e al livello dell'esistenza individuale in una società materialistica e di consumi di massa è, naturalmente, sociologica. Essa deriva, implicitamente o esplicitamente, dal concetto di *anomie* di Durkheim, dalle analisi sociologiche sul logorarsi dell'autonomia personale attraverso il processo di industrializzazione e, soprattutto, da Marx. Reinhart Maurer e Lucien Goldmann hanno dimostrato che Heidegger è ampiamente consapevole del marxismo anche quando, o precisamente quando, si pone in modo più antitetico e persino polemico. È difficile immaginare alcune delle pagine più significative di Heidegger sulla spersonalizzazione dell'uomo urbano del XX secolo, o sulla tendenza sfruttatrice e fondamentalmente imperialista della scienza e della tecnologia occidentali, senza il precedente immediato del *Capitale* o senza l'accusa di Engels alla disumanità industriale.

A sua volta, l'opera di Heidegger, anche se bollata come oscurantista o peggio, influenzerà profondamente l'intera critica neomarxista all'etica consumista, all'asservimento dell'uomo da parte della tecnologia, e alla dissoluzione dell'individuo nella «folla solitaria». «L'uomo a una dimensione» di Marcuse è una variante della più lungimirante nozione heideggeriana del «Si». L'idea fondamentale di Lukács di una decadenza dal realismo classico – autentica esperienza della verità e del mondo – sino alla disorientata accettazione del determinismo meccanicista nel «naturalismo», è profondamente affine alla distinzione heideggeriana tra mondità autentica e inautentica. L'ideale neomarxista di una nuova «tecnologia umanizzata», di un ritorno a un'armonica concordia tra i bisogni umani e le leggi della produzione, è puro Heidegger. Anch'egli rivolge un appello per una «tecnologia della responsabilità», per un ritorno alla dimensione classica della persona umana. Anche dove Heidegger è più liquidatorio nei confronti del marxismo, e dove difende una «ben più radicale concezione di "superamento"» (in particolare, il superamento della metafisica occidentale o il ritorno alla

memoria dell'Essere), è in profondo accordo con il marxismo revisionista, parzialmente messianico degli anni Venti. Ci sono sostanziali risonanze tra *Essere e tempo* e gli scritti sia di Ernst Bloch sia dei «metamarxisti» della Scuola di Francoforte. Lo stesso giovane Lukács attinge da Kierkegaard. Esiste, di fatto, un clima comune di angoscia e utopia.

Ma l'adesione di Heidegger a una «nuova tecnologia» non è convincente. Egli è infatti, in tutto e per tutto, un uomo della campagna. Il campo e il bosco sono il cuore del mondo di Heidegger. Sono il boscaiolo e il coltivatore che agiscono, in affinità immemorabile, con il proprio ambiente a fornirgli una pietra di paragone di esistenziale rigore. E di nuovo, linguaggio e pensiero heideggeriano si inseriscono subito in uno spettro molto più vasto. Ruralismo reazionario e nostalgia pastorale giocano un ampio ruolo nell'ideologia moderna. La critica di Heidegger allo sradicamento, la sua avversione per quanto è metropolitano e cosmopolita, si possono ritrovare esattamente non solo negli scritti nazionalsocialisti, ma anche in quelli di Barrès e di Péguy. L'invocazione di Heidegger alle forze tenebrose che l'uomo deve estrarre dalle viscere della terra, la sua credenza, assai poco mascherata, nel mistero del sangue e del destino etnico, il suo disprezzo per la civiltà mercantile, possono trovare dei precisi paralleli nella visione di D.H. Lawrence e nel lessico di Jünger o di Gottfried Benn. Quando Heidegger esalta l'antico equilibrio dei comportamenti rurali, e si dimostra appassionatamente sensibile all'aura che avvolge le attività manuali e disprezza la vistosa pretenziosità del mercato e della *bourse*, è in perfetto accordo con una gamma di intuizioni e di dottrine che va da Yeats e dal movimento «Fugitive» sviluppatosi negli Stati Uniti meridionali sino a Ortega y Gasset (uno dei suoi primi ammiratori) e alla bottega del carradore di F.R. Leavis. Tutte queste tendenze spirituali esprimono la stessa ribellione contro il liberalismo mercantile, lo stesso appassionato rimpianto per gli «antichi mietitori». Derivano da Rousseau e i loro obiettivi politici sono, necessariamente, quelli della

reazione. Il contributo di Heidegger a questa ampia scuola di rabbia e di nostalgia è dato dalla credenza, in parte metaforica, che le antiche divinità, o le forze dell'ordine vitale che rappresentano, ineriscano alla terra e alla foresta, e che possano essere risuscitate e immesse in un gioco dinamico. (La terra, dice Heidegger, deve essere resa ancora una volta *Spielraum*, letteralmente «uno spazio in cui giocare».)

Il «fondamentalismo» heideggeriano, la sua richiesta ossessiva di un ritorno alla verità dell'Essere, del pensiero, dell'espressione, che egli colloca – di nuovo, io credo, in parte metaforicamente – nella Grecia arcaica presocratica, è senza dubbio uno degli elementi più personali e interessanti nella sua ontologia. Ma, anche qui, non è solo. Come egli stesso ribadisce, il tentativo di rovesciare la metafisica tradizionale, di eliminare gli errori dell'idealismo platonico e del positivismo aristotelico si fonda sulla polemica nietzscheana contro Socrate, sul suo conflitto dialettico tra le forze apollinee e quelle dionisiache. La tesi di Heidegger è che Nietzsche non si sia spinto lontano abbastanza, che la «volontà di potenza» non costituisca il trascendimento della metafisica occidentale, ma, al contrario, il suo apice naturale e nichilistico. Ma il pensiero di Heidegger riprende quello di Nietzsche. E quando Heidegger suggerisce una condizione del linguaggio in cui la parola aderisca immediatamente alla verità delle cose, in cui l'illuminazione scaturisca attraverso le parole invece di essere coperta o distorta dal loro uso confuso, riecheggia esattamente la *boutade* di Mallarmé del 1894 (e che è effettivamente riportata da Heidegger in uno dei suoi ultimi scritti) per cui «tutta la poesia ha sbagliato strada dopo la grande deviazione omerica». E Heidegger postula una numinosa verità in Anassimandro, Parmenide ed Eraclito – Mallarmé indica Orfeo – di cui non abbiamo, con certezza, parola alcuna. È assolutamente fondamentale valutare sino a che punto questo «fondamentalismo», questa intuizione assiomatica di un primo stadio di autenticità delle vicende umane, che Heidegger condivide con il Marx dei *Manoscritti* del 1844, con il Freud di *Totem e tabù*, e con il

