STORIA DELL'ESSERE
Terza narrazione
LA TESI



Di Caspar David Friedrich - The Yorck Project (2002) 10.000 Meisterwerke der Malerei (DVD-ROM), distributed by DIRECTMEDIA Publishing GmbH. ISBN: 3936122202., Pubblico dominio, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=151054

Dopo la salita e le mappe, un'ipotesi più audace: che a muoversi non siano soltanto gli uomini e le loro idee, ma l'essere stesso, che si donerebbe e si ritrarrebbe in epoche successive. È la tesi di Martin Heidegger, e questa terza narrazione la racconta e la mette alla prova. Comincia dalla vita dell'autore e dal sentiero nel bosco. Espone che cosa significhi dire che l'essere ha una storia e ne segue le epoche, dall'alba greca all'età della tecnica. Dedica una parte intera, senza reticenze, all'ombra politica che grava sul suo nome. Ascolta ciò che egli propone dopo la metafisica, e si chiude con le obiezioni dei critici e le repliche dei difensori. In ogni passo il lettore potrà distinguere chi parla: Heidegger, il narratore, o i suoi avversari. La tesi, infatti, non è un fatto, ma una proposta di lettura, da vagliare con attenzione.

Soglia

Nella prima narrazione abbiamo salito la montagna. Nella seconda ci siamo seduti accanto al cartografo, a vedere come uomini e donne di molte epoche e di molti luoghi avessero tracciato vie, valichi e deviazioni. L'alpinista e il cartografo, per quanto diversi, hanno in comune una convinzione così naturale da non essere quasi notata: che la montagna stia ferma. Gli uomini cambiano le loro mappe, ma il monte resta dov'è.
La terza narrazione dà la parola a un geologo di una scuola audace, che sostiene il contrario. La montagna, dice, si muove. Le vie degli alpinisti e le mappe dei cartografi non dipendono soltanto da ciò

che gli uomini hanno pensato e deciso, ma da movimenti più profondi, che nessuno ha scelto e che nessuno governa. L'essere stesso, secondo questa tesi, ha una storia: si dona e si ritrae in epoche successive, e ciascuna epoca determina, senza che gli uomini se ne accorgano, che cosa significhi per loro che qualcosa sia. È la tesi di Martin Heidegger, e a lei è dedicata questa narrazione.

Occorre dire subito che cosa non sarà. Non sarà un catalogo di dottrine, come se bastasse elencare i concetti di un autore difficile per averlo capito. Non sarà un'apologia, e non sarà un processo. Sarà un esame, fatto di un lungo ascolto e di una verifica. Per ogni passo della tesi, il racconto dirà prima ciò che Heidegger sostiene, con la maggior fedeltà possibile, nei suoi termini e senza caricature; poi ciò che i suoi critici, gli storici, i filologi, i filosofi di altre scuole hanno obiettato. Il lettore dovrà sempre poter distinguere chi parla: Heidegger, il narratore, oppure i suoi avversari.

Questa distinzione è tanto più necessaria perché la tesi non è un fatto. Nella prima narrazione abbiamo raccontato esperienze, che si possono condividere; nella seconda, una storia di testi e di dispute, che si può verificare. Qui si racconta un'interpretazione, tra le più ambiziose e le più contestate del Novecento: l'idea che dietro la storia del pensiero ci sia un'altra storia, più profonda, della quale quella del pensiero sarebbe soltanto la superficie. Può darsi che sia vera, o in parte vera, o fascinosa e sbagliata. Compito del racconto è mettere il lettore in condizione di giudicare.

L'autore, del resto, offre egli stesso l'immagine per leggerlo. Nel 1950 pubblicò un libro intitolato *Holzwege*, che si può rendere «sentieri nel bosco» o «sentieri interrotti». Nell'epigrafe ricorda che *Holz* è un antico nome del bosco, e che nel bosco ci sono sentieri che, per lo più coperti dalla vegetazione, finiscono all'improvviso nel terreno non battuto. Ciascuno procede per conto proprio, benché nello stesso bosco, e spesso un sentiero sembra somigliare all'altro, ma è un'impressione. Boscaioli e guardaboschi li conoscono, e sanno che cosa significhi trovarsi su uno di essi.[1] Ci accosteremo a questo pensiero con la stessa attenzione: sapendo che alcuni sentieri portano a una radura, altri si interrompono, e che bisogna distinguerli.

La radura, appunto. In tedesco *Lichtung*, parola che viene da *Licht*, «luce», ma anche dall'aggettivo *leicht*, «leggero», «aperto». Immaginiamo un bosco fitto, in cui a un certo punto gli alberi si diradano, lasciando uno spazio aperto in cui la luce può entrare, e le cose, i tronchi, i fiori, gli animali, possono mostrarsi. La radura non è la luce, né gli alberi: è l'apertura in cui luce e ombra possono giocare. Heidegger ne fa l'immagine dell'essere: ciò che apre lo spazio in cui le cose possono apparire.[2]

La narrazione avrà otto parti, più un breve movimento conclusivo comune alle tre narrazioni. Si comincerà dal cammino dell'uomo, dal ragazzo che ricevette un libro troppo difficile, fino alla capanna nella Foresta Nera. Poi si esporrà la tesi, e la si seguirà attraverso le epoche, dall'alba greca all'età della tecnica. Una parte intera sarà dedicata, senza reticenze, all'ombra politica che grava sull'autore: sarebbe disonesto relegarla in una nota. Si tenterà poi di capire che cosa Heidegger propone dopo la metafisica, e si chiuderà con le obiezioni più forti. Soltanto allora si potrà dire se il geologo avesse ragione.

Parte prima
Il sentiero nel bosco

Il libro troppo difficile

Nel 1907, in una cittadina sul Lago di Costanza, un ragazzo di diciassette anni riceve in regalo un libro che non riesce a leggere. Frequenta il ginnasio grazie a una borsa di studio della Chiesa, è figlio di gente semplice, ed è un allievo serio, silenzioso, un po' goffo. Il dono gli viene da un sacerdote, Conrad

Gröber, che era stato suo concittadino e che, molti anni dopo, sarebbe diventato arcivescovo di Friburgo.[3] Il titolo del libro è *Sulla molteplice accezione dell'ente in Aristotele*. L'autore è Franz Brentano, un filosofo e ex sacerdote austriaco, e il libro è la sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1862. Il ragazzo non lo capisce, ma non lo dimentica. A distanza di più di cinquant'anni, in un breve scritto autobiografico, ricorderà che quel testo fu il suo primo aiuto nell'indagine su che cosa significhi, in generale, «essere».[3] Il nostro lettore riconosce la frase: è quella che Aristotele pronuncia nella *Metafisica*, di cui abbiamo parlato nella seconda narrazione, l'essere si dice in molti modi. Un diciassettenne di Meßkirch, davanti a un volume troppo difficile, si trovava così, senza saperlo, all'inizio di una delle più influenti avventure del pensiero del Novecento.

Il fatto che la domanda sull'essere nasca per lui da un libro ricevuto in dono merita di essere notato. L'Heidegger che conosceremo parlerà a lungo di ciò che ci viene donato, di ciò che si dà. Qui il dono è molto concreto: una persona che regala a un ragazzo un libro, senza sapere che cosa ne sarebbe nato.

Il figlio del sagrestano

Martin Heidegger nacque il 26 settembre 1889 a Meßkirch, un paese del Baden, nel sud-ovest della Germania, tra la Foresta Nera e il Danubio. Suo padre, Friedrich, faceva il bottaio e il sagrestano della chiesa cattolica di San Martino; sua madre, Johanna, veniva da una famiglia di contadini.[4] Il bambino cresceva all'ombra del campanile, e ogni mattina, come figlio del sagrestano, aiutava a suonare le campane. Quel suono scandiva le ore, le feste, i lutti, la vita intera del paese. Chi ha letto più tardi i suoi scritti ritrova, quasi in ogni pagina, la memoria di quella campagna: il sentiero tra i campi, la quercia, le stagioni.

Uno di questi scritti, breve e quasi lirico, fu composto dopo la guerra e si intitola *Il sentiero di campagna*.[5] Racconta il cammino che parte dal castello di Meßkirch e porta ai campi, e che accompagnò la sua infanzia. Vi si parla del semplice, di ciò che è modesto e proprio per questo conserva il grande. Non è un trattato, è un'evocazione. Ma è la chiave per capire che la filosofia di Heidegger, per quanto astrusa nel linguaggio, nasce da un attaccamento molto concreto a un luogo, a una lingua, a un modo di abitare.

I suoi studi furono, almeno all'inizio, quelli di un giovane cattolico destinato al sacerdozio. Il 30 settembre 1909, a vent'anni, entrò nel noviziato dei gesuiti a Tisis, presso Feldkirch, in Austria. Ne uscì dopo poche settimane, per un disturbo cardiaco.[4] Studiò teologia a Friburgo per due anni, poi passò alla filosofia, alla matematica, alle scienze naturali. La sua formazione cattolica non sparì mai del tutto, e anzi attraversa, in forme trasfigurate, tutto il suo pensiero; ma negli anni seguenti i rapporti con la Chiesa diventeranno tormentati. Nel 1915 presentò la sua tesi di abilitazione all'insegnamento universitario, dedicata alla dottrina delle categorie di Duns Scoto.[4] Chi ha letto la quarta parte della seconda narrazione ricorda il frate scozzese, e ritrova qui un filo: il giovane filosofo studiava la «questità» e la dottrina dell'essere medievale proprio negli anni in cui l'Europa precipitava nella Grande Guerra. Si dice, ma è una nota che fa sorridere, che il lavoro sia in realtà dedicato a un testo attribuito a Scoto e scritto da un altro autore; l'errore fu scoperto soltanto più tardi.

Il re nascosto

Nel 1919, finita la guerra, Heidegger tornò a Friburgo come assistente di Edmund Husserl, che già conosciamo dalla sesta parte della seconda narrazione. Insegnava ai ragazzi di venti anni, usciti dalle trincee e dalle rovine di un'epoca. Nel 1923 passò all'università di Marburgo. Là ebbe luogo qualcosa di singolare. Gli studenti, che si passavano la voce da una città all'altra, cominciarono a raccontare di un giovane professore che parlava di Aristotele, di Platone, di Agostino con tale intensità che i testi sembravano riprendere vita. Hannah Arendt, che vi fu sua allieva, scrisse molti anni dopo che circolava allora il rumore di un re nascosto nel regno del pensiero.[6]

Le sue lezioni non somigliavano a quelle dei colleghi. Egli non esponeva dottrine, ma interrogava le parole. Prendeva un passo di Aristotele e lo faceva parlare, con una lentezza quasi liturgica, finché ciò che sembrava un'ovvietà diventava un enigma. Chi era presente riferisce di un senso quasi fisico di essere messo davanti alle cose stesse. Nel 1927, spinto anche dalla necessità di pubblicare per ottenere una cattedra, fece uscire il libro che aveva in mente da anni: *Essere e tempo*. La sua fama fu immediata. L'anno seguente, nel 1928, succedette a Husserl sulla cattedra di Friburgo.
Di *Essere e tempo* abbiamo già parlato nella seconda narrazione: la domanda dimenticata sul senso dell'essere, l'esserci, la gettatezza, l'angoscia, l'essere-per-la-morte. È sufficiente ricordare che quel libro non fu, per il suo autore, un punto d'arrivo. Era il primo tratto di una strada che si interruppe quasi subito.

Una svolta che non è una conversione

Il libro doveva avere tre sezioni nella prima parte. Ne uscirono due. La terza, che si sarebbe dovuta intitolare «Tempo ed essere», non fu mai pubblicata nella forma prevista. Più tardi Heidegger spiegò il perché: il linguaggio della metafisica non bastava a dire ciò che voleva dire. Nella *Lettera sull'umanismo*, del 1946, scrive che qui si rovescia il tutto, qui «il tutto si volge».[7] È la «svolta», in tedesco *Kehre*, un termine che indica non una conversione, un cambio di opinione, ma una sorta di rotazione dello sguardo.
Che cosa si intende? Nei primi anni, in *Essere e tempo*, Heidegger partiva dall'uomo, dall'esserci, e da lì interrogava l'essere. L'uomo era il punto d'accesso: l'ente che si domanda che cosa significhi essere. Dopo la svolta il movimento si inverte. Non è l'uomo a porre la domanda, è l'essere che si rivolge all'uomo. Non è il soggetto a «dare significato» al mondo; è l'essere che si dà, che si apre, e l'uomo è colui al quale questo darsi è affidato.[7]
La differenza si capisce con un'immagine quotidiana. Si pensi a un ascolto. Un ragazzo che ascolta musica può dire: sono io che scelgo la canzone, la interpreto, la giudico. Ma chi ha ascoltato davvero una musica che lo ha toccato sa che a un certo punto non è più lui a decidere. È la musica che lo raggiunge, che lo coglie. L'ascolto è un lasciarsi dire. Heidegger descrive la svolta come il passaggio dalla prima posizione alla seconda.
Negli anni Trenta egli lavorò con intensità a un'opera che non pubblicò, e che soltanto dopo la sua morte, nel 1989, fu data alle stampe: i *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, scritti tra il 1936 e il 1938.[8] Vi tentò un modo di pensare del tutto nuovo, non più sistematico, fatto di giunture, di accenni, di cenni. È qui che prende forma l'idea della storia dell'essere. Nello stesso periodo si immerse nello studio del poeta Friedrich Hölderlin, di cui tenne corsi a Friburgo nell'inverno 1934-35, e a Nietzsche, a cui dedicò lezioni tra il 1936 e il 1940. Ne riparleremo.
Va detto, e lo faremo con più ampiezza nella sesta parte, che gli anni della «svolta» sono anche gli anni dell'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo, del suo rettorato, del suo fallimento. Non sono due storie separate. Si può pensare che lo scacco politico del 1933-34 abbia contribuito a spostare il suo pensiero; o che la sua idea di una storia dell'essere sia stata contaminata dalle stesse illusioni di quegli anni. Il lettore sappia, fin da ora, che la questione esiste e non verrà taciuta.

Il pastore dell'essere

La *Lettera sull'umanismo* è, per più di un motivo, il testo in cui Heidegger espone con più chiarezza la propria posizione dopo la svolta. Nacque da un'occasione precisa. Nell'autunno del 1945, a Parigi, un giovane filosofo francese, Jean Beaufret, che aveva ascoltato la celebre conferenza di Sartre sull'esistenzialismo come umanismo, scrisse a Heidegger per chiedergli: come ridare un senso alla parola «umanismo»?[9] Heidegger rispose l'anno dopo, con una lunga lettera, pubblicata nel 1947.

In quella lettera ci sono due formule che hanno fatto il giro del mondo. La prima: il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo, e i pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora.[9] La seconda: l'uomo non è il signore dell'ente, è il pastore dell'essere.[9]
Per un lettore abituato a una cultura pastorale, la parola «pastore» ha una risonanza inevitabile. Il pastore non crea il gregge, non lo comanda a suo piacimento, lo custodisce, lo veglia, lo accompagna. Heidegger usa la figura nel senso più alto: l'uomo non produce l'essere né lo domina, ma lo custodisce nella sua radura. Parlare dell'uomo come «pastore dell'essere» significa rovesciare la posizione moderna, nella quale l'uomo è il soggetto che si pone di fronte a tutto il resto e lo misura. E significa, nello stesso tempo, assegnargli una responsabilità: non quella del padrone, ma quella del guardiano.
La contrapposizione con Sartre, di cui abbiamo ricordato la conferenza del 1945, è evidente. Per Sartre l'uomo si costruisce da sé, nella libertà. Per Heidegger l'uomo è, prima di tutto, colui al quale l'essere si dà. Sartre scriveva che ci troviamo su un piano in cui ci sono soltanto uomini; Heidegger risponde che ci troviamo su un piano in cui c'è principalmente l'essere.[9] Ne parleremo nella parte seguente.

La capanna

Su un pendio della Foresta Nera, a circa millecento metri di altezza, nei pressi del paese di Todtnauberg, sorge una piccola capanna di legno, con il tetto di scandole e poche finestre. La fece costruire nel 1922, appena prima di partire per Marburgo, un professore giovane, con una moglie, Elfride, che si occupava di tutto ciò che riguardava la sua vita pratica. Misura circa sei metri per sette.[10] Dentro c'è una cucina, una stanza da letto, e uno studio con un tavolo posto davanti alla finestra. Fuori, il pendio scende a valle, e all'orizzonte si stendono i monti.
Lì Heidegger lavorò per cinquant'anni, tutte le volte che poteva sottrarsi ai doveri dell'università. Ci andava d'estate e nei periodi di vacanza, e talvolta d'inverno, con gli sci. Ne parlò come di un luogo in cui il pensiero ha un ritmo diverso, quello delle stagioni e del lavoro dei contadini. Non pensava alla capanna come a un rifugio romantico: la considerava la condizione del suo lavoro. Il pensiero, scrisse, appartiene al lavoro della montagna, come la fatica del contadino, e non può essere trasportato altrove.[10]
Questa scena ha però anche un'ambiguità. Il mito della capanna ha contribuito a costruire l'immagine di un filosofo radicato nella terra, lontano dalle astuzie della città, fedele a un mondo di valori contadini. Quell'immagine, come vedremo, ebbe una funzione ideologica, e un ruolo nelle sue scelte politiche. Non si può guardare la capanna come se fosse soltanto un luogo di meditazione. È un luogo dove si è pensato ciò che di più grande e di più discutibile il Novecento ha pensato sull'essere.
Alla capanna tornerà la nostra narrazione, in una scena che lascio per il momento in sospeso: la visita di un poeta, nel luglio del 1967.

Ciò che resta da dire

Siamo, dunque, ai piedi del sentiero. Abbiamo visto un ragazzo che riceve un libro troppo difficile, un figlio di sagrestano che entra e esce dai gesuiti, un professore che incanta gli studenti, un libro rimasto a metà, una svolta che trasforma la domanda, una lettera in cui l'uomo diventa pastore, una capanna sul pendio. Non abbiamo ancora capito che cosa significhi, esattamente, che l'essere ha una storia. Sarà il compito della prossima parte.
Bisognerà, per farlo, ritrovare un piccolo verbo che abbiamo già incontrato nella prima narrazione, nella terza parte, dedicata al dono: il «c'è» del bambino, lo *es gibt* tedesco, «esso dà». Là lo avevamo accennato. Ora vedremo che da quella locuzione quotidiana nasce, per Heidegger, tutta una visione della storia.

Note di riferimento

Avvertenza generale sulle traduzioni. Le traduzioni dal tedesco riportate nel testo e nelle note sono dell'autore e hanno carattere di servizio al lettore. Non intendono sostituire le traduzioni italiane delle opere di Heidegger, alle quali si rimanda per ogni uso scientifico. Le opere sono indicate con la loro data di prima pubblicazione.

[1] Martin Heidegger, *Holzwege* (1950), epigrafe: «Holz è un'antica parola per dire bosco. Nel bosco (Holz) ci sono i sentieri (Wege) che, sovente ricoperti di erbe, si interrompono improvvisamente nel fitto. Si chiamano Holzwege. Ognuno di essi procede per suo conto, ma nel medesimo bosco. L'uno sembra sovente l'altro: ma sembra soltanto. Legnaioli e guardaboschi li conoscono bene. Essi sanno che cosa significa trovarsi su un sentiero che, interrompendosi, svia (auf einem Holzweg zu sein)». Trad. it. *Sentieri interrotti*.

[2] Heidegger, sul concetto di *Lichtung*: *Essere e tempo* (1927), § 28; *Il detto di Anassimandro* e *Il fondamento del principio* in *Sentieri interrotti*; *Tempo ed essere* (1962), in *L'inizio del pensiero*; *Il fine della filosofia e il compito del pensiero* (1964).

[3] Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862). Sul dono di Gröber e sul suo influsso: Heidegger, *Il mio cammino nella fenomenologia* (*Mein Weg in die Phänomenologie*, 1963), in *Tempo ed essere*.

[4] Sulla biografia: Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (1988); Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland* (1994). Su Meßkirch, la famiglia, il noviziato gesuita (30 settembre 1909) e la tesi di abilitazione su Duns Scoto (1915), *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*; l'attribuzione dell'opera presa a oggetto, la *Grammatica speculativa*, a Tommaso di Erfurt si deve a studi successivi.

[5] Heidegger, *Der Feldweg* (scritto dopo la guerra), in *Gesamtausgabe*, vol. 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*).