Lévy-Strauss delle *Mythologiques*, rappresenti una variante laica dello scenario dell'Eden e della caduta di Adamo. È un'indagine che ci porterebbe alle radici della cultura moderna.

Proprio perché l'opera di Heidegger, nonostante tutta la sua peculiarità, si collega in tanti punti nodali a movimenti precedenti e contemporanei, il suo impatto è stato, a sua volta, così rapido e diffuso. Ciò è stato avvertito anche da quei filosofi i cui obiettivi e metodi erano radicalmente diversi da quelli di Heidegger. In due notevoli saggi, K.O. Apel ha mostrato quanto reali siano le aree di contatto nel rilievo dato alla quotidianità tra Wittgenstein e Heidegger, quanto illuminanti siano le analogie fra la «differenza ontologica» di Heidegger e la separazione di Wittgenstein tra ciò che può essere detto e ciò che non può esserlo. Altri hanno messo l'accento sulla svalutazione della logica formale, comune alla critica del positivismo linguistico di Heidegger e di Wittgenstein. Troppo spesso si è inoltre dimenticato che la recensione di Gilbert Ryle a *Essere e tempo* comparsa su «Mind» nel 1929 era parzialmente favorevole. Altri ancora hanno trovato nell'antitradizionalismo di John Dewey strette affinità con Heidegger. In altre parole, l'ampiezza della penetrazione heideggeriana anche nell'ambito di quelle correnti filosofiche più apertamente ostili alla sua impresa, è considerevole. Ma è troppo presto per dirlo.

D'altro canto, il suo impatto sull'esistenzialismo del dopoguerra è stato, come abbiamo visto in questo saggio, schiacciante. Gli scritti filosofici di Sartre sono, nella loro essenza, dei commenti a *Essere e tempo*. L'intero repertorio di «impegno», «assunzione», «libertà di essere», «autenticità», «inalienabilità della propria morte» in Sartre, Camus e nei loro innumerevoli epigoni è, da cima a fondo, heideggeriano. L'influenza sulla teologia è stata quasi altrettanto considerevole. Attraverso Karl Rahner nell'ambito cattolico, e attraverso Bultmann in quello protestante, l'ontologia di Heidegger, il concetto della feconda ambiguità della «deiezione dell'uomo nel mondo»,

l'ermeneutica heideggeriana o la via di ricerca per «sentire» il *pneuma*, il soffio dello spirito nascosto nel linguaggio, hanno avuto un'enorme influenza. La teologia, a sua volta, ha rivendicato a sé Heidegger.

L'analisi heideggeriana del «Si», l'idea che l'individuo debba realizzare la propria libertà in relazione alla morte, sono state assunte da psicoanalisti come M. Boos e L. Binswanger. Le scuole attuali di «terapia esistenzialistica», in Svizzera e negli Stati Uniti, sono heideggeriane nella loro origine e nei loro metodi. Ciò vale anche per la linguistica psicoanalitica di Lacan e dei suoi discepoli francesi, attraverso la cui opera – in particolare quella di Derrida – Heidegger sta esercitando una profonda influenza sulla critica letteraria francese. Walter Muschg ha duramente attaccato la poetica heideggeriana di uno studioso come Emil Staiger. Ma questa poetica ha cominciato a filtrare attraverso le teorie letterarie della Germania e dell'Europa orientale. Più difficili da cogliere, ma tangibili, sono gli influssi esercitati dallo stile e dalla visione di Heidegger sulla reale poesia e prosa di Ilse Aichinger, di Ingeborg Bachmann, di René Char e, soprattutto, di Paul Celan, una delle voci più alte della poesia europea dopo Mallarmé e Rilke.

Per quanto aspramente contrastata, la modalità heideggeriana di interpretare i presocratici e Sofocle ha trovato dei seguaci convinti: tra questi, Karl Reinhardt e Kurt Riezler in Germania, H. Bollack in Francia, Donald Carne-Ross negli Stati Uniti. In un ambito più generale, l'ermeneutica, il modello di comprensione del testo esposto in *Verità e metodo* di Hans-Georg Gadamer, che ha in sé attualmente una così ampia influenza, muove esplicitamente dal concetto e dalla pratica heideggeriane del linguaggio. In un sorprendente saggio del 1949, C.F. von Weizsacker è arrivato al punto di affermare che l'insegnamento heideggeriano di una «scienza dell'accoglimento» e la sua critica all'ideale cartesiano di una appropriazione astrattiva hanno trovato un valido supporto nei più recenti, «soggettivi» aspetti della fisica particellare. Anche il fisico

deve imparare ad «ascoltare» e ad accettare la sua cura dell'Essere.

Credo sia giusto affermare quindi che attualmente è difficile trovare un ambito dell'argomentazione intellettuale e della coscienza linguistica in cui la presenza di Martin Heidegger non sia evidente, anche solo come potenza da esorcizzare. Non sembra priva di fondamento la supposizione spesso espressa che Heidegger getterà la sua ombra sul pensiero del tardo XX secolo, così come Nietzsche aveva fatto sulla sensibilità dell'inizio del Novecento.

Ma, in fondo, non è questo il problema.

Dove è possibile fondare l'affermazione heideggeriana di aver pensato o, almeno, di aver cominciato a «pensare l'Essere»? Qual è, per quanto è possibile dire oggi, lo stato della «ontologia fondamentale» di Heidegger? Heidegger stesso sapeva che questa era la domanda dalla quale dipendeva la validità dell'opera della sua vita. Egli vi ritornò, o meglio, ritenne di darne una chiarificazione finale in quattro conferenze tenute tra il settembre del 1966 e il settembre del 1973.

Egli ripercorre il suo cammino. *Essere e tempo* non aveva inteso giungere a una nuova definizione dell'Essere. Era rivolto a preparare l'Esserci ad «apprendere, ad ascoltare la parola dell'Essere». Il suo obiettivo era quello di rendere l'Esserci accessibile alla suprema domanda esistenziale. Ma anche questa preparazione svelava il fatto fondamentale della differenza ontologica: l'Essere non è in sé un ente, non è qualcosa che possa essere semplicemente identificato con o dedotto da enti particolari («*das Sein ist nicht seiend*»). Indagare nell'Essere non significa chiedersi: Che cos'è *questo o quello*? È chiedere: Che cos'«è» («*was ist das "ist"*»)? Il solo chiedere significa capire che questa domanda non è stata posta in maniera così spoglia nel pensiero occidentale sin dai presocratici, e che anzi la filosofia sistematica occidentale ha fatto di tutto per occultarla. Ma ciò significa anche capire che il linguaggio umano, sia per un proprio limite intrinseco sia per l'eccessivo impatto su di esso esercitato dalla logica e dalla grammatica

convenzionali, non può fornire una risposta che, al tempo stesso, *risponda* a, sia autenticamente *rispondente alla* natura della domanda, e soddisfi i normali criteri di intelligibilità. Ciò, afferma Heidegger, lascia solo il ricorso alla *tautologia*.

Ma dobbiamo respingere questa forma? Dobbiamo paragonare una definizione tautologica a una circolarità priva di senso o al vuoto? No, replica Heidegger, in questo momento di pacata ricapitolazione dell'opera della sua vita. L'obiettività cosiddetta logica, cosiddetta analitica, le arroganti affermazioni del positivismo e le illusioni della verificabilità/falsificabilità (il modello di Popper) hanno condotto l'uomo occidentale all'alienazione individuale e alla barbarie collettiva. Il suo orgoglioso mondo scientifico-tecnologico ha un sostrato di disperazione e di assurdità. È quindi possibile che la «tautologia sia l'unica possibilità che abbiamo di pensare, di pensare attraverso, quello che la dialettica può solo occultare». Noi non possiamo parafrasare è. Noi non possiamo esplicitare l'«esseità» dell'Essere. Possiamo soltanto affermare tautologicamente: *Sein ist Sein* («L'Essere è l'Essere»).

E l'ultimissimo Heidegger va ancora più in là, diventa ancora «più oscuro». L'Essere non è una sostanza, né un'energia, né una forza occulta. È «ogni cosa», ma è anche, rispetto alla sua origine, indissolubilmente connaturato al *niente*, a quel *Nichts* che, come Carnap e A.J. Ayer hanno sprezzantemente rilevato, non può essere né definito né verificato, ma che, ognuno di noi, risponde Heidegger, conosce direttamente nei momenti di angoscia e di vertigine. Possiamo scrivere *Sein: Nichts*, dice Heidegger. Ma questa equazione non è negativa. Il *Nichts* non è il *nihil*. Il niente non è la negazione dell'Essere. Proprio la parola ci insegna che *ni-ente* significa una presenzialità, un «Ci» esistenziale che non è ingenuamente racchiuso, o circoscritto da qualche ente particolare, da qualche specifico oggetto. «*Das Nichten des Nichts "ist" das Sein*»: la negazione del niente «è» l'Essere. Per Carnap, un'affermazione come questa è la prova finale della vacuità di Heidegger. Per Heidegger è un

tentativo, inevitabilmente tautologico, di rieducare il linguaggio e il pensiero – che coincidono – ai compiti della comprensione ontologica e della sopravvivenza dell'uomo su questa terra (che ugualmente coincidono). Solo quando sarà in grado di sostenere il carattere paradossale, lo scandalo e il ridicolo (da ogni punto di vista comunemente filosofico-scientifico) di questo obiettivo, l'Esserci avrà trovato la via del ritorno a casa.

Anche un lettore scrupolosamente aderente di Heidegger come Winfried Franzen, conclude che «ogni chiara determinazione di ciò che Heidegger effettivamente intenda con *Sein* è, allo stato attuale delle cose, virtualmente impossibile». In questa prospettiva, il ricorso finale alla tautologia sarebbe un'inevitabile ammissione di sconfitta. E può essere veramente così. In un punto di *Identità e differenza* – l'unico, per quanto io ne sappia, nell'intera opera di Heidegger – egli concede con brusco umorismo che la ricerca ontologica, e il tentativo di separare l'Essere dagli enti, è una sorta di futile gioco, una lotta circolare. Ciò non vuol dire, naturalmente, che non valesse la pena di giocare la partita, o che per essa non dovessero essere impegnati i più forti e nobili impulsi umani. Ma potrebbe chiudersi in perdita.