[6] Hannah Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* (1969), sulla fama di Heidegger come «re nascosto» (*heimlicher König*) nel regno del pensiero.

[7] Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946, pubblicato nel 1947), sul passaggio da «Essere e tempo» a «Tempo ed essere» e sulla «svolta» (*Kehre*).

[8] Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, composto nel 1936-38, pubblicato nel 1989 (*Gesamtausgabe*, vol. 65). Trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. Sulle lezioni su Hölderlin: *Gesamtausgabe*, vol. 39 (1934-35); sulle lezioni su Nietzsche (1936-40): *Nietzsche* (1961).

[9] Heidegger, *Brief über den Humanismus*: «Die Sprache ist das Haus des Seins»; «Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins». La lettera di Jean Beaufret è del 10 novembre 1945.

[10] Sulla capanna di Todtnauberg: Heidegger, *Perché restiamo in provincia?* (1934), e le testimonianze di Safranski e di Ott. Costruita nel 1922; le dimensioni sono quelle indicate dalle biografie.

Parte seconda
Che cosa vuol dire che l'essere ha una storia

Un titolo capovolto

Il 31 gennaio 1962, nell'università di Friburgo, un professore di settantadue anni ormai ritirato dalla cattedra tiene una conferenza nell'ambito di un ciclo di incontri aperti agli studenti e alla città, il cosiddetto *Studium generale*, diretto in quegli anni da Eugen Fink, che era stato allievo e assistente di Husserl. Il titolo annunciato è *Tempo ed essere*.[1] Chi conosce la sua opera si accorge subito che è il rovescio di quello del libro che nel 1927 lo aveva reso celebre. Trentacinque anni prima l'ordine era *Essere e tempo*, e il libro partiva dall'uomo: dal suo esistere gettato nel mondo, dalla sua angoscia, dalla sua morte. Ora i due nomi si scambiano di posto, come se il cammino, dopo una lunga curva, fosse tornato al punto di partenza per percorrerlo in senso inverso.
Ricordiamo che la terza sezione di quel libro, intitolata proprio «Tempo ed essere», non fu mai pubblicata. Heidegger scrisse più tardi che il linguaggio della metafisica non bastava a dire ciò che si doveva dire. La conferenza del 1962 è, in un certo senso, il tentativo di dire quanto nel 1927 era rimasto muto. Chi ascolta si trova davanti a un oratore che, fin dalle prime parole, non cerca di rendersi accessibile. Avverte il pubblico che ciò che sta per dire non si lascerà comprendere subito, e che per comprenderlo occorrerà fermarsi e indugiare più a lungo di quanto si faccia di solito. Il testo è breve, di una ventina di pagine nelle edizioni correnti, e non si presenta come una dimostrazione. Chi vi cerca una catena di argomenti, dalle premesse alla conclusione, rimane deluso; chi lo legge come un invito a guardare in una certa direzione vi trova invece qualcosa. Il proposito dichiarato è pensare l'essere senza cercare di fondarlo su qualcosa che sia, cioè senza spiegarlo a partire dagli enti.[2]
Dentro questo testo ricorre una formula di due parole, ripetuta due volte, che costituisce il nucleo della tesi: *es gibt Sein*, *es gibt Zeit*. «Esso dà essere», «esso dà tempo». La conosciamo già. È la locuzione tedesca che, nella terza parte della prima narrazione, ci è servita per dire il «c'è» del bambino che saluta la luna. Allora ci siamo limitati a notare che in tedesco, per dire che una cosa esiste, si dice che «esso la dà». Ora dobbiamo vedere che cosa Heidegger ne ricavi: una visione dell'essere e, con essa, una visione della storia. Alla fine della seconda narrazione avevamo lasciato aperta la domanda: e se fosse l'essere stesso ad avere una storia? Siamo arrivati al punto in cui quella domanda diventa una tesi.
Per procedere occorrono quattro passi. Bisogna capire che cosa si intenda qui per «essere», perché la parola, come disse Heidegger fin dal 1927, sembra la più ovvia e invece è la più sfuggente. Bisogna ritrovare il luogo in cui la formula del «darsi» compare per la prima volta in tutta la sua forza, che è la *Lettera sull'umanismo*. Bisogna poi interrogare quel piccolo «esso» che dà. E bisogna infine comprendere perché un essere che si dà abbia, per ciò stesso, una storia.

Ciò che manca all'elenco

Il primo passo è la distinzione su cui poggia tutto il pensiero di Heidegger, e che già conosciamo con il suo nome tecnico: la differenza ontologica.[3] Si può spiegarla con un esercizio.
Entriamo in una stanza qualsiasi, per esempio un'aula, e proviamo a elencare tutto ciò che vi si trova. I banchi, le sedie, la lavagna, la finestra, il registro sulla cattedra, le persone sedute, i loro zaini, la polvere sul davanzale, il rumore del corridoio. L'elenco può essere lungo quanto si vuole, ma resta sempre un elenco di cose, cioè di ciò che i filosofi chiamano enti. Eppure, a lista finita, ci accorgiamo che manca qualcosa. Non manca un oggetto, perché ogni oggetto è già nell'elenco. Manca il fatto che tutte queste cose siano, che ciascuna sia ciò che è, che si mostri a noi come banco o come finestra, e

che noi stessi, nel leggere la lista, siamo capaci di riconoscere che cosa sia un banco. Questo «essere» non è un oggetto in più, collocato in fondo all'aula. Se lo cercassimo con lo sguardo, non lo troveremmo: lo troveremmo soltanto nelle cose, come ciò per cui esse sono quel che sono.
Heidegger direbbe che l'elenco dice l'ente, e che l'essere è ciò per cui l'ente è ente, ciò che lo fa apparire come ciò che è. Per farlo capire ricorre da una vita a un'immagine, quella della radura, di cui abbiamo parlato nella soglia: un bosco fitto, in cui a un certo punto gli alberi si diradano e lasciano entrare la luce. La radura non è un albero, e non è nemmeno la luce. È lo spazio aperto nel quale gli alberi possono mostrarsi.
A chi ha letto la quarta parte della prima narrazione può venire in mente un'immagine più domestica: la piccola luce lasciata accesa nel corridoio, che permette al bambino di riconoscere le cose della sua camera e, riconoscendole, di non averne paura. La lampada non è tra le cose che la sua luce mostra: ciò che si vede grazie ad essa è il corridoio, non la luce. Chi chiede dove sia, in quella casa, la luce di cui parliamo, sbaglia in parte domanda. Non sta in un punto del corridoio, perché è ciò per cui il corridoio è visibile. Per Heidegger l'essere sta, rispetto agli enti, in una relazione analoga.
Una conseguenza va detta subito, perché la tradizione che abbiamo seguito nella seconda narrazione l'aveva spesso dimenticata. Se l'essere non è un ente, non può essere nemmeno l'ente più grande, il più alto, il più lontano. Non è «la cosa suprema». Vedremo nella quarta parte che questa precisazione ha per Heidegger un peso enorme nella sua lettura della teologia occidentale. Per ora basta notare che il suo essere non è una cosa molto grande collocata molto in alto.

Il piano su cui ci troviamo

La formula del «darsi» non nasce, per Heidegger, nel 1962. Compare, in forma già potente, in un testo che abbiamo incontrato alla fine della prima parte: la *Lettera sull'umanismo*. Conviene tornarvi con calma, perché il passo che ci interessa è breve, quasi nascosto, e contiene in germe la tesi di questa narrazione.
Ricordiamo la situazione. Nell'ottobre del 1945 Jean-Paul Sartre aveva pronunciato a Parigi la conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo*, che in pochi mesi divenne il manifesto di una generazione. In essa, a un certo punto, egli precisa la sua posizione dicendo, nella sua lingua, che ci troviamo su un piano in cui ci sono soltanto uomini.[4] La frase è chiara e, per chi la legge oggi, anche rassicurante: non ci sono dèi né essenze prestabilite a decidere per noi, ci siamo noi, con la nostra libertà e la nostra responsabilità. Il ragazzo di vent'anni che l'ascoltava poteva sentirvi un incoraggiamento.
Heidegger legge questa frase e risponde con un rovesciamento che sta in una sola parola. Dice che si dovrebbe affermare, al contrario, che ci troviamo su un piano in cui ci sono *principalmente* l'essere.[4] Si noti che Heidegger cita la frase di Sartre in francese e in francese la rovescia, adoperando l'espressione *il y a*, «c'è», che conosciamo dai nostri richiami al «c'è» del bambino. Non nega l'importanza degli uomini. Sostiene che ciò su cui gli uomini agiscono, scelgono, inventano la propria vita, è già aperto da un'altra parte: c'è un piano più profondo, nel quale ogni decisione dell'uomo trova posto e senza il quale non potrebbe nemmeno essere presa. Quel piano non lo costruiscono gli uomini.
Fin qui la risposta sembra una divergenza di accenti. Ma subito dopo Heidegger aggiunge una precisazione di taglio quasi linguistico, che è il punto decisivo. L'espressione francese *il y a*, osserva, traduce in modo impreciso la locuzione tedesca *es gibt*, perché in questa il «esso» che dà è l'essere stesso. E il verbo «dare» nomina l'essenza dell'essere: il suo essere un donare, un accordare la propria verità. Il darsi dell'essere nell'aperto, insieme con l'aperto stesso, è l'essere.[4]
La frase è difficile e va letta lentamente. Dice, anzitutto, che quando noi affermiamo «c'è», la nostra lingua, nel suo strato più antico, afferma una cosa sola. Non attribuisce l'esistenza delle cose a un autore nascosto, e non la considera un fatto bruto e muto. La considera un dare che non ha fuori di sé

un donatore: ciò che dà e ciò che è dato coincidono nel gesto in cui l'essere si dona e, donandosi, apre lo spazio nel quale gli enti possono apparire. Questo spazio è la radura. L'essere, in breve, è il darsi stesso della radura.
La *Lettera* aggiunge due negazioni, che chiariscono il senso della frase. Heidegger scrive che l'essere non è né Dio né il fondamento del mondo, e che esso è più lontano di ogni ente e tuttavia più vicino all'uomo di qualsiasi ente.[4] La coppia lontano-vicino, che a una prima lettura sembra un gioco di parole, ha un significato concreto. È «più lontano» perché non si trova mai tra le cose, non si può mettere in un elenco, non si lascia raggiungere come si raggiunge un oggetto. È «più vicino» perché ogni cosa che incontriamo, ogni volta che la incontriamo, ci è già data nel suo essere: non c'è alcuna distanza da superare. Come la luce nel corridoio, è ciò che non guardiamo mai e che ci permette di guardare.
Una piccola annotazione, prima di proseguire. Ci sono, in questa scena, due lingue e un traduttore. La lettera è scritta in tedesco da un professore tedesco a un giovane filosofo francese, Jean Beaufret, che in Francia sarà per decenni il principale interprete di Heidegger. Il passo di cui parliamo nasce dal fatto che le due lingue dicono lo stesso «c'è» con parole diverse, e che Heidegger se ne accorge. Il caso, come spesso accade, ha una sua ironia: il testo di cui parleremo tra poco, la conferenza del 1962, fu poi stampato in omaggio proprio a Beaufret. La questione dell'essere passa, in questa vicenda, attraverso una questione di traduzione, e ciò prepara l'obiezione linguistica che incontreremo tra poco.

Il «piove» e la tavola apparecchiata

Il terzo passo riguarda quel piccolo «esso». Se l'essere «si dà», chi o che cosa è il soggetto di questo dare?
Anche in italiano si conoscono frasi di questo genere. Diciamo «piove», e il tedesco dice *es regnet*, «esso piove». Nessuno, sentendo «piove», si domanda chi sia a far piovere, e nessuno immagina un pioviere nascosto dietro le nuvole. La forma impersonale è un modo di dire che un evento avviene senza che si possa indicare un agente. Si potrebbe pensare che il «esso» di *es gibt* funzioni allo stesso modo: una convenzione grammaticale, priva di contenuto.
Heidegger non la pensa così, ma nemmeno risponde nel modo che ci aspetteremmo. Non dice che dietro l'essere ci sia una persona che dona, come nella tradizione biblica che abbiamo incontrato nella terza parte della seconda narrazione. E non dice nemmeno che l'espressione sia soltanto un artificio verbale. Dice che il «dare» va pensato, e che il «esso» deve essere determinato a partire dal darsi stesso. Nel testo del 1962 l'autore orienta la risposta verso una parola che per ora basta annunciare: *Ereignis*, che si può rendere con «evento» e anche, con una sfumatura diversa, con «appropriazione». Ci tornerà la settima parte; qui si osservi soltanto che la conferenza si chiude proprio sulla soglia di questa parola, dichiarando che chiarirla non è più il tema di quell'ora.[1]
Chi ricorda la tavola apparecchiata, con cui si chiudeva la terza parte della prima narrazione, può sentire qui una risonanza. Rientriamo a casa, la tavola è pronta, i piatti sono disposti, la luce è accesa. Non vediamo chi ha apparecchiato: tutto ci viene incontro come un dono, e il donatore resta, per quel momento, assente. Heidegger spinge l'immagine più lontano. Il suo punto è che il dono non soltanto lascia in disparte il donatore, ma ne ha bisogno. Chi ricevesse la tavola guardando soltanto a chi l'ha apparecchiata, non vedrebbe più la tavola. Per questo, afferma, l'essere si dà in modo tale che, nel darsi, si ritragga dietro ciò che dà.

L'invio, la sosta, la marea

Qui si colloca il quarto passo, che è anche il più difficile. Per capirlo occorre una parola tedesca che l'italiano rende in modo imperfetto: *Geschick*. Il termine, nell'uso comune, significa «destino» e anche

«abilità», ma Heidegger ne valorizza la radice, il verbo *schicken*, «inviare», «spedire». Ciò che ha un *Geschick* è ciò che viene mandato, come si manda una lettera. Il «destino» di cui si parla qui è dunque, in primo luogo, un invio: l'essere si dà inviandosi, e ciò che l'essere invia è il modo in cui, volta per volta, l'ente può apparire. Heidegger sottolinea anche, con un gioco tipico della sua lingua, la parentela tra questo *Geschick* e la parola *Geschichte*, «storia».[5]
Che cosa significa pensare un invio? Pensiamo a una persona che riceva per anni delle lettere senza mai vedere il mittente. Ogni lettera ha un contenuto, e il contenuto determina ciò che la persona sa, immagina, spera. Quella persona non può sapere che cosa succederebbe se le lettere si fermassero, o se ne arrivassero altre. Vede soltanto la busta aperta in quel momento. Ora supponiamo che le lettere cambino, che a un certo punto arrivi un messaggio scritto in un altro modo, con un altro tono, e che da quel momento il mondo di chi legge si trasformi, perché tutto ciò che riceve gli viene detto in un modo nuovo. È un'immagine nostra, e non di Heidegger, ma serve a fissare l'idea. Gli «invii» dell'essere sono i modi successivi in cui il mondo ci viene detto.
C'è inoltre un secondo termine, che Heidegger riprende dal greco: *epoché*. Nell'uso corrente significa «sospensione», ed è la parola che Husserl aveva scelto per indicare la messa tra parentesi del nostro giudizio ingenuo sul mondo. Heidegger vi legge, in un senso diverso, il significato di un «trattenersi», di un fermarsi: nel suo invio l'essere si trattiene, trattiene sé, e proprio per questo ciò che invia può mostrarsi.[5] Così l'«epoca», nel senso in cui d'ora in poi useremo la parola, non è un periodo cronologico come il Medioevo o il Rinascimento. È l'atto per cui l'essere, volta per volta, si ferma in un determinato modo di darsi, e lascia che l'ente appaia in quel modo. Le epoche sono tappe di un trattenersi.
Per immaginarlo conviene un'immagine marina, ancora una volta nostra. Pensiamo alla marea. Quando sale, porta sulla riva ciò che la riva potrà mostrare: conchiglie, legni, alghe, la linea dell'acqua sulla sabbia. Quando si ritira, lascia i segni del suo passaggio, e chi cammina sulla spiaggia vede soltanto quelli. Non vede il mare che li ha portati, né sa perché li ha portati in quel modo piuttosto che in un altro. Vede la riva, così com'è quel giorno. Se poi la marea risale in un'ora diversa, la riva ha un altro aspetto, e chi la guarda non si accorge che qualcosa è cambiato, perché non ha mai visto prima il mare: ha visto soltanto la riva di ogni giorno.
La tesi di Heidegger è che le epoche della storia occidentale siano come queste sponde. In ciascuna, l'essere si è dato in un modo determinato: come il sorgere delle cose per i Greci, come ciò che è creato per i medievali, come ciò che sta di fronte a un soggetto per la modernità. Ciascun modo ha determinato che cosa significasse, per gli uomini di quel tempo, che qualcosa sia, e di conseguenza che cosa significassero conoscere, agire, abitare. Gli uomini non lo scelsero. Lo trovarono già dato, come si trova la riva, e nessuno di loro vide il mare che la rendeva così.
Resta da chiedersi se queste sponde si susseguano secondo una regola. Heidegger lo esclude in una frase che è tra le più importanti della conferenza del 1962: la successione delle epoche nell'invio dell'essere non è casuale, ma non può nemmeno essere calcolata come necessaria.[1] È una precisazione preziosa, perché definisce la differenza con Hegel. Per Hegel la storia ha una logica che si lascia ricostruire, e ogni tappa nasce dalla precedente per un bisogno interno. Per Heidegger le epoche si seguono senza che si possa dire né che dovessero seguirsi così né che il loro ordine sia un puro accidente. La marea non ha un calendario che noi possiamo consultare: sappiamo soltanto che quando è venuta, ha portato quello che ha portato.

Una prova quotidiana

Un esempio di diversa natura, anch'esso del narratore, può rendere meno astratto ciò che si sta dicendo. Torniamo per un momento al campanile di Meßkirch, di cui abbiamo parlato nella prima parte. Nella vita del paese, ai tempi in cui il piccolo Martin aiutava il padre a suonare le campane, il giorno era

misurato dal suono: l'Angelus del mattino, il mezzogiorno, la sera. Il tempo, per chi viveva là, era qualcosa che si dava a una comunità, e che tutta la comunità riceveva insieme. Oggi un ragazzo riceve il proprio tempo da un telefono che vibra, ciascuno con la sua notifica, ciascuno su un'ora diversa. Non si tratta soltanto di due strumenti per misurare le ore. Cambia ciò che significa «avere tempo», «perdere tempo», «essere in ritardo». E nessuno dei due mondi si vede come uno dei possibili: ciascuno si vede come il modo in cui le cose sono.
Si dirà, con ragione, che l'esempio descrive una differenza di costumi e non di epoca dell'essere, e che Heidegger lo giudicherebbe superficiale. Serve tuttavia a illustrare l'idea di fondo. Ciò che conti come reale, come importante, come evidente, non è deciso dal singolo, e tuttavia non è eterno. È un modo di darsi delle cose, nel quale siamo già dentro quando cominciamo a pensare. Chi educa conosce questa condizione per esperienza: i ragazzi che ha davanti non hanno scelto il mondo che li ha formati, e lo abitano come si abita una lingua materna, senza accorgersi che potrebbe essere diverso.

Che cosa questa tesi non dice

Prima di passare alla verifica, giova eliminare alcuni fraintendimenti, che Heidegger stesso ha cercato di sgombrare.
La tesi non dice anzitutto che gli uomini, in epoche diverse, abbiano avuto idee diverse sull'essere. Questa sarebbe una banale storia delle opinioni, quale potrebbe scrivere qualsiasi storico della filosofia, e quale in parte è la nostra seconda narrazione. Dice qualcosa di più forte: che le idee degli uomini, anche le più originali, si muovono entro un modo di darsi dell'essere che le rende possibili, e non sono la sua origine.
La tesi non dice, inoltre, che la storia sia un progresso. Hegel, con il quale Heidegger si confronta a lungo, aveva pensato la storia come un cammino in cui lo spirito raggiunge, passo dopo passo, la coscienza di sé. Heidegger rifiuta questo schema.[6] Ogni epoca è un invio, non una tappa verso un compimento, e nessuna è migliore o peggiore dal punto di vista di una scala che le comprenda tutte. Su questo punto vi è tuttavia un'ambiguità che i critici non hanno mancato di rilevare: Heidegger parla spesso di «oblio» e di «dimenticanza», e un oblio che si aggrava sembra proprio un declino. Ne riparleremo.
La tesi non dice, infine, che dietro la storia operi un agente nascosto, una specie di Provvidenza con un altro nome. Heidegger si guarda dal dire che l'essere «voglia» qualcosa o che governi gli eventi. Ma il suo linguaggio, con le sue parole come «invio» e «destino», rende questo fraintendimento quasi inevitabile, e lo si incontrerà tra le obiezioni.