Vi può essere, tuttavia, un altro approccio al nucleo tautologico della filosofia dell'Essere di Martin Heidegger. *Sein ist Sein* e il rifiuto della parafrasi o dell'esposizione logica hanno il loro esatto precedente nella finalità ontologica della teologia. Formalmente, come abbiamo visto, sono l'equivalente assoluto dell'autoaffermazione e dell'autodefinizione della divinità: *Io sono colui che è*, e del rifiuto, totale in Kant come nell'Antico Testamento, di anatomizzare, di sezionare analiticamente la trascendente unità della divinità. Heidegger è deciso a pensare al di là della teologia. Egli insiste sul fatto che la sua ontologia fondamentale è extra-teologica, e che la teologia non ha assolutamente nulla da dirci, in nessun modo, sull'esistenza e sugli attributi di Dio. Tuttavia, è mia esperienza personale che il paradigma e l'espressione dell'Essere di Heidegger, la

scissione ontologica tra Essere ed enti permette quasi ovunque la sostituzione di «Dio» al termine *Sein*. Ciò *non* prova che questa sostituzione sia latente nel progetto di Heidegger. Egli l'avrebbe rifiutata. Ma ciò significa, almeno per chi legge, che la filosofia, la sociologia, la poetica e, a un oscuro livello, la politica di Heidegger incarnano ed evidenziano un «dopo» o una «post-teologia».

Queste «post-teologie» costituiscono l'elemento più attivo nel moderno pensiero occidentale. È del tutto legittimo individuare tendenze dominanti di eredità e di metafora teologiche nella struttura messianica del progetto storico di Marx, nel pessimismo stoico insito nella concezione freudiana della condizione umana. Le dottrine di Nietzsche sulla Volontà e sull'«eterno ritorno» sono esplicitamente post-teologiche. Costituiscono dei tentativi di rilevare l'esperienza umana immediatamente successiva all'eclissi di Dio. È difficile evitare l'impressione – e la parola «impressione» può essere troppo cauta – che le dottrine di Heidegger sull'Essere, sulla deiezione e sull'autenticità, sull'essere-per-la-morte e la libertà, sul linguaggio come *logos*, siano una metateologia che pone la nascosta presenzialità dell'Essere al posto di una divinità sovranaturale. L'arcano quartetto degli ultimi scritti di Heidegger – «gli dei, l'uomo mortale, i cieli e la terra» – è spiegabile, se lo è, solo nei termini di una modulazione metaforica che dalla teologia tradizionale giunge a una sorta di «mistero dell'immanenza». Questa modulazione è carica, come tutto l'insieme del lessico e delle procedure argomentative di Heidegger, di un retaggio teologico.

A molti questo potrà sembrare un misero bottino. Ai logici e ai positivisti darà la prova conclusiva del «misticismo» di Heidegger. A me non sembrano risposte adeguate.

Anche se, o proprio perché, sono così nettamente prive di risposta, le domande che Heidegger pone sulla natura e sul significato dell'esistenza possiedono una convincente centralità. Riproponendole sempre di nuovo, ha posto in una luce nuova e radicalmente provocatoria intere zone del comportamento umano, della storia sociale e della storia del

pensiero. Lo sforzo di Heidegger, molto probabilmente fallito, di creare un nuovo linguaggio, di liberare il linguaggio dai presupposti metafisici o scientifici ampiamente acritici e spesso illusori, è di grande importanza e fascino. La sua analisi dell'estraniamento e dell'asservimento dell'uomo in un'ecologia devastata è stata profetica e rimane insuperata per serietà e consequenzialità. Anche se è possibile dissentirne, la nuova valutazione dello sviluppo e del significato ambiguo della metafisica occidentale da Platone a Nietzsche è profondamente stimolante. Essa spinge letteralmente a ripensare l'autentico concetto di pensiero. Solo un grande pensatore può provocare in modo così creativo. E in un modo che solo Wittgenstein potrebbe eguagliare per drammatica (dovremmo dire istrionica?) onestà, Heidegger è stato l'esempio moderno di una vita rivolta alla causa della ricerca intellettuale e morale. Poiché Heidegger è stato tra noi, si è affermato il concetto che porre delle domande è la suprema forma di pietà dello spirito, e la credenza che il pensiero astratto è l'eminente privilegio e il fardello dell'uomo.

Molto rimane incerto in questa massiccia realizzazione, così spesso enigmatica e perfino inaccettabile. Filosofie e antifilosofie se ne nutriranno, forse in modo più ricco proprio se la respingeranno. Ma la domanda fondamentale di Heidegger rimarrà, ed è Coleridge a riassumerla nel modo più acuto in un'anticipazione che è letterale:

Hai tu mai elevato la tua mente alla considerazione dell'ESISTENZA, in sé e per sé, come il puro atto di esistere? Hai mai detto a te stesso, pensoso, È! Incurante in quel momento se ci fosse un uomo di fronte a te, o un fiore o un granello di sabbia? Senza riferirti, in breve, a questo o a quel particolare modo, o forma di esistenza? Se sei veramente arrivato a ciò, devi aver sentito la presenza di un mistero, che deve aver fissato il tuo spirito nel timore e nello stupore. Proprio le parole, Non c'è nulla!, o Ci fu un tempo, in cui non c'era nulla! sono autocontraddittorie. C'è qualcosa dentro di noi che respinge l'affermazione con una luce così piena e istantanea, come se portasse una testimonianza contraria, sulla base della propria eternità. [*The Friend*, II, XI]

Martin Heidegger è il grande maestro della meraviglia, l'uomo il cui stupore di fronte al semplice fatto che noi *siamo* invece di *non essere* ha posto un luminoso ostacolo sul sentiero dell'ovvio. Suo è il pensiero che rende indimenticabile un'affabile attenzione, anche momentanea, all'esistere. Nella radura del bosco, cui conducono i suoi sentieri circolari, sebbene non la raggiungano, Heidegger ha postulato l'unità di pensiero e di poesia; di pensiero, di poesia e dell'atto più alto dell'orgoglio e della celebrazione umana che è il render grazie. Ci sono metafore peggiori con cui vivere.

Nota biografica

1889 Martin Heidegger nasce a Messkirch, il 26 settembre.

1903-1909 Frequenta il *Gymnasium*, prima a Costanza, poi a Friburgo, in Brisgovia.

1909-1913 Compie studi di teologia e filosofia all'Università di Friburgo.

1916 Heidegger ottiene l'*Habilitation* (il titolo richiesto per l'insegnamento a livello universitario) con la sua monografia su Duns Scoto.

1917 Sposa Elfriede Petri.

1922 Heidegger ottiene l'incarico di insegnamento della filosofia all'Università di Marburgo.

1927 Pubblicazione di *Sein und Zeit*.

1928 Heidegger succede al suo maestro e insegnante Edmund Husserl sulla cattedra di filosofia di Friburgo.

1929 Congresso a Davos, in cui Heidegger si scontra con Ernst Cassirer.

1933 In aprile, Heidegger viene prescelto come rettore dell'università.

1934 Heidegger rassegna le sue dimissioni dalla carica di rettore nel mese di febbraio.

1944 Heidegger viene arruolato in un battaglione di lavoro.

1945-1951 Sotto le norme di de-nazificazione promulgate dalle autorità alleate, Heidegger cade sotto il *Lehrverbot* (esclusione da ogni pubblico insegnamento).

1951 Heidegger riassume la sua funzione di docente con un seminario sulla *Fisica* di Aristotele. Nominato professore onorario, continuerà a tenere dei seminari occasionali sino al 1967.

1955 Primo viaggio in Francia. Heidegger ritornerà a Thor, in Provenza, nel 1966, 1968 e 1969 per tenere dei seminari rivolti a un gruppo di ammiratori e discepoli francesi, tra i quali il pittore Georges Braque e il poeta René Char.

1962 In aprile, Heidegger si reca in Grecia per la prima volta.

1976 Heidegger muore a Messkirch, il 26 maggio. Viene sepolto nel cimitero attraverso il quale passava quotidianamente quando era studente. Pubblicazione dei primi due volumi della progettata *Gesamtausgabe*, l'opera omnia che dovrebbe comprendere cinquantasette volumi.

Indicazioni bibliografiche

a cura di Gaetano Chiurazzi

I.

Opere di Heidegger

A) Volumi della *Gesamtausgabe*

- 1 *Scritti filosofici (1912-1917)*, tr. it. di A. Babolin, Padova, La Garangola, 1972; *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, tr. it. di A. Babolin, Padova, La Garangola, 1972; *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, tr. it. di A. Babolin, Roma-Bari, Laterza, 1974.
- 2 *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1953 (versione rivista, con *Dell'essenza del fondamento*, compreso nel vol. 9, Torino, Utet, 1969).
- 3 *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M.E. Reina, riveduta da V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1981.
- 4 *La poesia di Hölderlin*, tr. it. di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1988.
- 5 *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- 6 *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994.
- 7 *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976.
- 8 *Che cosa significa pensare?*, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Milano, SugarCo, 1988.
- 9 *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987.
- 10 *Il principio di ragione*, tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991.
- 12 *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Milano, Mursia, 1973.
- 14 *Tempo ed essere* (tit. orig.: *Zur Sache des Denkens*), tr. it. di E. Mazzearella, Napoli, Guida, 1980.
- 15 *Seminari*, tr. it. di M. Bonola, Milano, Adelphi, 1992.
- 20 *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, Genova, il Melangolo, 1991.
- 21 *Logica. Il problema della verità*, tr. it. di U. Ugazio, Milano, Mursia, 1986.
- 22 *I concetti fondamentali della filosofia antica*, tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2000.
- 24 *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di A. Fabris, Genova, il Melangolo, 1987.

- 26 *Principi metafisici della logica*, tr. it. di G. Moretto, Genova, il Melangolo, 1990.
- 29/30 *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo — finitezza — solitudine*, tr. it. di P. Coriando, Genova, il Melangolo, 1992.
- 32 *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, tr. it. di S. Caianiello, Napoli, Guida, 1988.
- 33 *Aristotele: Metafisica IX 1-3*, tr. it. di U. Ugazio, Milano, Mursia, 1992.
- 34 *L'essenza della verità. Sul mito platonico della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, tr. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1997.
- 40 *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Milano, Mursia, 1968.
- 41 *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, tr. it. di V. Vitiello, Napoli, Guida, 1989.
- 42 *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, tr. it. di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1994.
- 45 *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, tr. it. di U. Ugazio, Milano, Mursia, 1988.
- 51 *Concetti fondamentali*, tr. it. di F. Camera, Genova, il Melangolo, 1989.
- 52 *Linno Andenken di Hölderlin*, tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Milano, Mursia, 1997.
- 54 *Parmenide*, tr. it. di F. Volpi e G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 1999.
- 55 *Eracleo*, tr. it. di F. Camera, Milano, Mursia, 1993.
- 56/57 *Per la determinazione della filosofia*, tr. it. di G. Auletta, Napoli, Guida, 1995.
- 61 *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, tr. it. di M. De Carolis, Napoli, Guida, 1990.
- 63 *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, tr. it. di G. Auletta, Napoli, Guida, 1992.