Una lettrice attenta

Siamo ora in condizione di cominciare il secondo tempo, quello in cui si mette alla prova ciò che si è esposto. Prima delle obiezioni dei critici di professione, conviene ascoltare la reazione di una lettrice reale, che conosceva l'autore da quasi quarant'anni.
Il testo della conferenza fu stampato, in omaggio a Beaufret, alcuni anni dopo, e un esemplare di quella stampa, inviato da Heidegger a Hannah Arendt nel luglio del 1968, con una dedica, si conserva oggi nella biblioteca del Bard College, nello stato di New York, dove si trova la sua raccolta di libri.[7] È un esemplare letto con cura e segnato a più riprese. Arendt ha sottolineato molti dei passi in cui Heidegger parla dell'«esso» che dà. Accanto alla frase che dichiara la successione delle epoche non casuale e non calcolabile come necessaria ha tracciato un punto interrogativo. E accanto al passo in cui l'autore si chiede dove si dia il tempo, ha annotato, con la sua scrittura rapida, che il tempo non c'è senza l'uomo. Sono segni minuscoli, ma dicono molto. Il punto interrogativo è l'obiezione di chi domanda: se la successione delle epoche non è né accidentale né necessaria, che cosa è? L'annotazione sul tempo è un

modo di ricordare a Heidegger che, in quel dare, qualcuno riceve, e che l'uomo non può essere ridotto a spettatore. Sono, in poche parole, le due domande a cui la tesi dovrà rispondere: quale tipo di spiegazione offre, e quale posto lascia all'uomo.

La verifica

Le obiezioni più importanti alla tesi sono molte, e le più forti si incontreranno via via nelle parti seguenti, quando la tesi sarà messa a confronto con i testi dei Greci, dei medievali, dei moderni. Qui conviene considerare quelle che colpiscono la formulazione stessa, prima ancora che il suo contenuto.
La prima riguarda l'argomento della lingua. Heidegger parte da un'espressione tedesca, *es gibt*, e ne trae una visione dell'essere. Ma l'italiano dice «c'è», cioè «qui è»; il francese dice *il y a*, «vi ha»; l'inglese dice *there is*, «là è»; lo spagnolo *hay*, dal verbo «avere». Soltanto in tedesco, e in poche altre lingue, il verbo «dare» è alla radice dell'espressione. Se la tesi dipendesse da una particolarità del tedesco, sarebbe una tesi su una lingua e non sull'essere. Questa è l'obiezione di fondo di chi, come Carnap nel 1932, di cui si è parlato nella settima parte della seconda narrazione, sospetta che la metafisica nasca da giochi di parole.[8] Si deve aggiungere che Heidegger stesso, in altri luoghi, ha attribuito al greco e al tedesco un privilegio filosofico che molti trovano arbitrario. Il lettore ha del resto sotto gli occhi un caso istruttivo: nella *Lettera*, come si è visto, è lo stesso Heidegger a notare che il francese *il y a* non dice quello che dice il tedesco, e a trarne, anziché un ridimensionamento della propria tesi, un argomento per la sua profondità.
La risposta dei suoi difensori è che l'argomento non è soltanto etimologico. L'idioma tedesco funziona come un indizio, non come una prova: indica nella lingua quotidiana qualcosa che l'esperienza stessa conferma, il carattere di dono dell'esistere, di cui nella prima narrazione abbiamo cercato di mostrare la fenomenologia in molti modi, non soltanto in tedesco. A chi risponde in questo modo si può replicare che, se l'esperienza basta, il tedesco non è necessario; e se il tedesco è necessario, l'esperienza da sola non basta. Il lettore giudicherà se la risposta regga.
La seconda obiezione è di natura storica. La storia che Heidegger racconta si basa su un numero limitato di autori: Anassimandro, Parmenide, Platone, Aristotele, Tommaso, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, a cui si aggiungono pochi poeti. Si può ritenere che un cambiamento nella comprensione dell'essere sia ben visibile in questi testi, ma lo storico osserverà che la vita degli uomini, i commerci, le guerre, le istituzioni, le tecniche, non vi compaiono quasi mai. Le «epoche» sono ricavate dai libri di alcuni pensatori, che vengono poi assunti come rappresentativi di intere civiltà. Inoltre i confini tra un'epoca e l'altra non sono fissati con chiarezza, e Heidegger li ha tracciati in modi non sempre uguali nei vari scritti.
La terza obiezione è di metodo, e molti l'hanno formulata in versioni diverse. Una tesi che spiega tutto, e che non indica nessun evento che potrebbe smentirla, rischia di non spiegare nulla. Se ogni mutamento del pensiero è letto come un nuovo invio dell'essere, e se ogni resistenza è letta come un suo ritrarsi, che cosa potrebbe mai mostrare che la tesi è falsa? Il punto interrogativo di Arendt, in fondo, dice questo. I difensori rispondono che essa non è un'ipotesi empirica, come quelle della fisica, ma una proposta di lettura, e che va giudicata per ciò che permette di vedere nei testi e nell'esperienza. Questa risposta è seria e merita attenzione, ma chiede di essere soddisfatta nei fatti. Nelle prossime parti vedremo se la lettura illumini davvero i testi che prende in esame, o se li forzi.
Resta, infine, la questione più grave, che preannunciamo soltanto. Se le epoche si danno come un invio, e se gli uomini si trovano sempre già dentro un modo di darsi che non hanno scelto, quale spazio resta per la loro responsabilità? Un'obiezione di questo genere è stata formulata, con accenti diversi, da Karl Löwith, che fu allievo e amico di Heidegger e che gli dedicò un saggio critico, e più tardi da Jürgen Habermas.[9] Heidegger la conosceva, e alla fine della sua vita ha lasciato alcune risposte. Le ascolteremo nell'ottava parte.

Che cosa prendiamo con noi

Raccogliamo, prima di ripartire, il filo di questa parte. Abbiamo visto che l'essere, per Heidegger, non è una cosa, nemmeno la più grande, ma ciò per cui le cose appaiono come ciò che sono. Abbiamo visto, nella *Lettera*, che l'espressione «esso dà» è il luogo in cui questa idea si condensa: l'essere non produce il mondo da fuori, ma si dà aprendo lo spazio in cui il mondo appare, e nel darsi si ritrae. Abbiamo visto che a ogni modo di darsi corrisponde un'epoca, cioè un modo in cui le cose ci appaiono, di cui non siamo gli autori, e che la loro successione, per Heidegger, non è né un caso né una necessità. E abbiamo visto quali obiezioni la tesi incontri fin dall'inizio.
C'è però un modo semplice di mettere alla prova tutto questo. Si può chiedere: la tesi illumina qualcosa che senza di essa resterebbe in ombra? Se la risposta fosse sì, avremmo un motivo per proseguire. Se fosse no, avremmo imparato qualcosa su un pensatore, e basta. Il primo luogo in cui provare è l'alba, là dove Heidegger colloca l'inizio: la Grecia di Anassimandro, di Parmenide e di Eraclito. È lì che la montagna, secondo lui, avrebbe cominciato a muoversi. Andremo a vedere se è vero.

Note di riferimento

[1] Martin Heidegger, *Zeit und Sein* (conferenza tenuta a Friburgo il 31 gennaio 1962, nello Studium generale), in *Zur Sache des Denkens* (1969). Trad. it. *Tempo ed essere*. Formule: *Es gibt Sein*, *Es gibt Zeit*. Sulla successione delle epoche nel *Geschick* dell'essere e sull'*Ereignis*, nello stesso testo.
[2] Heidegger, *Zeit und Sein*, parte introduttiva: il proposito di pensare l'essere senza fondarlo sull'ente.
[3] Sulla differenza ontologica: Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), §§ 1-4; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (corso del 1927); *Vom Wesen des Grundes* (1929); *Identität und Differenz* (1957).
[4] Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946, pubblicato nel 1947), nel passo che cita la frase di Sartre in *L'existentialisme est un humanisme* (1946) e la rovescia: «il y a principalement l'Être». Sul commento a *il y a* / *es gibt*, e sull'essere come né Dio né fondamento del mondo, più lontano e più vicino di ogni ente, nello stesso testo.
[5] Su *Geschick*, *Geschichte* e sull'*epoché* come «trattenersi» (*Ansichhalten*): Heidegger, *Zeit und Sein*; *Der Spruch des Anaximander* (1946), in *Holzwege* (1950); *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge und Aufsätze* (1954).
[6] Sul confronto con Hegel: Heidegger, *Identität und Differenz* (1957); *Hegel und die Griechen* (1958).
[7] Esemplare della stampa *Zeit und Sein: En hommage à Jean Beaufret*, con dedica del 12 luglio 1968, nella Hannah Arendt Personal Library, Bard College (descrizione della Hannah Arendt Collection, Bard College Library).
[8] Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, «Erkenntnis», 1932.
[9] Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (1953). Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), le lezioni dedicate a Heidegger.

Parte terza
L’alba e la prima trasformazione

Una concessione

Nel 1964 Heidegger, ormai settantenne, scrisse un testo intitolato *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, composto per un colloquio internazionale dedicato a Kierkegaard.[1] È un testo breve e fitto, nel quale l’autore tira le somme di un lungo cammino e indica ciò che gli sembra il compito rimasto al pensiero. Verso la metà compare una pagina insolita in uno scrittore che di rado rispondeva alle obiezioni. Heidegger vi riconosce che molti gli hanno fatto notare, e a ragione, un fatto di lingua: già in Omero l’aggettivo greco che di solito si traduce con «vero» compare accanto ai verbi del dire, e vi significa che un’affermazione è corretta e attendibile, non che una cosa esca dal nascondimento. Ne ricava una conseguenza che colpisce una delle sue tesi più note: l’affermazione che, nella storia greca, il senso della verità sia mutato dalla svelatezza alla correttezza non può essere sostenuta.[1]
Era un’ammissione costosa. Per quasi quarant’anni Heidegger aveva appoggiato a quel punto una parte importante del proprio racconto. Chi gliel’aveva contestato, con maggiore autorità, non era un avversario di scuola ma un filologo, e lo incontreremo nella seconda metà di questa parte. Per ora basta aver visto che il geologo della nostra soglia, una volta tanto, ha riconosciuto di aver letto male una roccia. Per capire quale roccia fosse, dobbiamo tornare all’alba.

La sorgente e la cisterna

La tesi che questa parte espone si può dire in poche righe. Secondo Heidegger, nei primi pensatori greci l’essere si mostrò come un sorgere: le cose si presentavano come ciò che emerge dal nascondimento ed entra nella luce, vi sosta per un tratto, poi si ritrae. Poi, con Platone e con Aristotele, avvenne una prima trasformazione: l’essere cominciò a essere pensato come ciò che sta, che rimane, che è sempre a disposizione dello sguardo, una presenza costante. Questa trasformazione non fu un errore di qualche filosofo. Fu il primo di quegli invii dell’essere di cui abbiamo parlato nella parte precedente, e apre la lunga epoca che Heidegger chiama metafisica.[2]
Per fissare l’idea possiamo valerci di un’immagine, che è nostra e non sua. Si pensi a una sorgente. L’acqua vi spunta dal terreno, scorre, si perde nel prato, e ciò che la rende sorgente è proprio questo emergere. La lingua italiana, per fortuna, conserva il legame: la «sorgente» è ciò che sorge, e il verbo «sorgere» è lo stesso che usiamo per il sole. Ora si pensi a una cisterna. L’acqua vi è raccolta, ferma, sempre disponibile, e si può contare, misurare, prelevare quando serve. La cisterna è comoda, ed è probabilmente la ragione per cui gli uomini hanno potuto costruire città. Ma chi si accontenta della cisterna finisce per credere che l’acqua sia, per natura, qualcosa di fermo, e dimentica che per esserci ha dovuto sgorgare da qualche parte. Il racconto di Heidegger muove dalla sorgente alla cisterna: dall’essere come sorgere all’essere come presenza costante.
Si noti subito che non è una storia di cattivi che succedono a buoni. La cisterna ha dato alla civiltà occidentale la scienza, il diritto, la tecnica, e Heidegger non lo nega mai. Ciò che sostiene è che, nel passaggio, qualcosa è stato lasciato nell’ombra: il fatto stesso che le cose appaiono, che si danno, che sorgono.

Il mattino nella valle

Cominciamo dalla sorgente, cioè da ciò che nella seconda narrazione abbiamo chiamato *physis*. Ricordiamo che la parola, più che «natura», significava per i Greci antichi il crescere, lo spuntare, il sorgere: l'erba che Hermes porge a Ulisse, di cui si dice com'è fatta e come cresce. Heidegger riprende questo senso e lo spinge fino in fondo. La *physis*, scrive in uno studio dedicato a un libro della *Fisica* di Aristotele, è l'emergere da se stesso di ciò che sorge, e al tempo stesso il tornare in sé di ciò che è sorto.[3]

Si può rendere l'idea con un'esperienza che chiunque abbia dormito in montagna conosce. Al mattino la valle è piena di nebbia, e non si vede nulla. Poi, a poco a poco, un crinale emerge, poi un bosco, poi la casa del pastore, e ogni cosa appare come se uscisse dal bianco per mettersi al suo posto. Chi guarda non ha l'impressione che la montagna sia stata creata in quel momento: sa che c'era, e che adesso si mostra. Quel mostrarsi è l'evento. Ed è un evento che, nello stesso tempo, ha un lato d'ombra: dove la nebbia è rimasta, non si vede, e i versanti emersi si riempiranno di nuovo di bianco a sera. L'apparire ha come suo contrario necessario il nascondersi, perché c'è qualcosa che appare soltanto se prima era nascosto.

Qui ritorna Eraclito, e il suo detto che ci è stato presentato nella seconda narrazione con due letture possibili: la natura ama nascondersi.[3] Heidegger sceglie la seconda, quella più larga. Per lui non significa che l'essere delle cose sia un segreto da svelare con fatica, ma che il sorgere stesso, per sua natura, si porta dietro il ritrarsi: ciò che emerge dall'ombra resta in rapporto con l'ombra da cui emerge, e anzi ne dipende. È la prima apparizione di un'idea che abbiamo già incontrato nella parte precedente, quando abbiamo detto che l'essere, nel darsi, si ritrae.

Ciò che non è nascosto

L'altra parola greca su cui poggia tutta questa lettura è *alétheia*, che si traduce abitualmente con «verità». Heidegger, fin da *Essere e tempo*, sostiene che la traduzione tradisce la forma stessa della parola.[2] *Alétheia* è composta da un prefisso negativo, la *a*, e da una radice che richiama il nascondersi e anche il dimenticare; la stessa radice da cui viene *Lete*, il nome del fiume dell'oblio nell'aldilà greco. «Verità», in origine, vorrebbe dire dunque non-nascostezza, ciò che è uscito dal nascondimento.

La nostra lingua, anche qui, offre un aiuto che il latino non offriva. Quando diciamo che qualcuno ha «scoperto» una cosa, diciamo che ne ha tolto la copertura, e il «velo» che si solleva per «svelare» una statua conserva la stessa struttura. Il ricercatore che scopre un nuovo pianeta non lo ha prodotto, lo ha tolto dalla cecità. Heidegger vuole che si riconosca nel pensiero greco antico un'esperienza analoga. Essere vero, per una cosa, sarebbe stato anzitutto essere svelata, essere strappata alla copertura; e il conoscere sarebbe stato, prima di essere un adeguare un'idea a un fatto, un accogliere ciò che si mostra. Si osservi che, in questa lettura, la verità non è una proprietà delle frasi ma un avvenimento delle cose. Una frase può essere corretta, certo: ma perché possa esserlo, le cose devono già essersi mostrate, e lo spazio in cui si mostrano deve già essere aperto. Siamo, ancora una volta, nella radura della soglia: l'essere come apertura, la verità come svelatezza.

L'ospite e la sua sosta

Il testo greco più antico a cui Heidegger affida la propria tesi è una frase che abbiamo già incontrato, con le sue incertezze, nella seconda narrazione: quella attribuita ad Anassimandro, secondo cui le cose tornano là da dove sono venute, perché si pagano a vicenda il fio della loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo. Heidegger le dedicò nel 1946 un saggio, *Il detto di Anassimandro*, che è una delle sue pagine più belle e più discusse.[4]

La sua lettura prende le distanze dall'immagine del tribunale. Egli intende il detto così. Ciò che è presente, cioè ciò che sorge, non è presente in modo illimitato: sosta per un tratto, tra un sorgere e un partire. Il verbo che il tedesco offre per questo è *weilen*, «trattenersi», «indugiare», da cui viene la parola *Weile*, «momento», «sosta». Per Heidegger la presenza di una cosa è una sosta tra due assenze. E l'«ingiustizia» di cui parla il frammento non sarebbe una colpa morale, ma la tendenza di ciò che sosta a irrigidirsi nella propria durata, a insistere nel proprio rimanere, a farsi cisterna. Giustizia sarebbe invece il lasciarsi congedare, il lasciare spazio a ciò che viene dopo.
Un'immagine semplice può aiutare. Si pensi a un ospite a cena. La sua presenza non è un possesso. Viene, sta a tavola un certo tempo, e se ne va, e proprio per questo la sua presenza ha un peso, ed è una presenza di qualcuno e non una presenza di cosa. Ora si immagini un ospite che non voglia più andarsene, che si installi: non soltanto la serata diventa pesante, ma ciò che era un incontro diventa un'occupazione. Anassimandro, nella lettura di Heidegger, avrebbe detto una cosa analoga a proposito di tutte le cose: sono ospiti dell'essere, e la loro disposizione a restare, a trattenere, a possedere, è il vero torto.
Ecco l'esempio perfetto di quanto sia delicato questo racconto. Il testo di Anassimandro, come sappiamo, è un frammento che ci è giunto attraverso un autore tardo, Simplicio, il quale a sua volta citava Teofrasto, allievo di Aristotele; una parte degli studiosi sospetta che le parole originali siano soltanto in parte quelle riportate. Heidegger lo sa, e lo dice. Ma poi costruisce, su poche parole di dubbia consistenza, una vera filosofia della presenza. Il lettore dovrà tenere presente che qui siamo davanti a un'interpretazione e non a una constatazione, e che l'interpretazione è, per sua stessa dichiarazione, un tentativo di ascoltare più che di ricostruire.

Appartenersi

Dopo Anassimandro viene Parmenide. Ricordiamo la formula che la seconda narrazione ci ha lasciato: il medesimo è pensare ed essere. Abbiamo detto allora che ha molte letture. Quella di Heidegger si trova in una conferenza del 1957, *Il principio di identità*, che si apre proprio con questo frammento.[5] Non va letto, sostiene, come una tesi sulla coincidenza di pensiero ed essere, come se pensare e essere fossero una cosa sola, e nemmeno, alla maniera degli idealisti moderni, come se l'essere dipendesse dal pensiero. Va letto come un'appartenenza: uomo ed essere si appartengono, nel senso che l'uno non è dato senza l'altro.
Torniamo alla musica, che abbiamo usato nella prima parte per spiegare la svolta. L'ascolto e la musica non sono la stessa cosa: la musica può suonare in una stanza vuota, e l'ascoltatore può starsene in silenzio. Ma ciò che chiamiamo ascolto accade solo quando la musica arriva a qualcuno, e ciò che chiamiamo musica, per chi la ama, accade solo nell'essere ascoltata. Si appartengono. Parmenide, nella lettura di Heidegger, avrebbe detto questo dell'uomo e dell'essere: nel loro appartenersi consiste la radura. Resta da dire che anche qui il testo è assai breve, assai discusso, e che i traduttori, come si è visto, non concordano su come renderlo.