B) Edizioni singole

- Il sentiero di campagna*, tr. it. di E. Landolt, «Teoresi», 16 (1961).
- Pensiero e poesia*, tr. it. di A. Rigobello, Roma, Armando, 1977.
- L'arte e lo spazio*, tr. it. di C. Angelino, il Melangolo, 1979.
- Che cos'è la filosofia?*, tr. it. di C. Angelino, Genova, il Melangolo, 1981.
- Identità e differenza*, tr. it. di U. Ugazio, «aut aut», 187/188 (1982).
- L'abbandono*, tr. it. di A. Fabris, Genova, il Melangolo, 1983.
- Della comprensione del tempo nella fenomenologia e nel pensiero del problema dell'essere*, tr. it. di A. Fabris, «Teoria», 4/1 (1984).
- L'idea della fenomenologia e il ritorno alla coscienza*, tr. it. di R. Cristin, in *"Fenomenologia". Storia di un dissidio (1927)* (con E. Husserl),

- Milano, Unicopli, 1986.
- Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, tr. it. di A. Marini, Parma, Guanda, 1987.
- Lettera a Bernhard Welte (13.7.1974)*, tr. it. di R. Garaventa, «Archivio di filosofia», 4 (1987).
- L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il Rettorato 1933/34*, tr. it. di C. Angelino, Genova, il Melangolo, 1988.
- Filosofia e cibernetica*, tr. it. di A. Fabris, Pisa, ETS, 1988.
- Disputatio hermeneutica* (con E. Staiger), tr. it. di R. Sega, Ferrara, Cobro Ed., 1989.
- L'essenza della filosofia*, tr. it. di N. Curcio, «aut aut», 234 (1989).
- L'epistolario Marcuse — Heidegger 1947-1948*, tr. it. di M. Calloni, «Fenomenologia e società», 12/1 (1989).
- La svolta*, tr. it. di M. Ferraris, Genova, il Melangolo, 1990.
- Il concetto di tempo*, tr. it. di F. Volpi, Ferrara, Gallio, 1990.
- Linguaggio e terra natia*, tr. it. di R. Cristin, «aut aut», 235 (1990).
- Recensione a Ernst Cassirer, Filosofia delle forme simboliche, Parte II: Il linguaggio mitico*, tr. it. di R. Lazzari, in *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)* (con Ernst Cassirer), Milano, Unicopli, 1990.
- Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, tr. it. di G.P. Cammarota e V. Vitiello, «Filosofia e teologia», 4 (1990).
- L'ultimo Dio*, tr. it. di P. Kobau, «aut aut», 236 (1990).
- Seminari di Zollikon*, tr. it. di A. Giugliano, Napoli, Guida, 1991.
- Carteggio 1918-1969*, (lettere a e da E. Blochmann) tr. it. di R. Brusotti, Genova, il Melangolo, 1991.
- Un saluto per il Simposio di Beirut del novembre 1974*, tr. it. di C. Tatasciore, in *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, a cura di G. Neske ed E. Kettering, Napoli, Guida, 1992.
- La scienza minacciata*, tr. it. di N. Curcio, «MicroMega», 1 (1992).
- Perché restiamo in provincia?*, «Tellus», III/8 (1992).
- Dialogo intorno a Eraclito* (con E. Fink), tr. it. di M. Nobile a cura di M. Ruggenini, Milano, Coliseum, 1992.
- La lingua di Johann Peter Hebel*, tr. it. di C. Resta, «Tellus», IV/ 11 (1993).
- L'Europa e la filosofia tedesca*, tr. it. di N. Curcio, «Tellus», V/12 (1994).
- Gli appunti postumi di Heidegger su Klee*, tr. it. di A. Pinotti, in *Paul Klee. Preistoria del visibile*, a cura di C. Fontana, Milano, Silvana Editoriale, 1996.
- “Esistenzialismo”*, tr. it. di N. Curcio, «MicroMega», 2 (1996).
- Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, tr. it. di C. Esposito, Pisa,

- ETS, 1997.
- I 700 anni di Meßkirch*, tr. it. di G. Gregorio, «Tellus», VIII/19, 1997, pp. 24-26.
- Soggiorni. Viaggio in Grecia*, tr. it. di A. Iadicicco, Parma, Guanda, 1997.
- Scritti politici (1933-1966)*, Casale Monferrato, Piemme, 1998.
- L'arte e il pensiero*, tr. it. di C. Saviani, «MicroMega», 1 (1998).
- Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, tr. it. di F. Donadio, Napoli, Guida, 2001.
- Lettere 1925/1975*, Carteggio con H. Arendt, tr. it. Di M. Bonola, Torino, Ed. di Comunità, 2001.

II.

Opere su Heidegger

- Anders G., Arendt H., Jonas H., Löwith K., Strauss L., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Firenze, Donzelli, 1998.
- Ardovino A., *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Milano, Guerini & Associati, 1998.
- Axelos K., *Marx e Heidegger*, Napoli, Guida, 1978.
- Bachmann I., *La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1992.
- Bancalari S., *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Padova, Cedam, 1999.
- Berto G., *Freud, Heidegger, lo spaesamento*, Milano, Bompiani, 1999.
- Bertuzzi G., *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a "Essere e tempo"*, Milano, Ed. Studio Domenicano, 1991.
- Bianco F., M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Genova, Marietti, 1991.
- Biondi G., *Ricerca sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di "Essere e tempo"*, Milano, Guerini & Associati, 1998.
- Bonola M., *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e tempo"*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1983.
- Bosio F., *La filosofia, Dio, l'uomo e il mondo nell'età della tecnica secondo il pensiero di Martin Heidegger*, Bari, Levante, 1977.
- *Martin Heidegger: prospettive e itinerari*, Milano, Angeli, 1992.
- Bourdieu P., *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, Bologna, il Mulino, 1989.
- Bruni G., *Heidegger e l'essere come fatticità*, vol. 1: *Tempo e fatticità*, Pisa, ETS, 1997. vol. 2: *Il primato della celatezza*, Pisa, ETS, 1999.
- Cantillo G., *Intorno alla prima ricezione del pensiero heideggeriano in Italia*, I-II, «Criterio», 4/1, 1986, pp. 22-33, e 4/2, pp. 126-143.
- Caputo A., *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- *Vent'anni di ricezione heideggeriana (1979-1999). Una bibliografia*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- Cassinari F., *Definizione e rappresentazione. Antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Milano, Guerini &