Il tentativo di fermare l'alba

Arriviamo così al punto in cui, secondo Heidegger, la sorgente comincia a diventare cisterna: Platone. La sua lettura si basa su un testo che conosciamo, la caverna del libro settimo della *Repubblica*, e su un'interpretazione che l'autore elaborò in un corso del 1931-32, pubblicato poi come saggio nel 1942, *La dottrina platonica della verità*.[6]
Ricordiamo la storia: i prigionieri incatenati che guardano le ombre, il liberato che si volta, la salita faticosa, la luce del sole. Heidegger non contesta nulla di quanto si racconta. Fa notare però dove cade l'accento. La storia di Platone, osserva, parla anzitutto di un movimento della verità, perché mostra

come ciò che era nascosto, le cose vere, si svela a chi sale. Ma poco a poco il peso della narrazione si sposta. Ciò che conta, nella caverna, diventa il guardare giusto: l'occhio che si rivolge nella direzione corretta, verso ciò che è visibile in modo stabile, le idee, e infine verso l'idea suprema, quella del bene, che il racconto paragona al sole. La parola «idea», lo abbiamo detto, significa propriamente «aspetto», ciò che di una cosa si lascia vedere. Essere, per Platone, comincia a significare avere un aspetto fisso che lo sguardo può cogliere e ritrovare. La verità smette di essere l'avvenimento dello svelarsi e diventa la correttezza dello sguardo che si regola su quell'aspetto.
Il paragone che servirà qui è un richiamo alla seconda narrazione, e anche questo è un'immagine nostra. Ricordiamo il cavallo al galoppo del film che Zenone ci ha permesso di immaginare: il fotogramma ha il vantaggio di fermare ciò che si muove, di renderlo ripetibile, confrontabile, misurabile. L'idea platonica è un fotogramma dell'essere. Permette di conoscere con precisione, di insegnare, di riconoscere ciò che ritorna, e dunque è una conquista immensa. Ma chi guarda soltanto fotogrammi dimentica che il film scorre, e che ciò che è mostrato dal fotogramma è, anzitutto, il risultato di un movimento che non compare in nessuno di essi.
Questa è la prima trasformazione, secondo Heidegger. Non c'è alcun cattivo: Platone vedeva ciò che i suoi occhi gli mostravano. Ma da questo momento la domanda su ciò che significhi che qualcosa sia comincia a essere impostata a partire dall'aspetto, dalla forma stabile, dall'ente più costante, e non più a partire dal sorgere.

Il patrimonio

Aristotele, in questa storia, porta a compimento la trasformazione. Heidegger gli è profondamente legato, forse più che a ogni altro filosofo antico: lo ha letto per tutta la vita, e ne riconosce la profondità. Ma lo legge come colui che, pur lavorando ancora dentro l'esperienza della *physis*, ne consegna alla tradizione una versione più ferma.
Ricordiamo, dalla seconda narrazione, la parola *ousia*, la «sostanza» di Aristotele: ciò che esiste per sé, e da cui dipendono tutte le altre maniere di essere. Abbiamo notato che nel greco di ogni giorno la parola significava anche «patrimonio», i beni che uno possiede e ha a disposizione. Heidegger fa di questo un punto cruciale.[7] Dire che l'essere è *ousia* significa, nelle sue parole, pensarlo come ciò che è sempre disponibile, come ciò che sta lì davanti e di cui si può disporre: un patrimonio, appunto, un granaio, una cisterna.
Un altro termine di Aristotele, *energeia*, che abbiamo reso con «atto», viene da Heidegger ricondotto al senso di un essere all'opera, un essere compiuto nel proprio lavoro, che si tiene in ciò che ha raggiunto. Anch'esso, secondo la lettura che egli ne dà, dice la presenza piena, stabile, perfettamente a portata. L'essere è ciò che è del tutto realizzato, del tutto presente; il movimento, la potenza, il divenire sono pensati a partire da questa pienezza, come tappe verso di essa. Il dio di Aristotele, il motore immobile, puro atto, è il culmine di tale pensiero.
Heidegger riassume lo svolgimento con una formula che si ritroverà in tutta la sua opera: l'essere viene pensato come presenza costante. Da qui, secondo lui, discende ciò che seguirà. Le grandi parole dell'Occidente, sostanza, causa, forma, soggetto, oggetto, non sono altro, nei loro successivi travestimenti, che modi di dire la presenza fissa. E la domanda che nasce all'alba, che cosa significhi che qualcosa appare, si trasforma nella domanda su quale sia l'ente più saldo, quello che regge tutti gli altri.

Una dimenticanza che non è una colpa

È a questo punto che compare la parola più famosa del suo racconto: l'oblio dell'essere. Quando Heidegger dice che l'Occidente ha dimenticato l'essere, non intende che i filosofi abbiano smesso di

usare la parola «essere». Ne hanno parlato sempre, e a fondo, come abbiamo visto nella seconda narrazione. Intende che hanno smesso di domandarsi in che senso si dia ciò che si dà: hanno pensato l'essere a partire dagli enti, come l'ente più alto o più comune o più stabile, e non come l'evento dell'apparire in cui gli enti possono essere.
Il lettore si domanderà se questa dimenticanza sia una colpa, e se i filosofi, a cominciare da Platone, avrebbero dovuto fare diversamente. Heidegger risponde di no, ed è una risposta importante.[8] L'oblio non è una negligenza dell'uomo: appartiene all'invio stesso. Poiché l'essere, nel darsi, si ritrae, ciò che si vede è sempre l'ente, e l'essere stesso resta nell'ombra; l'oblio è il modo in cui il ritrarsi si manifesta. Basta pensare alla luce nel corridoio: chi se ne serve per vedere non si ricorda della lampada. Nessuno gliene fa una colpa. Ciò che chiede il pensiero, in questa storia, è che a un certo punto, riconoscendo che la lampada c'è, si abbia la pazienza di voltarsi.
Resta il problema che avevamo già annunciato: se non è una colpa, l'oblio non somiglia comunque a un declino? La narrazione di Heidegger è spesso scritta con accenti di nostalgia, e chi la legge ha l'impressione che l'alba fosse più vera del giorno. Vedremo nell'ultima parte che questa ambiguità è una delle ragioni per cui la tesi è stata tanto discussa.

La verifica: il collega di Marburgo

Siamo giunti al secondo tempo, e al luogo in cui la tesi è stata sottoposta alla prova più dura. Paul Friedländer era un filologo classico, nato a Berlino nel 1882. Dal 1920 al 1932 insegnò a Marburgo, la stessa università in cui Heidegger fu professore tra il 1923 e il 1928, e i due si frequentavano in un circolo di studio dei classici. Il suo libro su Platone, uscito alla fine degli anni Venti e ripubblicato in forma rivista dopo la guerra, è ancora oggi un punto di riferimento.[9]
Friedländer contestò a Heidegger due cose, che si possono dire in poche parole. Anzitutto la lettura di *alétheia*. Il fatto che la parola sia composta con un prefisso negativo, osservò, non basta a stabilire che per chi la usava significasse «ciò che non è nascosto»: le parole si usano nel loro significato corrente, e il significato corrente di quel termine, già in Omero, era quello di dire il vero, di dire le cose come stanno. In secondo luogo, il passaggio di Platone dalla svelatezza alla correttezza, su cui Heidegger aveva costruito la sua lettura della caverna, non si lascia dimostrare sul testo: Platone usava la parola come la usavano i suoi predecessori. Heidegger rispose per la prima volta con una breve domanda, in una conferenza del 1958, *Hegel e i Greci*, e poi, come abbiamo visto, con la pagina del 1964.[9]
Quella pagina merita di essere letta con precisione, perché Heidegger non cede su tutto. Concede due punti: che il termine non può essere reso semplicemente con «verità», e che non si può sostenere una trasformazione del senso della verità in Platone. Ma conserva ciò che per lui conta. Il fatto che Omero usi la parola per dire la correttezza non basta, scrive, a mostrare che il problema sia mal posto: significa soltanto che né i poeti né il linguaggio comune né la filosofia si sono sentiti chiamati a domandarsi come sia possibile la correttezza stessa, cioè come mai, perché qualcosa possa essere detto correttamente, debba esservi già uno spazio aperto in cui le cose si mostrano. Quello spazio è la radura. E la domanda che resta, a questo punto, diventa quasi un rovesciamento: come mai l'apertura, che i Greci hanno nominato con quella parola, è comparsa all'esperienza comune e al linguaggio solo come correttezza e attendibilità?[1]
In altre parole, la «caduta» non è più collocata in Platone, in un passaggio che i testi non confermano. È collocata più indietro: nel fatto che già i Greci, pur nominando l'apertura, non l'hanno pensata come tale. La storia dell'oblio perde la sua data precisa e, secondo chi lo difende, guadagna in profondità; secondo chi lo critica, perde in capacità di essere controllata. Che cosa potrebbe mai dimostrare che qualcosa non fu pensato? Il lettore noterà che questa è, in una nuova forma, la domanda sulla verificabilità che avevamo posto nella parte precedente.

C’è poi un’obiezione di natura filosofica, che non viene dai filologi. Il filosofo tedesco Ernst Tugendhat, in un libro del 1967, sostenne che, se la verità è soltanto svelatezza, diventa impossibile dire che cosa distingua un’affermazione vera da una falsa: la svelatezza spiega perché le cose appaiano, non perché alcune frasi siano giuste e altre sbagliate.[10] È un’obiezione che tocca il cuore della teoria, e che nemmeno la concessione del 1964 dissolve.

Altre difficoltà

Altre obiezioni, meno clamorose, meritano di essere ricordate. La prima riguarda Eraclito. La frase sulla natura che ama nascondersi ha una storia lunghissima di interpretazioni, che lo studioso francese Pierre Hadot ha ricostruito in un libro del 2004, mostrando quanto siano state diverse le letture proposte, quella di Heidegger compresa; e la lettura che questi ne dà, così feconda per il suo pensiero, non è l’unica possibile né la più comune.[11] La seconda riguarda il metodo. Heidegger non ha mai nascosto che il suo modo di leggere i testi antichi non è quello dello storico. Nel libro su Kant del 1929 scrisse, in sostanza, che ogni interpretazione, per far dire a un testo ciò che esso non dice ma che è l’oggetto del suo pensiero, deve usare una certa violenza.[12] Ci sono lettori che ammirano questa franchezza, e altri che vi vedono la confessione di un metodo che trova nei Greci ciò che vi ha messo. La terza riguarda la scelta dell’alba. Il «primo inizio» è greco, e la lingua privilegiata è il greco, con il tedesco come sua erede. Chi ha letto l’ottava parte della seconda narrazione ricorda che, nello stesso tempo in cui a Mileto e a Elea si nominava l’essere, in India, in Cina e altrove venivano nominate altre cose, e che lo stesso Heidegger, in una scena che abbiamo raccontato, si mise per qualche settimana a tradurre il *Daodejing* insieme con un giovane studioso cinese. Chi sostiene la tesi dovrà spiegare se la storia che essa racconta riguardi l’Occidente soltanto, o l’essere come tale, e in questo secondo caso come mai altre tradizioni abbiano conosciuto altre forme di oblio.
I difensori di Heidegger rispondono, in generale, in due modi. Dicono che le sue letture dei Greci non vanno giudicate come ipotesi di storia della filologia, ma come domande poste ai testi, e che le domande si giudicano per ciò che rendono visibile: da Heidegger, anche chi lo contesta ha imparato a leggere i presocratici con un’attenzione nuova alla loro estraneità. E aggiungono che le concessioni da lui stesso fatte, come quella del 1964, mostrano che la lettura non è un dogma e che l’autore la teneva aperta alla correzione. Chi lo critica ribatte che una domanda posta con tanta sicurezza a testi tanto scarni rischia di trasformarsi in una risposta, e che il lettore comune, ascoltando la voce solenne dell’interprete, non è in grado di distinguere. A noi, come sempre, spetta soltanto mettere a disposizione degli uni e degli altri i fatti.

Un nome che ritorna

Una piccola osservazione per concludere questa verifica. Il filologo che ci ha costretti a riflettere, Paul Friedländer, era di origine ebraica. Nel 1935 fu costretto dal regime nazista a lasciare l’insegnamento, nel 1938 fu detenuto in un campo di concentramento, poi riuscì a emigrare negli Stati Uniti, dove insegnò a Los Angeles; morì nel 1968, senza voler più tornare in Germania.[9] Non c’è nessuna ragione di collegare questa vicenda all’obiezione, che va giudicata sui testi. Ma la storia di un collega e amico di Marburgo, diventato esule, ci ricorda che la tesi di cui stiamo parlando è stata elaborata da un uomo che negli stessi anni si trovò dalla parte del regime. Ci arriveremo, e senza girarci intorno, nella sesta parte.

Che cosa prendiamo con noi

Riprendiamo il filo. Secondo Heidegger, all'alba dell'Occidente l'essere si mostrò come un sorgere: nella *physis*, nel crescere e nell'emergere delle cose; nell'*alétheia*, nell'uscire dal nascondimento; nel detto di Anassimandro, come sosta tra due assenze; nel frammento di Parmenide, come appartenenza reciproca di uomo ed essere. Con Platone, l'essere comincia a essere pensato come aspetto, come idea; con Aristotele, come sostanza e come atto, cioè come presenza costante e a disposizione. Questa è la prima trasformazione, e con essa comincia la metafisica. L'oblio che ne risulta non è una colpa, ma il modo in cui l'essere, ritraendosi, si dà.
Abbiamo visto anche come questa tesi sia stata messa alla prova. Ha retto dove la domanda è rimasta aperta, e ha ceduto dove pretendeva di datare una svolta precisa. Ha mostrato di poter essere corretta dal suo autore. E ha lasciato in piedi un'obiezione di fondo, quella di Tugendhat, sulla capacità di dire che cosa sia il vero e che cosa sia il falso.
Il racconto si sposta ora nei secoli. Dopo Aristotele, la presenza costante incontra un nuovo ospite: la lingua dei Romani, e poi la Rivelazione biblica, nella quale tutto ciò che c'è è, secondo la tradizione cristiana, creato. Che cosa accade all'essere quando diventa creatura? Che cosa accade, più tardi, quando diventa ciò che sta di fronte a un soggetto che lo rappresenta? Heidegger ha su questo una pagina famosa, in cui afferma che davanti al Dio dei filosofi l'uomo non può né pregare né danzare. La leggeremo nella prossima parte.

Note di riferimento

[1] Martin Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964), in *Zur Sache des Denkens* (1969). Trad. it. *La fine della filosofia e il compito del pensiero*. Sul passo concernente *alétheia*, Omero, la «trasformazione essenziale della verità» e la domanda sulla radura, nella seconda parte del testo.
[2] Su *alétheia* come svelatezza e sulla lettura dei Greci: Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), § 44; *Einführung in die Metaphysik* (corso del 1935, pubblicato nel 1953). Sulla storia dell'essere come metafisica: *Zeit und Sein* (1962).
[3] Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* (1939, pubblicato nel 1958), in *Wegmarken*; *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)* (1954), in *Vorträge und Aufsätze*. Per il detto di Eraclito sul nascondersi della natura: Diels-Kranz, fr. B 123.
[4] Heidegger, *Der Spruch des Anaximander* (1946), in *Holzwege* (1950). Il frammento di Anassimandro è conservato in Simplicio, che cita Teofrasto (Diels-Kranz, fr. B 1).
[5] Heidegger, *Der Satz der Identität* (1957), in *Identität und Differenz* (1957); *Parmenides* (corso del 1942-43). Per il frammento di Parmenide: Diels-Kranz, fr. B 3.
[6] Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (corso del 1931-32; saggio del 1942), in *Wegmarken*. Platone, *Repubblica*, VII, 514a-518d.
[7] Sul senso corrente di *ousia* come «patrimonio» e sulla lettura heideggeriana di *ousia* ed *energeia*: Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), § 6; *Einführung in die Metaphysik* (1935/1953); *Vom Wesen und Begriff der Φύσις* (1939/1958).
[8] Sull'oblio dell'essere come appartenente all'invio e non come negligenza dell'uomo: Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946/1947); *Zeit und Sein* (1962).
[9] Paul Friedländer, *Platon* (1928-1930; seconda edizione riveduta, 1954; trad. ingl. *Plato: An Introduction*, 1958). Sulla replica di Heidegger: *Hegel und die Griechen* (1958), in *Wegmarken*. Per la biografia: Rudolf Bultmann, «Paul Friedländer (1882-1968)»; Hans-Georg Gadamer, «Paul Friedländer».

[10] Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967).
[11] Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature* (2004).
[12] Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), nelle pagine conclusive.

Parte quarta
Dal creato al rappresentato

Todtnauberg, 24 febbraio 1957

Il 24 febbraio 1957, a Todtnauberg, nel paese sopra il quale sorge la capanna di cui abbiamo parlato nella prima parte, Heidegger chiuse con una conferenza un seminario invernale dedicato alla *Scienza della logica* di Hegel.[1] Il testo, rielaborato, comparve nello stesso anno insieme con un'altra conferenza in un piccolo volume intitolato *Identità e differenza*. Si intitola *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, ed è una delle pagine più dense che l'autore abbia scritto.
Verso la fine, dopo una lunga analisi, Heidegger si pone una domanda che a prima vista suona strana in bocca a un filosofo: come entra Dio nella filosofia? Perché la filosofia, che dovrebbe occuparsi dell'essere di tutto ciò che è, parla a un certo punto di Dio, e di un Dio di tipo particolare? Per rispondere, descrive il Dio a cui la filosofia moderna è giunta, quello che chiama *causa sui*, la causa di se stesso, e poi scrive una frase che molti conoscono anche senza aver letto il resto. In una traduzione nostra, vicina alla lettera: davanti a questo Dio l'uomo non può né pregare né offrire sacrifici; davanti alla *causa sui* non può né cadere in ginocchio per timore reverenziale, né suonare e danzare. E aggiunge subito, come a temperare: il pensiero senza Dio, che deve abbandonare il Dio dei filosofi, il Dio come *causa sui*, è forse più vicino al Dio divino; il che significa soltanto che è più libero per lui di quanto la logica onto-teo-logica vorrebbe ammettere.[1]
Il lettore che ha seguito la prima narrazione riconosce subito un'eco. Pascal, che avevamo incontrato nella quarta parte, aveva scritto nel 1654, su un foglietto che si fece cucire nella giacca, che il Dio che aveva trovato era quello di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti.[2] Heidegger riprende per conto suo una distinzione antica, e la porta a un grado di precisione nuovo. Non dice che la fede sia falsa, e nemmeno che Dio non ci sia. Dice qualcosa di più singolare: che il modo in cui la filosofia occidentale ha pensato Dio, come fondamento ultimo, come causa suprema, come ente più alto, rende impossibile ciò che i credenti fanno con Dio: pregare, ringraziare, danzare davanti all'arca, come fece Davide.
A noi servirà seguire il filo di questa pagina all'indietro. Per comprendere perché Heidegger arrivi a scrivere una frase simile, dobbiamo percorrere, in rapida sequenza, tre epoche: quella romana, quella cristiana medievale, quella moderna. È ciò che la progettazione di questa narrazione chiamava il passaggio dal creato al rappresentato.

La catena dei perché

Una scena familiare a chiunque abbia avuto un bambino di quattro anni aiuta a vedere dove Heidegger vuole arrivare. Il bambino chiede: perché piove? Perché le nuvole sono cariche d'acqua. Perché le nuvole sono cariche d'acqua? Perché il vapore sale e si raffredda. Perché sale? E così via. Ogni risposta apre un nuovo perché, finché l'adulto, a un certo punto, si ferma e dice qualcosa come: perché è fatto

così, o perché Dio ha voluto che fosse così. Il piccolo, che è sagace, ha capito che la catena doveva finire in un punto che non ha più bisogno di una ragione: un fondamento che si regge da sé.
Questo è, in sostanza, il meccanismo che Heidegger chiama onto-teo-logia.[1] Per lui la metafisica occidentale pone sempre due domande insieme, come se fossero una sola. La prima riguarda ciò che accomuna tutte le cose in quanto sono: che cosa significa essere, per un sasso, per un uomo, per un numero? È la domanda dell'essere in quanto essere, che si può chiamare *onto-logia*. La seconda riguarda l'ente supremo, quello che sostiene e giustifica tutti gli altri: la fonte da cui tutto dipende, il fondamento che chiude la catena. È la domanda su Dio, la *teo-logia*. La metafisica, dice Heidegger, ha sempre cercato l'essere sotto forma di fondamento, e il fondamento supremo è stato chiamato Dio, e quando il fondamento deve fondare se stesso si dice *causa sui*.
Ricordiamo ora ciò che abbiamo scoperto nella parte seconda, quando abbiamo detto che l'essere non è un ente, nemmeno il più alto. Avevamo preannunciato che questa precisazione avrebbe avuto un peso notevole nella lettura della teologia occidentale. Eccolo. Se l'essere è la radura in cui le cose appaiono, non può essere il grande ente in cima alla catena. Chi pensa Dio come fondamento supremo, come ente più alto che giustifica tutti gli altri, ha scambiato l'essere con un ente, per quanto sommo. E ha reso Dio, senza volerlo, una parte del sistema: un anello, l'ultimo, di una catena di ragioni.
Ecco perché, scrive Heidegger, davanti a quel Dio non si prega e non si danza. Pregare e danzare sono atti che si rivolgono a qualcuno che ci viene incontro, non a una necessità logica. Nessuno ha mai ballato in onore di un principio di ragion sufficiente.
Tutto questo, si badi, è la tesi di Heidegger. Quanto sia equa nei confronti dei teologi cristiani lo vedremo nella seconda metà di questa parte. Ora dobbiamo vedere come la storia dell'essere ci abbia portato fin qui.

Dalla sorgente all'acquedotto

Nella parte precedente abbiamo lasciato l'essere, con Aristotele, nella forma di una presenza costante: la cisterna. La tappa successiva, secondo Heidegger, è il passaggio dai Greci ai Romani, e consiste in una traduzione.
Quando gli antichi Romani, e poi i pensatori latini del Medioevo, vollero assimilare la filosofia greca, tradussero. Tradussero *ousia* con *substantia* e con *essentia*, *energeia* con *actus* e con *actualitas*, *hypokeímenon*, ciò che sta sotto, con *subiectum*, *physis* con *natura*, *alétheia* con *veritas*. Sembrano passaggi innocui, e per secoli furono ammirati come un'opera di civiltà. Heidegger vi vede invece una svolta. I nomi greci, nelle sue parole, portavano ancora l'eco di un'esperienza dell'essere come sorgere e come svelarsi; le parole latine ne portarono un'altra, molto più pratica, che nasceva dal mondo romano del comando, del diritto, della produzione.[3]
L'esempio più chiaro è *actus*, che viene da *agere*, «fare», «agire», «spingere avanti». Un atto è qualcosa che si fa, un risultato. *Actualitas* diventa, nel linguaggio dei pensatori, il nome dell'essere compiuto, dell'essere reale. Da lì deriva, in tedesco, *Wirklichkeit*, la «realtà», il cui verbo *wirken* significa «operare», «produrre un effetto». Anche la nostra lingua porta questa traccia: parliamo di realtà «effettiva», di ciò che è «efficace», di «fatti», che sono, alla lettera, le cose fatte. Il fatto è il *factum*, ciò che è stato prodotto. Ora l'esperienza del mondo come dono, come ciò che si dà, che il «c'è» custodiva, dice in italiano «i dati», «i dati di fatto», e l'unione delle due parole racconta, in miniatura, ciò che accadde: ciò che si dava è stato pensato come ciò che si fa. L'essere diventa effetto di una causa. La catena dei perché, di cui parlavamo, nasce qui.
Per ricordare il percorso di questa narrazione, e senza pretesa di appartenere a Heidegger, possiamo continuare l'immagine dell'acqua. All'alba c'era la sorgente. Con Platone e con Aristotele, la cisterna. Con i Romani, l'acquedotto: l'acqua viene portata dal luogo dove sgorgava fino alla città, in condotti robusti, che servono benissimo e fanno funzionare i bagni, le fontane e le fabbriche. Ma l'acqua che

arriva alla fontana di una piazza romana non porta più con sé il luogo da cui è venuta. Nella traduzione latina è accaduto qualcosa di simile: le parole sono arrivate, e hanno servito la nuova civiltà, ma la sorgente è rimasta lontana.

Il mondo come creato

La Rivelazione biblica, che abbiamo seguito nella terza parte della seconda narrazione, incontra questo mondo latino e gli dà una forma nuova, che Heidegger riconosce senza ironia. Per il pensiero cristiano medievale tutte le cose, i monti, gli animali, gli uomini, sono create: sono *entia creata*, enti creati. L'essere di ogni cosa viene dall'atto libero e amorevole di Dio, ed è, per così dire, il suo essere-voluto. Chi ha letto la quarta parte della seconda narrazione ricorda come Tommaso, Anselmo e gli altri abbiano pensato questa idea con una finezza straordinaria: l'atto di essere come dono che precede ogni essenza.
Heidegger non nega la grandezza di quel pensiero. Osserva però ciò che accade al concetto di essere quando esso viene pensato in questo modo. L'essere delle cose è, ormai, la loro condizione di creature: ciò che in esse è effetto di una causa, e la causa prima, Dio, è l'ente increato, l'ente supremo da cui tutto dipende. La sorgente di cui parlavano i Greci è, per così dire, collocata fuori dal mondo, in un artefice. Il mondo è ordinato, intelligibile, perché è stato pensato; è un libro, come dicevano i maestri medievali, scritto da Dio e leggibile dagli uomini. Il legame tra la parola «essere» e la causa diventa strettissimo.
Va detto con chiarezza che questa lettura non è pensata contro la fede. Heidegger, che era cresciuto all'ombra di un campanile e che per anni aveva studiato per diventare sacerdote, distingue con cura tra la fede e la metafisica. Può criticare la maniera in cui i pensatori hanno parlato di Dio senza dichiarare falso ciò che i credenti credono. La sua tesi è che la filosofia, volendo fare del Dio della fede il fondamento dell'essere, lo ha costretto in una forma che non gli appartiene, e che, alla lunga, ha finito per togliergli ciò che lo rende invocabile.[4]

Il mondo davanti a noi

Veniamo alla modernità, l'ultima tappa di questa parte. Nel 1938, in una conferenza tenuta a Friburgo, Heidegger propose un'espressione destinata a una lunga fortuna: *Die Zeit des Weltbildes*, «l'epoca dell'immagine del mondo».[5] Il titolo si fraintende facilmente. Egli non dice che l'età moderna abbia un'immagine del mondo diversa da quella dei medievali, come se si trattasse di due quadri appesi in sale diverse. Dice che il fatto stesso che il mondo diventi un'immagine, qualcosa che l'uomo si pone davanti, è ciò che caratterizza l'età moderna. Non una nuova visione del mondo, ma una nuova maniera di essere del mondo: ciò che è, è ciò che può essere messo davanti a un soggetto, rappresentato.
Per comprendere basta tornare alla stanza riscaldata di Descartes, che conosciamo dalla seconda narrazione. Il filosofo, rimasto solo, decide di dubitare di tutto, e trova che un'unica cosa non può essere messa in dubbio: il fatto che egli stia pensando. L'io che pensa diventa il punto fermo, il fondamento. Qui accade qualcosa di preciso nella storia delle parole. Il termine latino *subiectum* significava, come traduzione del greco, ciò che sta sotto, il sostrato di qualsiasi cosa: un sasso era un *subiectum*. Con Descartes diventa il nome dell'io: l'unico vero sostrato, il punto d'appoggio di tutto il resto è il soggetto pensante. E tutto ciò che sta di fronte a questo soggetto, che gli è gettato davanti, diventa *obiectum*, «oggetto», parola che viene da *ob-iacere*, «gettare contro». Lo stesso lessico, tra l'altro, si è rovesciato nel tempo: per Descartes e per gli scolastici, «oggettivo» indicava ciò che esiste nella mente, come contenuto di pensiero, mentre «soggettivo» indicava ciò che esiste in sé. Solo più tardi, con Kant, i due termini presero il senso che hanno oggi. Il fenomeno è noto agli storici delle parole, e conferma, nel suo piccolo, quanto la storia dell'essere sia anche una storia del linguaggio.

Che cosa significa pensare il mondo come ciò che sta di fronte a un soggetto? Significa che ciò che è, è ciò che può essere rappresentato, misurato, calcolato, previsto. La parola tedesca che Heidegger usa è *Vorstellen*, «porre davanti a sé», che è insieme «rappresentare» e «immaginare». Il mondo è il quadro che il soggetto dispone davanti a sé per conoscerlo e dominarlo, e l'uomo ne è il centro e la misura.
Torniamo, per cogliere la forza dell'idea, alla ragazza sul lungomare, nella settima parte della prima narrazione. Alza il telefono, inquadra il tramonto, sposta il dito sullo schermo, sceglie il filtro, scatta tre volte e sceglie la migliore. Questa è un'applicazione nostra, che Heidegger non poteva prevedere nel 1938, ma illustra l'idea. Il sole che tramonta, nel gesto della ragazza, è ciò che si pone davanti, ciò che si inquadra, ciò che diventa immagine da selezionare e da inviare. Non c'è nulla di colpevole: è il gesto naturale di chi vive in un'epoca in cui il mondo è, per sua stessa costituzione, ciò che si dà in rappresentazione. Heidegger direbbe soltanto che questa epoca non è cominciata con gli schermi, ma molto prima, con il soggetto che si pone al centro.

La rosa e il perché

Il racconto della modernità, per Heidegger, ha un testimone a cui egli dedicò un intero corso di lezioni tra il 1955 e il 1956, pubblicato nel 1957 con il titolo *Il principio di ragione*: Leibniz.[6]
Ricordiamo che nella seconda narrazione abbiamo incontrato Leibniz come colui che formulò la domanda più radicale: perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla? Egli ne trasse un principio che costituisce, nel suo pensiero, la chiave di tutto: nulla è senza ragione. Ogni cosa che esiste, ogni evento che accade, deve avere una ragione sufficiente per cui è così e non diversamente. È un principio che pare quasi ovvio, e che, in fondo, è lo stesso con cui il bambino interroga l'adulto: perché?
Heidegger fa un'osservazione apparentemente semplice. Questo principio, che a noi sembra naturale, ebbe bisogno di secoli per essere formulato in modo esplicito, e solo con Leibniz diventa un principio supremo, il sovrano dell'età moderna. È l'epoca in cui tutto deve rendere conto di sé: ogni cosa, per essere, deve poter dare le proprie ragioni. Le scienze, la tecnica, il diritto, l'amministrazione, hanno questo stesso spirito, e Heidegger lo mette in rapporto con la rappresentazione: ciò che può essere rappresentato, e perciò calcolato e giustificato, è ciò che è.
Nelle lezioni, a questo punto, compare un contrappunto inatteso. Heidegger cita un distico di un poeta mistico del Seicento, Angelus Silesius, nome d'arte di Johannes Scheffler, un medico della Slesia convertito al cattolicesimo e poi sacerdote, contemporaneo di Leibniz.[6] Il distico fa parte di una raccolta di versi spirituali, il *Pellegrino cherubico*. Nella traduzione nostra suona così:
La rosa è senza perché; fiorisce perché fiorisce.
Non si cura di sé, non chiede se la si vede.
L'osservazione di Heidegger, che qui riassumiamo, è che il distico dice una cosa che il principio di ragione non può pensare. La rosa fiorisce, e nel suo fiorire non c'è un fine da raggiungere né una causa da esibire: il suo fiorire è il proprio fondamento. Eppure il verso dice anche «perché fiorisce»: un «perché» che non è una ragione esterna ma il fiorire stesso. L'essere, suggerisce Heidegger, è così: non ha un perché al di fuori di sé, e proprio per questo è l'abisso e il gioco. Se la rosa si ponesse la domanda della ragione, smetterebbe di fiorire. Chi ha visto un bambino giocare conosce la cosa. Il gioco serio dei bambini non ha un perché, e nel momento in cui un adulto chiede «a che serve?», il gioco si incrina. È la stessa immagine di Eraclito, che abbiamo incontrato nella seconda narrazione: il tempo è un fanciullo che gioca. Heidegger, nelle ultime pagine delle lezioni, rimanda al frammento del bambino che gioca come a un'immagine dell'essere: il gioco è senza perché.[6]
C'è un'ironia storica che rende il confronto ancora più interessante. Leibniz conosceva i versi di Silesius, o almeno l'ambiente mistico da cui venivano, e in una lettera del 1695 osservava che certi passi di quel poeta erano di una audacia singolare, pieni di metafore difficili e quasi inclini all'ateismo. Heidegger riporta questa frase nelle sue lezioni: i due contemporanei, il razionalista che esige le ragioni

e il mistico che dice la rosa senza perché, si sono guardati a distanza, e il filosofo del Novecento li fa dialogare.[6]

La verifica: i teologi

Siamo giunti al secondo tempo. La tesi di Heidegger sulla storia dell'essere come progressivo irrigidirsi in onto-teo-logia ha trovato, tra i suoi critici, le obiezioni più decise proprio tra i teologi e gli storici della teologia, e conviene ascoltarli con attenzione, perché sono i lettori che più hanno da perdere o da guadagnare.

La prima obiezione riguarda la sua descrizione del Dio dei filosofi. Heidegger parla della *causa sui* come se fosse il vertice della tradizione. Ma la maggior parte dei pensatori cristiani, a cominciare da Tommaso, non pensa Dio come causa di se stesso. Tommaso, nella seconda delle sue celebri cinque vie, afferma anzi che non si trova, né è possibile, che qualcosa sia causa efficiente di se stesso.[7] Dio, in lui, non è un'eccezione alla catena delle cause, un ente che si fonda da sé, ma colui il cui essere è ciò che egli è: non un fondamento, ma l'atto stesso di essere. La *causa sui* è un concetto che nasce nel Seicento, con Descartes e Spinoza. Applicarlo all'intera tradizione, dicono i critici, significa leggere Tommaso con occhi moderni.

Su questa linea si sono mossi in molti. Étienne Gilson, grande storico del pensiero medievale, ha sostenuto per tutta la vita che Tommaso aveva pensato l'essere come atto, e che non lo aveva mai dimenticato.[7] Un filosofo gesuita tedesco, Johannes Baptist Lotz, che fu in dialogo personale con Heidegger, dedicò un libro a mostrare quanto la visione tomista dell'*esse* sia diversa dall'«essere» che Heidegger imputa alla metafisica.[7] La discussione tra tomisti e heideggeriani è proseguita per decenni, e non è giunta a una conclusione condivisa.

La seconda obiezione viene da chi ha accolto la critica di Heidegger per correggerla dall'interno. Il filosofo francese Jean-Luc Marion, che abbiamo ricordato nella prima narrazione per la sua riflessione sulla donazione, ha pubblicato nel 1982 un libro dal titolo provocatorio, *Dio senza l'essere*, nel quale concede a Heidegger che pensare Dio come ente supremo sia un'idolatria concettuale, e propone di pensarlo a partire dal dono e dall'amore piuttosto che dall'essere.[8] È una lettura generosa, che trasforma la critica in una purificazione. Ma lascia intatto il punto di partenza: se per Heidegger il linguaggio dell'essere è già inadeguato a dire Dio, che ne è della grande tradizione che quell'essere ha scelto per dirlo?

C'è poi un'obiezione di storia delle idee. La lettura heideggeriana della traduzione latina, con le sue derivazioni da *agere* e da *actus*, è tra le parti meno condivise dai filologi. I latinisti osservano che il lessico filosofico di Roma si formò lentamente, in gran parte con Cicerone e Seneca, e che ciascuna parola ebbe una vita complessa; e che molte distinzioni attribuite alla svolta romana erano già presenti nei Greci stessi, a cominciare dal significato di *energeia*. Il lettore avrà notato che la parte romana di questa storia è raccontata con meno testi e con più forza di quella greca: il che non la rende falsa, ma più difficile da controllare.

Quanto alla modernità, un'obiezione notevole viene da Hans Blumenberg, che nel 1966 pubblicò *La legittimità dell'età moderna*.[9] Blumenberg sostiene che l'età moderna non sia il semplice esito di una catena di dimenticanze, ma una risposta nuova, legittima, a problemi che il tardo Medioevo, con il suo Dio che tutto può e nulla ci lascia conoscere, aveva reso insostenibili: la volontà di conoscere e di affermarsi dell'uomo ha ragioni proprie, che non si lasciano ridurre a un destino dell'essere. È una lettura che discute la tesi di Heidegger senza nominarla, e ne mostra il punto fragile: l'idea che le epoche si susseguano per un invio, trascurando le motivazioni storiche concrete di chi le ha vissute.

Resta, infine, l'obiezione che riguarda la rosa. Il distico di Silesius, nella raccolta da cui è tratto, appartiene a un contesto di mistica cristiana, nel quale la rosa è immagine dell'anima in Dio. Chi lo legge nella sua cornice originaria trova che la rosa è «senza perché» perché è in Dio, non perché

l’essere sia privo di fondamento. Heidegger, ricollocando il verso nella sua riflessione sull’abisso e sul gioco, lo toglie in parte dal proprio terreno. Ciò non toglie bellezza alla sua lettura, ma mostra, ancora una volta, che il lettore farà bene a distinguere tra il testo e ciò che l’interprete ne fa.
I difensori di Heidegger rispondono in modo ordinato. Dicono che l’onto-teo-logia non è una tesi sulla dottrina di un autore, ma sulla struttura che la domanda metafisica assume, indipendentemente dalle intenzioni di chi la formula: anche chi non parla di *causa sui* può cercare, nell’essere, un fondamento supremo. E ricordano che lo stesso Heidegger, nel pensiero tardo, apre uno spazio per un modo diverso di parlare di Dio, più vicino alla preghiera che alla spiegazione: ne riparleremo nella settima parte. Chi lo critica ribatte che una struttura tanto generale rischia di includere tutto e dunque di non distinguere più nulla.
C’è una prova che ciascuno può fare per conto proprio, e che il testo del 1957 suggerisce quasi per gioco. Si tratta di chiedersi che cosa, nella tradizione cristiana viva, somigli alla preghiera e alla danza: i salmi, la liturgia, il canto, la festa. Chi ha frequentato un oratorio sa che il cortile e la cappella non sono due mondi separati, e che si prega bene dove si può anche ballare. Quanto di questa vitalità appartenga al Dio dei teologi di scuola, e quanto al Dio di Abramo, è una questione che Heidegger ha avuto il merito di porre con tanta nettezza.

Che cosa prendiamo con noi

Raccogliamo il percorso. Secondo Heidegger, dopo la prima trasformazione greca, la presenza costante, l’essere ha continuato a darsi, e a ritrarsi, in altre forme. Con i Romani, per via della traduzione, è diventato effetto e atto, ciò che si produce. Con il Cristianesimo medievale è diventato ciò che è creato, e Dio, il Creatore, è stato pensato come l’ente supremo, fondamento della catena. Con l’età moderna è diventato ciò che sta di fronte a un soggetto, ciò che si rappresenta. In ciascuna di queste tappe, l’essere si è dato in un modo preciso, e in ciascuna si è ritratto. Il risultato è la figura della metafisica come onto-teo-logia, la quale pretende un fondamento a ogni cosa e finisce per rendere impossibile il pregare e il danzare.
Abbiamo visto anche come questa lettura sia stata contestata. I teologi hanno obiettato che la *causa sui* non è il Dio di Tommaso; alcuni, come Marion, l’hanno accolta per trasformarla; i filologi hanno osservato che la parte romana è la meno documentata; Blumenberg ha difeso la legittimità dell’età moderna; e il distico di Silesius mostra quanto una citazione bellissima possa reggere interpretazioni diverse.
Il racconto è ormai giunto alle soglie del nostro tempo. Resta da vedere che cosa accade quando la rappresentazione, spinta alle sue conseguenze, si trasforma in qualcosa di più radicale. Nella parte successiva incontreremo Nietzsche, che Heidegger considera l’ultimo metafisico, e poi un fiume: il Reno, che un poeta cantò come un dio e che una centrale idroelettrica ridusse a fornitore di energia. Vedremo che cosa Heidegger chiama dispositivo, e perché lo considera, insieme, il pericolo più grande e il luogo in cui cresce anche ciò che salva.

Note di riferimento

[1] Martin Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (conferenza tenuta a Todtnauberg il 24 febbraio 1957, a conclusione di un seminario su Hegel, *Wissenschaft der Logik*), in *Identität und Differenz* (1957), Gesamtausgabe, vol. 11. Trad. it. *Identità e differenza*. Sul passo: «Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern... noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen»; sul «gott-lose Denken» e il «göttliche Gott»; sulla domanda «Wie kommt der Gott in die Philosophie?». Sull’onto-teo-logia come costituzione della metafisica: nello stesso testo.

[2] Blaise Pascal, *Mémorial* (23 novembre 1654): «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants».
[3] Sulla traduzione dei Greci in latino: Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-36), in *Holzwege*; *Einführung in die Metaphysik* (1935, pubblicato nel 1953); *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942).
[4] Sul rapporto tra filosofia e teologia: Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (conferenza del 1927, pubblicata nel 1970); *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957).
[5] Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (conferenza del 1938), in *Holzwege* (1950). Trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*.
[6] Heidegger, *Der Satz vom Grund* (lezioni del 1955-56, pubblicate nel 1957). Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* (1657; ed. ampliata 1674), I, 289: «Die Ros' ist ohn Warum; sie blühet, weil sie blühet, / Sie acht' nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet». Sulla lettera di Leibniz a Paccius del 28 gennaio 1695 citata da Heidegger e sul frammento eracliteo del fanciullo che gioca (Diels-Kranz, fr. B 52): nello stesso corso.
[7] Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3 (seconda via). Étienne Gilson, *L'être et l'essence* (1948). Johannes Baptist Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin* (1975).
[8] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (1982).
[9] Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966).