- Associati, 1994.
- Cavallucci V., *Heidegger. Metafisica e tecnica*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981.
- Cazzullo A., *Heidegger interprete di Aristotele*, Milano, Unicopli, 1986.
- *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger, Ricoeur*, Milano, Jaca Book, 1988.
- Chiereghin F., *Essere e verità: Note a "Logik. Die Frage nach der Wahrheit" di M. Heidegger*, Trento, Verifiche, 1984.
- *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Padova, il Poligrafo, 2000.
- Chiodi P., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino, Taylor, 1947.
- *L'ultimo Heidegger*, Torino, Taylor, 1952.
 - *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano, Comunità, 1963.
- Chiurazzi G., *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- *Sul concetto di "avere" in Heidegger. La "rivoluzione kepleriana" dell'ermeneutica*, «aut aut», 291-292 (1999).
 - *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Torino, Trauben, 2001.
- Colonnello P., *Heidegger interprete di Kant*, Genova, Ed. di Cultura, 1981.
- Costa F., *Heidegger e la teologia*, Ravenna, L'Agorà, 1974.
- *Fondamento, ragione, abisso. Heidegger e Schelling*, Milano, Angeli, 1985.
- Cristin R. (a cura di), *Heidegger e Husserl*, num. monografico di «aut aut», 223/224, 1988.
- *Il sentiero e la ragione. Heidegger e Leibniz*, Milano, Bompiani, 1990.
- De Alessi, F., *Heidegger lettore dei poeti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.
- De Carolis M., *Il "linguaggio originario" in Heidegger*, Torino, «Filosofia», 1978.
- De Cecchi Duso G., *L'interpretazione heideggeriana dei Presocratici*, Padova, Pubbl. della Scuola di Perf. in Filosofia, 1970.
- De Vitiis P., *Heidegger e la fine della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.
- *Il problema religioso in Heidegger*, Roma, Bulzoni, 1995.
- Derrida J., *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Roma-Bari 1991.
 - *Ousia et grammè*, in *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997.
- Esposito C., *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in*

- Heidegger, Bari, Dedalo, 1984.
- *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*, Bari, Ecumenica, 1988.
 - *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Bari, Levante, 1992.
- Fabris A., *Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger*, Pisa 1982.
- *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e i "Problemi fondamentali della fenomenologia"*, Pisa, ETS, 1988.
- Farias V., *Heidegger e il nazismo*, Torino, Boringhieri, 1988.
- Fédier F., *Heidegger e la politica: anatomia di uno scandalo*, Milano, Egea, 1993.
- Ferraris M., *Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *La svolta*, Genova, 1990, 1995², pp. 35-122.
- Forest A., *Pascal e Heidegger*, «Giornale di Metafisica», 17 (1962).
- Gadamer H.G., *I sentieri di Heidegger*, Genova, Marietti, 1987.
- *Il movimento fenomenologico*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
 - *La dialettica di Hegel*, Torino, Marietti, 1973 (Genova, 1996²).
- Galimberti U., *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Torino, Marietti, 1975.
- *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano, Mursia, 1977.
 - *Invito al pensiero di Heidegger*, Milano, Mursia, 1986.
- Garulli E., *Heidegger e la storia dell'ontologia*, Urbino, Argalia, 1978.
- *Heidegger nelle riviste italiane di filosofia (1976-1980)*, «Bollettino filosofico», 14 (1980).
- Giacconi A., *La presenza di Heidegger nelle riviste italiane (1976-1980)*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 75 (1983).
- Giorgio G., *Il dio ultimo come origine della verità: saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Roma, Ed. Dehoniane, 1998.
- Grassi E., *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, «Giornale critico della filosofia italiana» (1937).
- von Hermann F.-W., *Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia". Sulla "seconda metà" di "Essere e tempo"*, Bari, Levante, 1993.
- *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Genova, il Nuovo Melangolo, 1997.
- Husserl E., *Glosse a Heidegger*, Milano, Jaca Book, 1997.
- Lacoue-Labarthe P., *La finzione del politico. Heidegger, l'arte e la politica*, Genova, il Melangolo, 1991.
- Lévinas E., *L'ontologia è davvero fondamentale?*, in *Nomi propri*, Casale Monferrato, Marietti, 1984.
- *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monferrato, Marietti, 1986.

- *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Cortina, 1998.
- Losurdo D., *La comunità, la morte, l'Occidente: Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Lotz J.B., *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Brescia, Queriniana, 1993.
- Löwith K., *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1966.
- Lytard J-F., *Heidegger e "gli ebrei"*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Magris A., *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, «Annuario filosofico», 8 (1992).
- Marassi M., *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Milano, Vita e Pensiero, 1990.
- Mazzantini C., *Martino Heidegger. Linee fondamentali della sua filosofia, Il significato della realtà nella filosofia di Martino Heidegger, Martino Heidegger. Osservazioni critiche sulla sua dottrina dal punto di vista della neoscolastica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 27 (1935).
- *La filosofia di Martin Heidegger*, a cura dell'Ass. Culturale A. Del Noce, Cooperativa L'Arca, Torino 1991.
- Mazzarella E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Napoli, Guida, 1981.
- *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli, Guida, 1993.
- (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Moretto G., *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, Firenze, Le Monnier, 1973.
- Moroncini B., *Mondo e senso. Heidegger e Celan*, Napoli, Cronopio, 1998.
- Neske G. e Kettering E. (a cura di), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1992.
- Nolte E., *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, Milano, SugarCo, 1997.
- Oberti E., *L'estetica nel pensiero di Heidegger*, Milano, SugarCo, 1955.
- Ott H., *Martin Heidegger: sentieri biografici*, Milano, SugarCo, 1990.
- Ott H. e Penzo G. (a cura di), *Heidegger e la teologia*, Brescia, Morcelliana, 1995.
- Padellaro R., *Heidegger e il problema kantiano*, Torino, Loescher, 1960.
- Pareyson L., *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, Sansoni, 1943.
- Penati G., *Recenti interpretazioni heideggeriane in Italia*, «Studium», 74/5 (1978).
- Penzo G., *L'unità del pensiero in Martin Heidegger. Una ontologia estetica*, Padova, Gregoriana, 1965.