Parte quinta
Il dispositivo e il pericolo

Una sala a Monaco

Il 18 novembre 1953, a Monaco di Baviera, Heidegger tenne una conferenza all'Accademia bavarese di belle arti, nell'ambito di un ciclo dal titolo *Le arti nell'età della tecnica*.[1] Il titolo del ciclo già dice qualcosa: si chiedeva a pittori, architetti, musicisti, scrittori e pensatori che cosa ne fosse dell'arte in un tempo dominato dalle macchine. Il filosofo scelse di non rispondere a quella domanda direttamente. Parlò della tecnica, e cominciò con un'osservazione quasi ingenua: che si chiede che cosa sia la tecnica, e che tutti conoscono due risposte. La prima dice che la tecnica è un mezzo per raggiungere fini, la seconda che è un'attività dell'uomo. Entrambe sono esatte, aggiunse, e proprio per questo non bastano. Nelle pagine seguenti Heidegger sostiene che l'essenza della tecnica non è, a sua volta, qualcosa di tecnico. Intende dire che non si trova negli apparecchi, nei motori, nelle reti, ma nel modo in cui il mondo ci si mostra quando lo guardiamo con gli occhi di chi sa costruire apparecchi, motori e reti. E dichiara un proposito che merita di essere ricordato: interrogare la tecnica per preparare un rapporto libero con essa, né di rifiuto né di sottomissione.[1]
Chi ha seguito la quarta parte riconosce il filo. Il mondo come rappresentazione, che abbiamo visto prendere forma con Descartes e con Leibniz, è un mondo in cui tutto deve poter essere posto davanti a un soggetto e giustificato. In questa parte vedremo che cosa accade quando quella rappresentazione si fa produzione. È il punto in cui, nella storia raccontata da Heidegger, l'essere si ritrae nel modo più completo, e dove il pericolo diventa, secondo la sua espressione, il pericolo supremo. Ma per capirlo bisogna passare da Nietzsche.

L’ultimo metafisico

Heidegger dedicò a Nietzsche, tra il 1936 e il 1940, una lunga serie di corsi all’università di Friburgo, che raccolse poi in due volumi, pubblicati nel 1961.[3] Vi sostiene una tesi che ai primi lettori parve scandalosa: Nietzsche, il filosofo che aveva proclamato la fine della metafisica, il distruttore degli idoli, sarebbe invece l’ultimo metafisico dell’Occidente. Non colui che esce dalla storia dell’essere, ma colui che la porta a compimento.

Per capire il paradosso bisogna ricordare la scena più celebre di Nietzsche, quella dell’uomo folle che in pieno giorno, in una piazza, accende una lanterna e grida che Dio è morto e che noi lo abbiamo ucciso.[3] Heidegger legge questa pagina in un saggio del 1943, e osserva che per Nietzsche «Dio» non è soltanto il Dio dei credenti: è il nome dell’intero ordine soprasensibile che la metafisica, da Platone in poi, ha posto al di sopra del mondo, le idee, il bene, il fondamento, i valori supremi. La «morte di Dio» è la perdita di forza di quell’ordine, e il nichilismo è la conseguenza: i valori più alti perdono valore, e non c’è più nulla che orienti.

Ricordiamo la scala che abbiamo percorso nelle parti precedenti, perché Heidegger vi colloca Nietzsche come il suo ultimo gradino. Con Platone l’essere era l’idea. Con i Romani e con i medievali era l’atto e il creato. Con Descartes e Leibniz era ciò che sta di fronte a un soggetto e deve rendere ragione di sé. Con Nietzsche, dice Heidegger, il soggetto scopre di essere volontà, e l’essere si rivela come ciò che da sempre era diventato: volontà di potenza. Che cosa significa? Nel linguaggio di Nietzsche, e prima ancora nel modo in cui Heidegger lo legge, non è anzitutto il desiderio di dominare gli altri. È il carattere di tutto ciò che è: ogni vivente, ogni forza, vuole crescere, accrescere se stesso, superarsi. Essere significa accrescimento di potenza.[3]

Un’immagine, che è nostra, può aiutare a vedere il passaggio. In un mercato, ogni cosa ha un prezzo, e il prezzo dice quanto vale, cioè quanto serve a qualcuno che la voglia. Chi ha imparato a guardare il mondo come un grande mercato ha dimenticato che le cose, prima di valere, sono. Nietzsche, per Heidegger, ha pensato l’essere nei termini del valore: è reale ciò che vale per la volontà, ciò che le permette di crescere. Ha creduto di rovesciare Platone, mettendo al posto dell’idea la vita, ma, osserva Heidegger, ha lasciato intatto il gesto fondamentale: ha detto che cosa è l’ente nel suo insieme, a partire da un principio, e ha dimenticato di domandarsi da dove, quel principio, si dia.[3]

Da qui discende il legame con la tecnica. Se tutto ciò che è, è volontà di potenza, il mondo diventa il campo in cui questa volontà si esercita, e la tecnica, nel senso moderno, ne è l’esecuzione. L’uomo che rappresenta il mondo come oggetto, e che si capisce come volontà di accrescimento, finisce per vedere in ogni cosa una risorsa. A questo punto della storia compare il nome che Heidegger ha dato a tale condizione.

Il Reno e la centrale

Per mostrarla, nella conferenza di Monaco, Heidegger ricorre a un esempio che è divenuto famoso. Pensiamo, dice, a una centrale idroelettrica sul Reno. Confrontiamola con l’antico ponte di legno, che per secoli ha unito una riva all’altra. Il ponte è stato costruito sul fiume, e il fiume continua a essere il fiume: vi passa sotto, lo lambisce, lo sostiene o lo minaccia con le sue piene. La centrale, invece, non è costruita sul Reno. È il Reno ad essere costruito dentro la centrale. Il fiume è ciò che è ora, nota Heidegger, a partire dall’essenza della centrale: un fornitore di pressione d’acqua che fa girare le turbine, le quali fanno girare le macchine, le quali producono la corrente.[1]

E subito egli precisa un punto decisivo. Si potrebbe obiettare che il Reno resta, comunque, il fiume della sua regione. Ma in quale modo, domanda. Come un oggetto che l’industria delle vacanze ha messo a disposizione di gruppi di turisti, che vengono a guardarlo perché un’agenzia di viaggi li ha mandati lì. Così il fiume, che ha una storia, ha un posto nella poesia e nel paesaggio, appare ormai

come qualcosa che si può ordinare: richiedere per produrre energia, richiedere come panorama da visitare.[1]
C'è nel confronto una finezza che vale la pena notare. Il Reno è anche il fiume di un grande poeta, Hölderlin, che gli dedicò un inno e lo cantò come un semidio, nato dal ghiaccio e dalle rupi, un fiume che ha una sorte e una parola. Heidegger, che nel 1934-35 aveva dedicato un corso universitario a quell'inno, lo ricorda per contrasto.[8] Lo stesso fiume è, in un caso, ciò che dà alla terra un volto e un canto; nell'altro, ciò che si ordina e si impiega. Non si tratta di due opinioni sullo stesso oggetto, dice Heidegger, ma di due modi in cui il fiume può darsi.
Il nome che egli dà all'ultimo modo, a ciò che il fiume diventa nella centrale, è *Bestand*, una parola che si traduce con «fondo», «scorta», «riserva disponibile». È ciò che sta lì in attesa di essere impiegato, che non ha più consistenza in sé ma soltanto in vista dell'uso. Un lettore italiano può pensare al serbatoio, al magazzino, alla riserva di carburante. Ricordiamo ora un passo della seconda narrazione, quando abbiamo notato che la parola greca *ousia*, nel linguaggio di ogni giorno, indicava anche ciò che uno possiede, il suo patrimonio, ciò che si ha a disposizione, e che «alcuni filosofi del Novecento sospetteranno che in questo scivolamento ci sia un segno». Ecco il sospetto che prende il suo volto: ciò che era presenza costante, e poi cisterna, diventa nel tempo della tecnica serbatoio universale. Tutto ciò che è, è a disposizione.

Il dispositivo

Heidegger chiama *Gestell* la maniera in cui questa disposizione di ogni cosa si organizza. La parola, a prima vista, è banale: in tedesco comune significa «scaffale», «telaio», «struttura» su cui si poggia qualcosa. Heidegger la scrive con un trattino, *Ge-stell*, per farne sentire la composizione. La radice è il verbo *stellen*, «porre», «mettere», che ritorna in molte parole che abbiamo incontrato. *Vorstellen*, «porre davanti», cioè rappresentare, che abbiamo visto con Descartes. *Herstellen*, «produrre». *Bestellen*, «ordinare», nel senso del commerciante che ordina merce e nel senso più antico del contadino che «lavora» il campo. *Nachstellen*, «dare la caccia». Il *Ge-stell* è il raccogliersi di tutti questi modi di porre e disporre in un unico modo di essere del mondo: ciò che è, è ciò che può essere messo, ordinato, prodotto, riservato.[1] La traduzione italiana più comune è «dispositivo», talvolta «im-posizione»: la scelta, come sempre, tradisce qualcosa.
Un'altra parola chiave è «sfida». Nell'epoca moderna, scrive Heidegger, il modo in cui il mondo si mostra non è un *produrre* nel senso antico, un lasciar venire alla luce, ma un *provocare*, un chiedere alla natura qualcosa che essa deve consegnare: che gli venga ceduta l'energia, che si lasci immagazzinare, distribuire, commutare. La miniera diventa un giacimento, il suolo un territorio sfruttabile, l'aria una fonte d'azoto.
A questo punto va ricordato, perché è il filo che unisce questa parte alla terza, che per Heidegger la parola greca *techne*, da cui deriva «tecnica», non era in origine un fare di tipo meccanico. Era un modo del disvelamento: il vasaio, il fabbro, lo scultore non violano la materia, ma la lasciano venire alla forma che ha in sé. Un calice d'argento, dice Heidegger a Monaco, deve la propria esistenza all'argento da cui è fatto, alla forma che ha, alla funzione per cui è fatto e all'artigiano che lo fa; sono, nella vecchia dottrina delle cause, la materia, la forma, il fine e l'agente. Ma tutti e quattro, osserva, concorrono a lasciar venire alla luce qualcosa. La tecnica antica è un portare-in-avanti, una *poiesis*, e si accorda con la *physis*. La tecnica moderna lavora diversamente: non lascia venire, estrae.[1]
Si badi alla finezza del discorso. Heidegger non sostiene che i moderni siano più violenti degli antichi, né che la tecnica sia in sé cattiva. Nega, anzi, che la tecnica si possa giudicare con la scala dei buoni e dei cattivi usi, perché quella scala resta dentro la concezione strumentale. Dice che il *Gestell* è un invio dell'essere, una delle forme di quell'invio di cui abbiamo parlato nella seconda parte, la forma più recente. Non lo hanno inventato gli uomini: sono gli uomini ad esservi chiamati.

Il pericolo supremo

Dove sta, dunque, il pericolo? Non nei motori e nemmeno nella bomba atomica, che pure è al centro delle preoccupazioni del 1953. Questi sono, scrive Heidegger, sintomi. Il pericolo vero è che l'uomo stesso, interpellato dal *Gestell* ad ordinare il mondo come riserva, diventi a sua volta riserva. Che si pensi come risorsa, come materiale umano da impiegare, ottimizzare, mettere al posto giusto. E, ancora più a fondo, che il *Gestell* occupi tutto lo spazio del possibile, così che non si dia più alcun altro modo in cui il mondo possa mostrarsi.[1]
Per fissare l'idea, un'immagine nostra. Pensiamo alla radura della soglia. Finché gli alberi si diradano e la luce vi entra, le cose possono apparire in molti modi: il fiume come dio e come strada, come minaccia e come ristoro. Il pericolo è che la radura si riduca a un solo tipo di luce: quella dei riflettori, che illuminano tutto allo stesso modo e senza ombra. Un mondo senza ombre, in cui tutto è disponibile e nulla si ritrae, sarebbe un mondo in cui l'essere, ritraendosi del tutto, non lascerebbe più nemmeno la traccia del suo ritrarsi. È la forma estrema dell'oblio di cui abbiamo parlato nella terza parte: si dimentica non solo l'essere, ma di aver dimenticato.
Nella stessa conferenza, Heidegger osserva con una punta d'ironia che proprio l'uomo così minacciato si erge a «signore della terra». Più il mondo si riduce a materiale, più l'uomo si crede padrone; ma la sua padronanza è quella di chi, comandato dal modo di vedere che ha adottato, comanda a sua volta. È una libertà che somiglia alla servitù.[1]
Il lettore di oggi trova qui qualcosa di familiare. Nella settima parte della prima narrazione abbiamo incontrato, con Hartmut Rosa, l'idea che l'esperienza più preziosa, la risonanza, nasce soltanto là dove qualcosa resta in parte indisponibile: un incontro che sorprende, un paesaggio che non si lascia ottenere con un tocco. L'epoca della disponibilità totale, in cui ogni cosa può essere ottenuta in pochi secondi, è, nel linguaggio del sociologo, l'epoca che Heidegger chiama dell'ordinabilità universale. Si tratta di due vocabolari, uno sociologico e uno ontologico, che non coincidono ma che descrivono, per molti versi, la stessa ferita: un mondo in cui nulla si dà più come dono, perché tutto si ha già come scorta.[7]
Torniamo, per un istante, alla tavola apparecchiata, che ci ha accompagnati dalla prima narrazione. La tavola ci veniva incontro come un dono, e il donatore restava assente. Nel mondo del *Gestell*, la tavola sarebbe un prodotto della filiera alimentare, ordinato, trasportato, preparato e consegnato a un orario; e ciò che è perduto, non è la tavola, ma l'eventualità di riceverla.

Dove cresce il salvifico

Fin qui il quadro sembra cupo. Ma Heidegger, alla fine della conferenza di Monaco, introduce due versi di Hölderlin, tratti dall'inno *Patmos*, che ripete in molti altri scritti, e che nella nostra traduzione dicono: «Ma dove è il pericolo, cresce / anche ciò che salva».[5]
Il significato che Heidegger dà ai versi è sorprendente e merita di essere esposto con cura. Egli non intende che dopo il pericolo verrà la salvezza, come dopo la notte l'alba, né che da qualche parte, fuori dalla tecnica, vi sia un rimedio che gli uomini possono scegliere. Intende che ciò che salva cresce nello stesso luogo in cui cresce il pericolo: nell'essenza stessa del *Gestell*. Questa essenza, che consiste nel disporre di tutto, è anche, nella sua radice, un modo in cui l'essere si dà. Il *Gestell* è un invio, e come ogni invio, nel suo darsi richiede un uomo che lo accolga. Se l'uomo si accorge di essere il destinatario di un invio, e non il padrone di un mondo, può cominciare a ricevere diversamente. È ciò che l'autore chiama, in altri testi, la svolta, e a cui dedicheremo la settima parte.
Per questo, nelle ultime righe della conferenza, Heidegger si volge all'arte. La parola greca *techne*, ricorda, indicava anche le arti belle: l'arte è un modo del disvelamento che non estrae ma lascia apparire. Forse, suggerisce, in un tempo in cui il pericolo è così radicale, l'arte è chiamata a una nuova

serietà. Non la affida a un programma: si limita a chiedersi se l'arte non sia il luogo in cui la domanda può essere custodita. E conclude con una frase che molti lettori hanno ricordato: il domandare è la pietà del pensiero.[1]

La verifica: che cosa regge

Siamo di nuovo al secondo tempo. Le obiezioni a questa parte sono numerose, perché la tesi sulla tecnica è la più letta e la più discussa di tutto il pensiero tardo di Heidegger. Ne considereremo quattro.
La prima riguarda Nietzsche, e viene dai filologi. Il Nietzsche che Heidegger discute nei suoi corsi si basa in larga misura su un libro, *La volontà di potenza*, che per decenni fu considerato l'opera sistematica di Nietzsche. I due studiosi italiani Giorgio Colli e Mazzino Montinari, che alla fine degli anni Sessanta pubblicarono la prima edizione critica completa, dimostrarono che quel libro non è un'opera di Nietzsche: è una compilazione di appunti postumi, messa insieme dopo la sua morte dalla sorella e da un amico, secondo un ordine che il filosofo non aveva scelto e che aveva anzi abbandonato.[4] Montinari ne trasse, in uno dei suoi ultimi libri, un titolo senza mezzi termini: *La volontà di potenza non esiste*.[4] Heidegger, va detto, era consapevole che quegli appunti erano postumi, e sosteneva che in essi stava il pensiero più proprio di Nietzsche, quello che l'autore non era riuscito a pubblicare. Ma la sua lettura, costruita attorno a una nozione che il filosofo usò in modo sparso e spesso diverso, pare a molti più un'interpretazione di Heidegger che una ricostruzione di Nietzsche. Lo studioso tedesco Wolfgang Müller-Lauter, che di Nietzsche fu un grande conoscitore, dedicò a questa lettura un libro critico.[4] I difensori rispondono che Heidegger non intendeva scrivere un commento storico, ma dialogare con un pensatore per vedere ciò che nella sua opera rimane impensato; e che quel dialogo ha reso a Nietzsche, qualunque cosa si pensi dei suoi risultati, un'attenzione filosofica di prim'ordine.
La seconda obiezione riguarda la tecnica, e consiste nel domandare se esista una cosa sola chiamata tecnica. Heidegger parla di «la tecnica» come di una realtà unica, che ha un'essenza, il *Gestell*. Ma una centrale idroelettrica e un violino, una turbina e un pacemaker, un telaio e un algoritmo, sono dispositivi molto diversi, e la loro storia, i loro scopi, i loro modi di inserirsi nella vita degli uomini, lo sono altrettanto. Il filosofo americano Andrew Feenberg sostiene, ad esempio, che le tecniche non hanno un'essenza unica e immutabile: sono costruzioni sociali, aperte a scelte, e possono essere orientate in modi diversi da chi le progetta e le usa.[6] I difensori di Heidegger replicano che egli non parla di apparecchi ma di un modo di rivelare, e che questo modo può dominare anche senza macchine, come quando un'amministrazione tratta le persone come pratiche. A ciò i critici rispondono che, in questo caso, la tesi diventa troppo larga, e si fatica a vedere che cosa potrebbe fare eccezione.
La terza obiezione riguarda la nostalgia. Il ponte di legno, il vecchio contadino, il mulino a vento: a Monaco, come in molte pagine, Heidegger rimpiange un mondo preindustriale che non è mai stato soltanto idillico. Gli storici notano che le campagne di prima delle macchine conoscevano la fame, le malattie, le fatiche che la tecnica, con tutte le sue ombre, ha alleviato. Heidegger non lo nega, e nella conferenza precisa che non si tratta di rifiutare la tecnica. Ma la sproporzione del tono resta, e il lettore la avverte. Il suo allievo Hans Jonas, che avrebbe poi scritto *Il principio responsabilità*, e un altro suo allievo, Günther Anders, autore de *L'uomo è antiquato*, condivisero molte delle sue inquietudini, ma le trasformarono in un impegno etico concreto, di cui nel loro maestro, dicevano, non c'era traccia.[6] Su Jonas torneremo nell'ottava parte.
La quarta obiezione ripete, in forma nuova, quella che avevamo annunciato nella seconda parte: che cosa può fare l'uomo di fronte a un invio? La risposta di Heidegger, che l'unica via consiste nel prepararsi ad accogliere un'altra epoca, è per molti insufficiente. Se la tecnica è un destino, e se il rimedio può soltanto venire da dove cresce il pericolo, che spazio resta alla decisione, alla politica, alla

legge? È un'obiezione che i difensori trattano dicendo che il pensare, per Heidegger, è già un agire, e che l'attesa di cui parla non è passiva ma vigilante. Ne riparleremo nella settima e nell'ottava parte.
Resta una nota, necessaria. La conferenza del 1953 ha alle spalle un testo precedente, le quattro conferenze tenute a Brema il 1° dicembre 1949 con il titolo *Sguardo su ciò che è*, in cui il *Gestell* fu presentato per la prima volta.[2] La versione di Brema, rimasta a lungo inedita, differisce da quella di Monaco in un passo, di cui parleremo nella parte successiva: una frase sull'agricoltura meccanizzata, che ha suscitato per decenni scandalo e discussione. Il lettore deve sapere fin d'ora che lo studio della tecnica e quello dell'ombra non sono due argomenti distinti.

Che cosa prendiamo con noi

Raccogliamo il percorso. Secondo Heidegger, Nietzsche porta a compimento la metafisica pensando l'essere come volontà di potenza, e così prepara la tecnica, che è il modo in cui questa volontà si esercita sul mondo. Il *Gestell*, il dispositivo, è il modo in cui l'essere si dà quando tutto ciò che è appare come riserva da ordinare. L'esempio del Reno, un fiume cantato da un poeta e ridotto a fornitore di energia, ne è l'immagine più chiara. Il pericolo è che l'uomo stesso sia ridotto a risorsa, e che nessun altro modo di apparire resti possibile. Ma, secondo i versi di Hölderlin che Heidegger fa propri, dove è il pericolo cresce anche ciò che salva.
Abbiamo visto anche le obiezioni. I filologi dubitano del Nietzsche di Heidegger; chi studia le tecniche dubita che ve ne sia una sola essenza; gli storici notano la nostalgia; gli eredi etici di Heidegger, come Jonas e Anders, ricordano che la riflessione sulla tecnica non può fermarsi alla meditazione.
E adesso il racconto deve voltarsi. Finora abbiamo ascoltato un grande pensatore parlare del pericolo che minaccia l'uomo, la sua essenza, la sua libertà. Dobbiamo chiederci che cosa Heidegger, negli anni in cui questo pericolo si faceva visibile, abbia fatto. Nella prossima parte non ci sarà più la radura, né la sorgente: ci sarà il rettorato del 1933, la tessera del partito, un discorso, una dedica tolta, un colloquio a Roma, una frase sul 1949, i *Quaderni neri*, e una visita di un poeta a Todtnauberg. Chi ha seguito il cammino fin qui avrà motivo di domandarsi se il pensatore che parlava dell'ombra dell'essere sia riuscito a vedere la propria.

Note di riferimento

[1] Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (conferenza, Monaco di Baviera, 18 novembre 1953, Accademia bavarese di belle arti, ciclo «Die Künste im technischen Zeitalter»; pubblicata nel 1954), in *Vorträge und Aufsätze* (1954); poi in *Die Technik und die Kehre* (1962). Trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*. Termini: *Bestand*; *Ge-stell*; *Herausfordern*; *Entbergen*. Sul Reno e la centrale, sul turismo, sul calice d'argento, sul pericolo, sull'ultima frase («Fragen ... Frömmigkeit des Denkens»): nello stesso testo.
[2] Heidegger, *Einblick in das was ist* (quattro conferenze, Brema, 1° dicembre 1949: *Das Ding*, *Das Ge-stell*, *Die Gefahr*, *Die Kehre*), in *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, vol. 79 (1994). Sulla versione ripresa nel 1953: prefazione a *Die Technik und die Kehre* (1962).
[3] Heidegger, *Nietzsche* (2 voll., 1961; corsi del 1936-40); *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* (1943), in *Holzwege* (1950). Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125 («Der tolle Mensch»).
[4] Giorgio Colli e Mazzino Montinari, edizione critica delle opere di Nietzsche (*Kritische Gesamtausgabe*, dal 1967). Mazzino Montinari, *La volontà di potenza non esiste* (1996). Wolfgang Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III* (2000).
[5] Friedrich Hölderlin, *Patmos* (inizio): «Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch». Cfr. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (verso la fine).

[6] Andrew Feenberg, *Questioning Technology* (1999). Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956).
[7] Hartmut Rosa, *Resonanz* (2016); *Unverfügbarkeit* (2018). Cfr. prima narrazione, parte settima.
[8] Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (corso del semestre invernale 1934-35), Gesamtausgabe, vol. 39.

Parte sesta
L'ombra

Todtnauberg, luglio 1967

Il 24 luglio 1967 un poeta legge i suoi versi nell'aula magna dell'università di Friburgo.[1] Si chiama Paul Celan, ha quarantasei anni, è nato a Czernowitz, in Bucovina, da una famiglia ebraica di lingua tedesca. I suoi genitori, deportati nel 1942 in un campo della Transnistria, non sono tornati. Egli ha scritto, in tedesco, la lingua degli assassini e di sua madre, alcune delle poesie più alte del secolo. Lo ha invitato un germanista, Gerhart Baumann. Tra il pubblico siede, ormai settantasettenne, Martin Heidegger.
Il giorno dopo, il 25 luglio, Celan sale a Todtnauberg. Heidegger lo ha invitato nella sua capanna, e un assistente di Baumann li accompagna in macchina. Si cammina sull'altipiano di torba, dove i sentieri sono fatti di tronchetti messi di traverso sul terreno molle; si beve acqua alla fonte che ha, sul bordo, una stella; si guarda l'arnica e l'eufrasia, che in tedesco ha il nome bellissimo di «consolazione degli occhi». Celan, che sapeva molto di botanica, ne parla con competenza. Prima di andarsene scrive nel libro degli ospiti, e la riga che lascia, documentata da più fonti, dice che egli guarda la fonte con la stella, e porta nel cuore la speranza di una parola a venire.[1]
Pochi giorni dopo, il 1° agosto, a Francoforte, scrive una poesia che intitola *Todtnauberg*. Non ne riportiamo i versi, che il lettore deve cercare e leggere nella loro integrità, ma ne descriviamo la sostanza. Vi tornano i fiori, la fonte, il libro degli ospiti, i sentieri di tronchi nella torba, mezzo percorsi, l'umido, il crudo; e al centro, in poche righe, una speranza, oggi, nella parola di un pensatore che deve ancora venire. Gli interpreti sono concordi, per quanto è possibile esserlo su un testo di Celan, nel pensare che la parola attesa fosse una parola sul passato: una parola sugli anni in cui il pensatore aveva servito il regime che aveva ucciso i genitori del poeta, e sullo sterminio. Che la parola non sia venuta, lo sappiamo. Celan mandò il poema a Heidegger, in un'edizione per bibliofili; Heidegger rispose con una breve lettera di ringraziamento, senza entrare nel merito di ciò che il poema chiedeva.[1] Celan morì nell'aprile del 1970.
Di ciò che i due uomini si dissero a Todtnauberg, e nell'automobile durante il ritorno, sappiamo poco: Celan scrisse alla moglie di una conversazione seria. Sappiamo però qual era la domanda. Ed è la domanda di questa parte. Abbiamo ascoltato un pensatore parlare per cinque parti dell'essere che si dà e si ritrae, della dimenticanza che appartiene all'invio, del pericolo che cresce con ciò che salva. Resta da chiedersi che cosa quel pensatore abbia fatto, detto e taciuto negli anni in cui si compiva, in Europa, la più grande catastrofe del secolo.

Come procederemo

Nella progettazione di questa narrazione avevamo deciso di dedicare a questo tema una parte intera, e di non relegarlo in una nota. Conviene dire che cosa significhi, per chi scrive, trattarlo con serietà.

Significa tenere distinte tre categorie di materiale. Le prime sono i fatti documentati: che cosa Heidegger fece, in quali date, con quale carica. Le seconde sono le sue parole, scritte o pronunciate, che si possono leggere e confrontare. La terza è il suo silenzio: ciò che non disse mai, e che pure dopo il 1945 gli si chiedeva. Su ciascuna di queste cose daremo la parola ai documenti, e non ai nostri giudizi. Nella seconda metà della parte esporremo le tre grandi posizioni con cui gli studiosi hanno risposto, e le metteremo l'una accanto all'altra. Non assolveremo e non condanneremo: ciò che alla fine si concluderà, spetta al lettore.
Un'immagine, che è nostra e non va presa come argomento, può aiutare a stabilire la distanza giusta. Nella seconda parte abbiamo parlato di una lampada nel corridoio: la sua luce mostra tutto il corridoio, ma ai suoi piedi c'è un cerchio più scuro. Il pensiero di Heidegger ha mostrato a molti lettori, a me stesso per anni, una parte della vita che prima restava invisibile. Questa parte guarda il cerchio di ombra ai piedi della lampada. Non per spegnerla, e nemmeno per fingere che il cerchio non ci sia.

La primavera del 1933

Il 30 gennaio 1933 Adolf Hitler diventa cancelliere. A Friburgo, nell'aprile, l'università si trova senza rettore: quello in carica, il professore di anatomia Wilhelm von Möllendorff, socialdemocratico, è costretto a lasciare, dopo aver rifiutato di far affiggere un manifesto antiebraico.[2] Il 21 aprile 1933 i professori eleggono al suo posto Martin Heidegger, a quasi tutti i voti dei presenti. Ha quarantatré anni. È l'autore di *Essere e tempo* e il successore di Husserl sulla cattedra di filosofia.
Il 1° maggio si iscrive al partito nazionalsocialista, con un gesto pubblico che il partito stesso celebra. Vi resterà fino alla dissoluzione del partito, nel 1945: la sua iscrizione non fu mai revocata, e su questo punto non c'è discussione tra gli storici.[2] Dopo le dimissioni dal rettorato, nel 1934, smise di partecipare alle riunioni. Ma la tessera la tenne.
Il 27 maggio, in una grande cerimonia, tiene il discorso inaugurale, intitolato *L'autoaffermazione dell'università tedesca*.[3] È un testo di poche pagine, nel quale il filosofo parla con il linguaggio che gli è proprio. Ricorda l'origine greca della scienza e cita il *Prometeo* di Eschilo, nella versione secondo cui il sapere è molto più debole della necessità: una frase che, dopo la quinta parte, il lettore riconosce, perché riguarda la *techne*. Dice che la volontà di scienza è la volontà di un popolo che si riconosce nel proprio destino. Ma dice anche altre cose. Delinea tre vincoli che legherebbero lo studente alla comunità nazionale, il servizio del lavoro, il servizio militare, il servizio del sapere. Dichiara che la tanto decantata libertà accademica sarà espulsa dall'università tedesca. Afferma il principio del capo, il *Führerprinzip*, come legge della nuova vita universitaria. E parla di lotta, un termine che ritorna.[3]
Prima di giudicare, conviene ricordare che cosa fosse, per l'autore, un discorso inaugurale: un'occasione in cui un filosofo esprime in pubblico il proprio pensiero. Nel 1933 Heidegger ebbe la percezione, e lo disse in molte forme, di trovarsi davanti a un'occasione storica, in cui il popolo tedesco avrebbe potuto, dopo un lungo smarrimento, ritrovare un rapporto con il proprio destino. Il vocabolario del discorso, il «destino», la «missione», la «radice», lo stesso con cui nei suoi scritti filosofici di quegli anni parlava dell'essere, non fu un travestimento. Era il suo.

Un anno di rettorato

Il rettorato durò un anno. Gli storici ne hanno ricostruito i dettagli attraverso gli archivi, a cominciare dalle ricerche di Hugo Ott negli anni Ottanta.[4] Richiamiamo i fatti principali, senza ornamenti.
Come rettore, Heidegger applicò le leggi antiebraiche già in vigore, che escludevano dall'insegnamento i funzionari di origine ebraica, come fecero gli altri rettori della Germania; ne riferiscono i documenti.[4] Non è provato che sia stato più zelante di altri, né più mite. Il 3 novembre 1933, in un appello agli studenti, scrisse, in sostanza, che le regole del loro essere non dovevano essere dottrine e

idee, e che il Führer stesso, e lui solo, era la realtà tedesca presente e futura e la sua legge.[5] In occasione del plebiscito che doveva approvare l'uscita della Germania dalla Società delle Nazioni, il 12 novembre, fece marciare gli studenti ai seggi. L'11 novembre, a Lipsia, parlò a un grande raduno di professori che si dichiaravano a favore di Hitler.[5]
Nell'aprile del 1934 presentò le dimissioni, accolte il 27. Il motivo fu e resta oggetto di discussione. Heidegger sostenne più tardi di avere voluto protestare contro l'ingerenza del ministero nella scelta dei presidi, tra cui la destituzione di Möllendorff; molti contemporanei, invece, ritennero che si fosse dimesso perché le cose non andavano abbastanza in fretta.[4] Il lettore troverà entrambe le versioni nei documenti, e non spetta a noi sciogliere un nodo che gli storici lasciano aperto.

Roma, 1936

Due anni dopo, nella primavera del 1936, Karl Löwith si trova a Roma. Era stato allievo e amico di Heidegger, e aveva ottenuto con lui l'abilitazione. Di origine ebraica, era stato costretto a lasciare la Germania nel 1934, e di lì a poco partirà per il Giappone, dove insegnerà a Sendai. Heidegger è a Roma per una conferenza su Hölderlin; i due si incontrano, trascorrono insieme un pomeriggio. Ciò che Löwith racconta di quell'incontro, in un testo scritto nel 1940, per un concorso bandito dall'università di Harvard su testimonianze della Germania prima e dopo il 1933, pubblicato solo nel 1986, è tra i documenti più discussi di tutta la vicenda.[6]
Il resoconto è breve e preciso. Anche in quell'occasione Heidegger porta all'occhiello della giacca il distintivo del partito. Löwith, che non ha motivo di nascondere il suo giudizio, gli dice di non condividere né l'attacco politico di Karl Barth né la difesa dello studioso svizzero Emil Staiger, entrambi comparsi in quei giorni sulla *Neue Zürcher Zeitung*: gli dice di ritenere che la partigianeria di Heidegger per il nazionalsocialismo stia nell'essenza stessa della sua filosofia. Heidegger gli dà ragione senza riserve, e aggiunge che il suo concetto di storicità è il fondamento del suo impegno politico. Non lascia dubbi, secondo Löwith, nemmeno sulla sua fede in Hitler. Solo due cose, dice, ha sottovalutato: la vitalità delle Chiese cristiane e gli ostacoli all'annessione dell'Austria.[6]
Questo resoconto va usato con le cautele che si riservano alle testimonianze: Löwith era un testimone coinvolto, scriveva a distanza di quattro anni, non fu mai confermato da Heidegger, che morì dieci anni prima della pubblicazione. Ma è stato scritto da un uomo che aveva, per Heidegger, riconoscenza e rispetto, e non sembra un testo animato da risentimento. Il suo peso sta nel fatto che mette in bocca all'interessato un'affermazione che i difensori non possono ignorare: che la categoria della storicità, tra le più feconde di *Essere e tempo*, non fosse estranea al suo schierarsi.

Husserl

Il 27 aprile 1938 muore a Friburgo Edmund Husserl. Ha settantanove anni. Era il maestro di Heidegger, il fondatore della fenomenologia, e il dedicatario di *Essere e tempo*. Nato in una famiglia ebraica e convertito al cristianesimo da giovane, dal 1935, con le leggi di Norimberga, era stato ridotto alla condizione di «non persona» universitaria. L'università non ricorda la sua morte con alcuna cerimonia.[7]
Heidegger non andò a trovarlo mentre moriva, e non partecipò ai funerali. In seguito, in più occasioni, disse di essersene pentito, e ne attribuì la causa alla vergogna e all'impotenza davanti alla persecuzione degli ebrei.[7] Per anni, a Friburgo e altrove, circolò una voce che lo accusava di aver vietato a Husserl l'accesso alla biblioteca del dipartimento. Su questo punto la ricerca storica non ha trovato alcuna prova: Husserl continuò a ricevere le liste delle nuove accessioni fino alla morte, e Heidegger definì quella voce una calunnia. Le circostanze non cancellano un fatto di altra natura: nei rapporti con il suo maestro, negli anni del regime, mancò di umanità. Più d'uno dei suoi stessi estimatori lo ha scritto.

La dedica, che il lettore ricorderà dalla seconda narrazione, appartiene a questo quadro. *Essere e tempo* comparve nel 1927 con una dedica a Husserl, «in venerazione e amicizia». La quarta edizione, del 1935, la mantenne. La quinta, del 1941, non la contiene più. Heidegger sostenne che la tolse perché l'editore, Max Niemeyer, temeva che il libro venisse vietato, e che si accordò con lui di eliminarla, lasciando però la nota di ringraziamento a Husserl nel testo, come in effetti avvenne. Se la decisione sia stata un'iniziativa sua o una richiesta dell'editore, gli studiosi lo discutono ancora. Dopo la guerra la dedica fu ristabilita in tutte le edizioni.[7]

Dopo il 1945: il silenzio

Nel 1945 il regime cade. A Friburgo si apre un procedimento di epurazione, e Heidegger viene sospeso dall'insegnamento. Scrive, in quell'anno, un testo di difesa, *Il rettorato 1933/34. Fatti e pensieri*, che resterà inedito fino al 1983: vi presenta il suo rettorato come un tentativo di salvare l'università dal dominio del partito.[8] Gli storici hanno mostrato quanto questa ricostruzione sia parziale. Il divieto di insegnare gli fu tolto alla fine degli anni Quaranta, ed egli poté tornare a tenere corsi e conferenze all'inizio degli anni Cinquanta.
Il silenzio di Heidegger sulla Shoah è un fatto, e coloro che lo hanno chiesto sono molti. Uno è Herbert Marcuse, che era stato suo allievo a Friburgo dalla fine degli anni Venti e che, ebreo, era emigrato negli Stati Uniti. Nel 1947 gli fa visita a Todtnauberg; al ritorno gli scrive, il 28 agosto, una lettera in cui gli chiede di dichiarare pubblicamente che ha cambiato posizione. Heidegger risponde il 20 gennaio 1948. Marcuse gli replica il 13 maggio. Le tre lettere sono state pubblicate.[9] Nella risposta di Heidegger si trova, tra le altre, un'affermazione che ha scandalizzato molti lettori: dove Marcuse parla della persecuzione degli ebrei, scrive in sostanza che si dovrebbe mettere al posto degli «ebrei» i «tedeschi orientali», e che ciò vale in misura più grave per una delle potenze alleate; e aggiunge una distinzione sulla conoscenza che il pubblico avrebbe avuto dei crimini. Nella sua replica Marcuse scrive che non si può fare distinzione tra il filosofo e l'uomo Martin Heidegger, perché ciò contraddice la sua stessa filosofia, e che un filosofo può sbagliarsi sulla politica, ma allora ammette apertamente il suo errore: quello che non può è sbagliarsi su un regime che ha ucciso milioni di ebrei perché ebrei.[9]

La frase di Brema

Il 1° dicembre 1949 Heidegger tiene a Brema, nel Club cittadino, le quattro conferenze di cui abbiamo parlato nella parte precedente: *La cosa*, *Il dispositivo*, *Il pericolo*, *La svolta*. Nella seconda, a proposito dell'agricoltura moderna, pronuncia una frase che, nella nostra traduzione, dice così: l'agricoltura è ora industria alimentare motorizzata, in sostanza la stessa cosa della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, la stessa cosa del blocco e dell'affamamento di paesi, la stessa cosa della fabbricazione di bombe all'idrogeno.[10]
Nella terza conferenza, *Il pericolo*, lo stesso giorno, dice qualcosa di analogo sulla morte. Centinaia di migliaia muoiono in massa, ma muoiono? Soccombono, vengono eliminati; diventano pezzi di una riserva di fabbricazione di cadaveri; vengono liquidati senza clamore nei campi di sterminio. E aggiunge che, anche senza quello, milioni di persone in Cina vanno incontro a una fine per fame.[10]
Il testo di Brema fu pubblicato solo nel 1994, nel volume 79 dell'edizione completa. La versione che Heidegger consegnò alle stampe nel 1953, la conferenza sulla tecnica che abbiamo letto nella quinta parte, non contiene queste frasi. Dopo il 1945 egli non scrisse nulla sulla Shoah in nessun testo pubblicato in vita; nelle conferenze del 1949 la nomina una sola volta, in questi termini, e il senso di ciò che dice è, tra gli studiosi, oggetto di vivo contrasto.[10]
Le letture sono diverse e occorre dirle con equità. Chi difende Heidegger osserva che la frase appartiene a una riflessione sull'essenza della tecnica, e che il suo scopo non è mettere sullo stesso

piano le vittime, ma mostrare che nell'epoca del dispositivo ogni cosa, un campo, una persona, un fiume, è trattata come riserva; non si tratterebbe di un'equiparazione morale, ma di una diagnosi ontologica. Chi lo critica obietta che proprio questo è il punto. Se nel «in sostanza la stessa cosa» scompare ogni differenza tra chi commette e chi subisce, tra un campo coltivato e una camera a gas, tra la fame causata da una guerra e lo sterminio pianificato di un popolo in quanto tale, un pensiero che non vede questa differenza ha mostrato un limite che non è soltanto di tatto. E domandano se non dipenda dalla struttura stessa della storia dell'essere, nella quale, come abbiamo osservato nella seconda parte, non ci sono agenti, ma soltanto invii. Lo storico americano Richard Wolin ha parlato di una frase che neutralizza la colpa; il filosofo francese Emmanuel Faye, di un «negazionismo ontologico», espressione che molti trovano eccessiva.[10] A noi preme, per ora, che il lettore l'abbia sotto gli occhi, nei termini in cui fu scritta.