- *L'interpretazione ontologica di Nietzsche*, Firenze, Sansoni, 1967 (col titolo *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione Heideggeriana*, Bologna 1976).
- *Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppi della teologia radicale in Germania*, Brescia, Queriniana, 1970.
- Pinottini M., *L'immagine svelata. L'arte in Gentile e Heidegger*, Padova, UPSEL, 1992.
- Pöggeler O., *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1991.
- Poggi S., e Tomasello P. (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano, LED, 1995.
- Polidori F., *L'ultima parola. Heidegger/Nietzsche*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.
- Regina U., *Heidegger. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo*, Milano, Vita e Pensiero, 1970.
- *Heidegger. Esistenza e sacro*, Brescia, Morcelliana, 1974.
- *Servire l'essere con Heidegger*, Brescia, Morcelliana, 1995.
- Resta C., *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Milano, Guerini & Associati, 1988.
- *Il luogo e le vie: geografie del pensiero di Martin Heidegger*, Milano, Angeli, 1996.
- (a cura di), *In cammino verso il linguaggio: Heidegger e la parola*, Messina, Sicania, 1996.
- *La terra del mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano, Angeli, 1998.
- Romano B., *Soggettività, diritto e postmoderno. Una interpretazione con Heidegger e Lacan*, Roma, Bulzoni, 1988.
- Rossello C., *Vicende e itinerari della metafisica e del suo compimento. La "storia dell'essere" heideggeriana e il progetto di una ricostruzione dell'ontoteologia e della metaforica*, Torino, Trauben, 1998.
- *Teologia e storia dell'essere. Proposta per una «collocazione» di «Essere e tempo»*, Torino, Trauben, 2001.
- Rovatti P.A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano, Bompiani, 1987.
- Ruggenini M., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete inattuale dell'epoca presente*, Roma, Bulzoni, 1978.
- Sacco C., *Il problema della scienza in Martin Heidegger*, Cassino, Garigliano, 1975.
- Samonà L., *L'«altro inizio» della filosofia. I "Beiträge zur Philosophie" di Heidegger*, «Giornale di Metafisica», 12/1 (1990).
- *Heidegger. Dialettica e svolta*, Palermo, L'Epos, 1990.

- Savarino L., *Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)*, Napoli, Liguori, 2001.
- Savignano A., *Psicologismo e giudizio logico in M. Heidegger*, X. Zubiri, J. Maréchal, Padova, La Garangola, 1976.
- Schürmann R., *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna, il Mulino, 1995.
- Severino E., *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1982.
- Scrimieri G., *Fenomenologia ed ermeneutica tra Edmund Husserl e Martin Heidegger*, Bari, Levante, 1983.
- Siciliani de Cumis N., *L'incidenza di Heidegger in Italia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 70/2 (1991).
- Sossi F., *Mentre l'angoscia si fa guardare. Lo spazio dell'oggetto in Freud, Heidegger e Kant*, Milano, Guerini & Associati, 1995.
- Strummiello G., *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, Bari, Levante, 1995.
- Ugazio U., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano, Mursia, 1976.
- *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Torino, Trauben, 1996.
- Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti, 1963, 1989².
- *Chi è il Nietzsche di Heidegger*, «Filosofia», 14 (1963).
 - *Gli studi heideggeriani negli ultimi vent'anni*, «Cultura e Scuola», 31 (1968).
 - *Poesia e ontologia*, Milano, Mursia, 1967.
 - *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.
 - *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano, Garzanti, 2001³.
 - *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- Vicari D., *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della "questione dell'uomo" nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Torino, Trauben, 1996.
- *Lettura di "Essere e tempo" di Heidegger*, Torino, Utet, 1998.
- Vitiello V., *Heidegger. Il nulla e la fondazione della storicità*, Urbino, Argalia, 1976.
- *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Napoli, Guida, 1979.
 - *Utopia del nichilismo tra Nietzsche e Heidegger*, Napoli, Guida, 1983.
 - (a cura di), *Heidegger. "Beiträge zur Philosophie"*, num. monografico di «aut aut», 248/249 (1992).
- Viti Cavaliere R., *Heidegger e la storia della filosofia*, Napoli, Giannini,

1979.

- *Il Gran principio. Heidegger e Leibniz*, Napoli, Loffredo, 1989.

Volpi F., *Heidegger e Brentano*, Padova, Cedam, 1976.

- *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984.

- *Interpretare Heidegger. Rassegna di studi sulla vita, l'opera e l'incidenza*, «Fenomenologia e Società», 4 (1981).

- (a cura di), *Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Welsch W., *La terra e l'opera d'arte. Heidegger e il Crepuscolo di Michelangelo*, Ferrara, Gallio, 1991.

Yannaràs C., *Heidegger e Dionigi Areopagita. Assenza e ignoranza di Dio*, Roma, Ecumenica, 1995.

Zanatta M., *Identità, logos e verità. Saggio su Heidegger*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1990.

Zarader M., *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

- *Heidegger e le parole dell'origine*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

SOMMARIO

Nota del traduttore.

Al posto di una prefazione

1. Alcuni termini fondamentali

2. Essere e tempo

3. La presenza di Heidegger

Nota biografica

Indicazioni bibliografiche

I. Opere di Heidegger

A) Volumi della Gesamtausgabe

B) Edizioni singole

II. Opere su Heidegger