I Quaderni neri

Nel marzo del 2014 esce a Francoforte il primo di una serie di volumi che modificano il quadro. Si intitolano *Riflessioni*, e raccolgono i cosiddetti *Quaderni neri* di Heidegger: taccuini con la copertina di tela nera, che egli teneva dal 1931 e sui quali annotava pensieri, osservazioni, giudizi sul proprio tempo. L'edizione, curata da Peter Trawny, direttore dell'istituto Heidegger dell'università di Wuppertal, comprende alcuni volumi, e copre gli anni dal 1931 al 1970.[11] Fu Heidegger stesso a stabilire che i Quaderni comparissero alla fine della sua opera completa. Aveva voluto, in altre parole, che il lettore vi giungesse dopo aver letto tutto il resto.
Nelle pagine scritte tra il 1938 e il 1941 compaiono passi in cui Heidegger parla del «giudaismo mondiale». Non li riportiamo qui per esteso: il lettore che voglia verificarli li troverà nei volumi 94, 95 e 96 dell'edizione. Ne diamo la sostanza con la prudenza che la materia richiede. Il giudaismo, nei passi in questione, è associato al calcolo, alla «macchinazione» (la parola con cui Heidegger designa, in quegli anni, ciò che più tardi chiamerà dispositivo), allo sradicamento; e viene presentato come una forza che opera nella storia moderna al di sopra dei popoli. Sono immagini che appartengono al repertorio dell'antisemitismo europeo, e che qui vengono trasposte nel linguaggio della storia dell'essere.[11]
La discussione che ne seguì fu vasta. Trawny coniò, per descrivere ciò che vedeva, l'espressione «antisemitismo della storia dell'essere»: un antisemitismo non biologico né razzista in senso stretto, ma inserito nel racconto dell'essere e delle sue epoche.[11] La studiosa italiana Donatella Di Cesare parlò invece di un «antisemitismo metafisico», più direttamente connesso con il pensiero di Heidegger nel suo insieme. Chi ha curato per anni l'edizione completa, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, che fu assistente di Heidegger, e altri studiosi, sostennero invece che i passi vanno letti nel contesto generale dei Quaderni e della critica heideggeriana della macchinazione; che il «giudaismo» vi fa da cifra di un fenomeno più vasto; che Heidegger respinse il razzismo biologico; e che parlare di un antisemitismo del pensiero era una forzatura.[11] Alcuni, tra cui il filosofo americano Taylor Carman, hanno osservato che nel libro di Trawny molte affermazioni sono formulate con cautela eccessiva, per allusioni, e non sempre con prove.[11]
Si può dire, al di là delle divergenze, che i Quaderni hanno cambiato la discussione su un punto. Prima del 2014 si poteva sostenere che l'impegno politico di Heidegger fosse stato un errore di pochi mesi nel 1933. Dopo, è difficile sostenere che l'ostilità verso gli ebrei, quale che ne fosse la natura, fosse limitata a quel breve periodo, perché i passi si collocano tra il 1938 e il 1941, quando Heidegger non occupava più alcuna carica.

Le tre posizioni

Davanti a questo materiale, gli studiosi si sono divisi, e le loro posizioni si possono raccogliere, con inevitabile semplificazione, in tre.
La prima separa l'opera dall'uomo. Sostiene che l'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo, per quanto grave, fu un errore dell'uomo e non una conseguenza del pensiero; che la questione dell'essere, della verità, della tecnica, ha valore indipendente da chi la pose; e che confondere i due piani impedirebbe di leggere uno dei più grandi pensatori del Novecento. Gli argomenti sono di più tipi. Si ricorda che Heidegger, nei corsi su Nietzsche, criticò il biologismo e la nozione di razza; che molti suoi allievi ebrei, come Hannah Arendt e Hans Jonas, continuarono a riconoscergli un valore filosofico, pur giudicandone severamente la condotta; che la storia della filosofia è piena di grandi pensatori con vite discutibili. È la posizione di molti interpreti accademici, compresi alcuni dei più rigorosi. Chi la sostiene riconosce di solito che il silenzio dopo il 1945 fu una colpa; e aggiunge che, per chi educa, il problema non è nuovo: si può imparare da un maestro che ha fallito, a patto di non confondere ciò che si impara con ciò che si perdona.
La seconda posizione sostiene l'opposto: che il pensiero è contaminato nel profondo. Il suo sostenitore più radicale è il filosofo francese Emmanuel Faye, che nel 2005 pubblicò un libro dal titolo senza attenuazioni, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, in cui sostiene che l'opera di Heidegger non è soltanto compromessa ma costituisce una forma di nazismo filosofico, e che andrebbe trattata come tale.[12] Più prudenti, ma in linea con questa posizione, sono gli studiosi che, come Trawny e Di Cesare, riconoscono nei Quaderni la prova di un legame tra la storia dell'essere e l'ideologia antiebraica. Già prima di loro, Herbert Marcuse nel 1948, e Theodor Adorno nel 1964, con il suo *Il gergo dell'autenticità*, avevano sostenuto che il linguaggio stesso di Heidegger, con il suo destino, la sua autenticità, il suo radicamento, era permeato di ideologia.[12] L'obiezione dei difensori è che questa lettura riduce un pensiero complesso a un sintomo, rende impossibile ogni lettura attenta e finisce per accomunare in una sola condanna tutti coloro che da Heidegger hanno imparato.
La terza posizione cerca una via intermedia, ed è la più diffusa tra i lettori critici. Riconosce che l'impegno politico non fu un incidente, ma insiste che il pensiero di Heidegger si può e si deve leggere nei suoi punti di forza e nei suoi punti ciechi. Già nel 1953 un giovane Jürgen Habermas, che aveva ventiquattro anni, scrisse sul quotidiano di Francoforte un articolo intitolato *Pensare con Heidegger contro Heidegger*, in cui, a proposito della pubblicazione del corso del 1935 sulla metafisica, osservava che il testo continuava a parlare della verità interna e della grandezza del movimento nazionalsocialista, senza che l'autore ne avesse preso le distanze.[13] Löwith, come abbiamo visto, sostenne che il legame stava nel concetto di storicità. Jacques Derrida, in un libro del 1987, *Dello spirito*, mostrò con quanta attenzione e con quanta vigilanza si dovesse leggere un pensatore la cui parola era stata, in un momento decisivo, così vicina al potere.[13] Chi segue questa via insegna a leggere Heidegger con un'attenzione doppia: a ciò che dice e a ciò che, nel suo dire, lascia fuori.
Al lettore, per orientarsi, possono servire alcune domande. La prima: che cosa furono gli atti? Qui i fatti sono documentati e non si discutono: l'adesione al partito, il rettorato, i discorsi, la tessera mantenuta fino al 1945. La seconda: che cosa dicono le parole? Il discorso del 1933, la frase di Brema, i Quaderni sono lì, e ciascuno può leggerli. La terza: che cosa fu taciuto? Dopo il 1945, il pensatore dell'oblio e della cura non pronunciò una parola pubblica di riconoscimento: e Celan, nel 1967, lo attendeva ancora. La quarta, la più difficile: c'è un legame tra queste cose e la tesi che stiamo studiando? Vi torneremo nell'ottava parte, perché riguarda la domanda con cui avevamo chiuso la seconda: che cosa resta della responsabilità se la storia è un invio.

Ritorno a Todtnauberg

Torniamo, per concludere, al luogo da cui eravamo partiti. La capanna, nel luglio del 1967, è la stessa che il lettore ha incontrato nella prima parte, dove Heidegger scriveva e dove, secondo la sua testimonianza, il pensiero aveva trovato il suo ritmo. Il poeta che vi sale non ha dimenticato nulla, e non pretende nulla. Scrive nel libro degli ospiti una frase sulla speranza, e poi un poema in cui la speranza è ancora lì, ma non ha ricevuto risposta.

Nella lettera di ringraziamento di Heidegger, secondo quanto ci è dato di sapere, non c'è nulla che risponda. Ci sono, nella storia, silenzi che dicono più di molte parole, e questo è uno di essi. Non spetta a noi decidere che cosa significhi. Spetta a noi non dimenticare che c'è stato, e che coloro che, in nome di questo pensiero, educano, leggono, discutono, lo fanno sapendolo.

Che cosa prendiamo con noi

Raccogliamo i punti. Nel 1933 Heidegger fu rettore di un'università tedesca, si iscrisse al partito di Hitler, pronunciò un discorso in cui il linguaggio della sua filosofia si metteva al servizio del nuovo ordine, e rimase iscritto fino al 1945. Nel 1936, a Roma, un ex allievo ebreo ascoltò da lui che il concetto di storicità fondava il suo impegno. Nel 1938 non andò al capezzale del suo maestro; nel 1941 la dedica a Husserl scomparve dal libro. Dopo il 1945 non fece alcuna dichiarazione pubblica, e nel 1949, in una conferenza rimasta inedita fino al 1994, scrisse una frase che pone sullo stesso piano l'industria agricola e le camere a gas. Nei *Quaderni neri*, pubblicati nel 2014, si trovano passi sul «giudaismo mondiale» che rimettono in discussione l'idea di un errore breve e occasionale.

Davanti a questo, gli studiosi si dividono: chi separa l'opera dall'uomo, chi vede il pensiero contaminato alla radice, chi cerca di leggere con Heidegger contro Heidegger. Nessuna delle tre posizioni ci appare priva di ragioni, e nessuna priva di punti deboli. Chi scrive non ne adotta una: mette il lettore nella condizione di scegliere con gli occhi aperti.

Il racconto non finisce qui. Dopo il 1945 Heidegger scrisse molto, e una parte di ciò che scrisse riguarda proprio il modo di uscire dalla metafisica e dal dispositivo: l'abbandono, il ringraziamento, l'abitare, la brocca. Nella settima parte ascolteremo quelle pagine. Le ascolteremo sapendo ciò che abbiamo appreso in questa: non per respingerle in anticipo, né per accoglierle senza memoria, ma per vedere che cosa dicono a chi le legge dopo Todtnauberg.

Note di riferimento

[1] Paul Celan, *Todtnauberg* (poesia, Francoforte, 1° agosto 1967), in *Lichtzwang* (1970). Sulla lettura a Friburgo (24 luglio 1967) e sulla visita a Todtnauberg (25 luglio): Gerhart Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan* (1986); James K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951-1970* (2006). Annotazione di Celan nel libro degli ospiti, 25 luglio 1967: «Ins Hüttenbuch, mit dem Blick auf den Brunnenstern, mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen».

[2] Sul rettorato di Heidegger, l'elezione del 21 aprile 1933 e l'iscrizione al partito del 1° maggio: Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (1988); Victor Farías, *Heidegger et le nazisme* (1987); Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (1994).

[3] Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (discorso del 27 maggio 1933). Sul passo da Eschilo, *Prometeo incatenato*: nello stesso testo.

[4] Ott, *Martin Heidegger* (1988), sulle misure adottate come rettore; sulle dimissioni (23 aprile 1934, accolte il 27) e sulle spiegazioni di Heidegger.

[5] Appello agli studenti del 3 novembre 1933 (*Freiburger Studentenzeitung*): «Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz». Sul discorso di Lipsia dell'11 novembre 1933 e sul plebiscito del 12 novembre: Ott; Farías.
[6] Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (scritto nel 1940, pubblicato nel 1986), pp. 56-58. Cfr. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* (1953).
[7] Su Husserl, la dedica e la quinta edizione di *Sein und Zeit* (1941): nota di Heidegger in appendice a *Unterwegs zur Sprache* (1959), p. 269; Ott; voce «Martin Heidegger und der Nationalsozialismo» (con rinvii).
[8] Heidegger, *Das Rektorat 1933/34 - Tatsachen und Gedanken* (scritto nel 1945, pubblicato nel 1983), in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe, vol. 16.
[9] Lettere di Herbert Marcuse a Heidegger (28 agosto 1947; 13 maggio 1948) e di Heidegger a Marcuse (20 gennaio 1948): pubblicate in traduzione francese su «Les Temps Modernes» (1989) e in altre lingue.
[10] Heidegger, *Das Ge-stell* e *Die Gefahr* (conferenze di Brema, 1° dicembre 1949), in *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, vol. 79 (1994), p. 27: «Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben». Su *Die Gefahr*: «Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen». Richard Wolin, «Heidegger's Reasons», in «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» 63 (2015); Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (2005).
[11] Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94; *Überlegungen VII-XI (1938/39)*, GA 95; *Überlegungen XII-XV (1939-1941)*, GA 96 (a cura di Peter Trawny, 2014-15); seguono i volumi 97-102. Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (2014); Donatella Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»* (2014); Friedrich-Wilhelm von Herrmann e Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte* (2015); Taylor Carman, recensione a Trawny, in «Notre Dame Philosophical Reviews».
[12] Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (2005). Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (1964).
[13] Jürgen Habermas, «Mit Heidegger gegen Heidegger denken», «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 25 luglio 1953. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987).

Parte settima
L'altro inizio

Meßkirch, 30 ottobre 1955

Il 30 ottobre 1955 la piccola città di Meßkirch celebra il 175° anniversario della nascita di un suo figlio illustre, il compositore Conradin Kreutzer, che per tutto l'Ottocento fu autore di opere e di canti popolari in Germania. A tenere il discorso ufficiale viene invitato un altro figlio della città, che da molti anni vive a Friburgo e che i concittadini conoscono più di nome che di persona: Martin Heidegger.[1] Ha sessantasei anni. Non parla in un'aula universitaria davanti a studenti di filosofia. Parla a un pubblico di compaesani, venuti a ricordare un musicista, e il suo discorso si intitola *Gelassenheit*, una parola che i traduttori rendono con «abbandono», «distacco sereno», «lasciar essere».[1]
Chi legge oggi quel testo vi trova una cosa insolita in uno scrittore che aveva fama di essere difficile: la chiarezza. Heidegger parte da un'osservazione quasi domestica. Dice che l'uomo di oggi fugge davanti

al pensiero, e che l'assenza di pensiero è un ospite inquietante, che entra ed esce ovunque, perché oggi tutto si prende, si ordina e si consuma attraverso l'informazione. Aggiunge, con una parola che nel suo vocabolario ha un peso particolare, che il radicamento dell'uomo contemporaneo è minacciato nel profondo: le radio, i film, le macchine fanno sì che si possa essere ovunque senza abitare da nessuna parte.[1] Poi pone una distinzione, che ci servirà per tutta la parte.

Due modi di pensare

Esistono, dice Heidegger a Meßkirch, due modi di pensare. Il primo è il pensiero che calcola. Fa piani, valuta i costi, ottimizza i tempi, cerca il mezzo più efficace per raggiungere uno scopo prefissato; e non ha niente di male, anzi, ha dato la medicina, la meteorologia, i ponti. Ma ha un tratto singolare: non si ferma mai, perché ogni risultato diventa il punto di partenza di un nuovo calcolo, e non si domanda mai a che cosa serva tutto quel calcolare. Il secondo è il pensiero che medita, che Heidegger chiama con una parola difficile da rendere, *Besinnung*, e che consiste nel soffermarsi sul senso che regna in tutto ciò che è.[1]
Un esempio può chiarire la differenza. Pensiamo a un sentiero di campagna, di quelli che si incontrano nei dintorni di Meßkirch e a cui Heidegger aveva dedicato, nel 1949, un breve testo, *Il sentiero di campagna*.[2] Chi lo percorre con il pensiero che calcola vede una distanza, un tempo di percorrenza, una pendenza. Chi lo percorre con il pensiero che medita si accorge che il sentiero, per portare da un posto all'altro, attraversa una terra che ha una storia, che c'è da prima di lui, e che lo accoglie. Non è il tipo di pensiero riservato ai filosofi: appartiene a chiunque si fermi, una volta, davanti a ciò che gli sta davanti.
La domanda che il discorso pone è che cosa fare, in un tempo dominato dal calcolo e dalla tecnica. Heidegger esclude due risposte. Non vuole che si condanni la tecnica, perché sarebbe cieco: siamo tutti, e lo è anche lui, dipendenti dagli apparecchi. E non vuole che ci si consegni alla tecnica come a un destino, perché saremmo allora ridotti, nel modo che ormai conosciamo, a riserva. Propone un atteggiamento che formula con una frase semplice: dire contemporaneamente sì e no agli oggetti tecnici. Sì, perché li usiamo; no, perché non lasciamo che ci prendano nell'intimo, che diventino il nostro modo di essere. A questo atteggiamento dà il nome di *Gelassenheit zu den Dingen*: la serenità, il lasciar essere nei confronti delle cose.[1]
Aggiunge subito un secondo atteggiamento, che chiama apertura al mistero. Significa accorgersi che nel mondo tecnico, accanto a ciò che si vede e si controlla, c'è un senso nascosto, che non si lascia calcolare e che si ritrae. Questi due atteggiamenti, dice, vanno insieme. Non ci danno una soluzione, e Heidegger non pretende che lo facciano. Promettono soltanto la possibilità di un rapporto diverso con le cose, in cui, per dirla con le parole del narratore, non ci si limiti a ricevere la tavola apparecchiata come una fornitura, ma la si accolga come un dono.
La parola *Gelassenheit*, annotano i commentatori, viene dalla tradizione mistica medievale, e Heidegger l'aveva trovata in Meister Eckhart, che la usava per dire la libertà di chi non si attacca a nulla, nemmeno a se stesso.[1] La ritroveremo tra poco in un'altra forma. Prima dobbiamo capire in che senso un uomo che aveva raccontato per trent'anni la storia dell'essere possa parlare, a conclusione di quel racconto, di un altro inizio.

L'altro inizio

Nella prima parte di questa narrazione abbiamo visto che il pensiero di Heidegger conosce una svolta: dal chiedersi che cosa sia l'esserci al lasciar parlare l'essere. Nelle parti successive abbiamo visto la storia raccontata da questa seconda posizione: un primo inizio greco, un lungo sviluppo metafisico, un

culmine nel dispositivo. Rimane da dire dove porti quel racconto. Heidegger risponde con una formula che compare in un libro rimasto per più di cinquant'anni nel cassetto: l'altro inizio.[3]
Il libro si intitola *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. Fu scritto tra il 1936 e il 1938, negli stessi anni in cui, a Friburgo, l'autore teneva i corsi su Nietzsche, e fu pubblicato soltanto nel 1989, tredici anni dopo la sua morte. Heidegger lo considerava, a quanto si dice, la sua seconda opera principale, accanto a *Essere e tempo*. È un testo di una durezza e di un'oscurità rare, scritto per frammenti, che pochi lettori riescono a seguire da capo a fondo.[3] Ma l'idea di cui parla si può dire in poche parole.
L'altro inizio non è un programma né una previsione. Non è una nuova epoca che gli uomini possano progettare con un piano d'azione, come si progetta una riforma. Se l'essere si dà per invii, e se le epoche si susseguono senza essere né casuali né necessarie, nessuno può decretare la venuta di un'altra. Heidegger parla piuttosto di una *preparazione*: di un modo di pensare e di abitare che si tiene pronto a ricevere, se verrà, un diverso modo di darsi dell'essere. Nei *Contributi* compare, per dire ciò che questa preparazione attende, un'espressione enigmatica, l'«ultimo dio», che non ha niente a che fare con il Dio dei filosofi, la *causa sui* di cui abbiamo parlato nella quarta parte: è un dio che passa e che non si lascia afferrare.[3]
Eccoci, finalmente, davanti alla parola che nella seconda parte avevamo lasciato in sospeso. Quando abbiamo parlato dell'«esso» che dà, abbiamo detto che Heidegger orienta la risposta verso un termine, *Ereignis*, e che la settima parte vi sarebbe tornata. Il momento è arrivato. *Ereignis* si traduce abitualmente con «evento», ma Heidegger lo usa in un modo del tutto suo. Nella conferenza del 1962 l'«esso» di cui si dice *es gibt Sein, es gibt Zeit*, esso che dà, è l'*Ereignis*: l'avvenimento in cui l'essere e l'uomo sono, per così dire, consegnati l'uno all'altro e vengono al loro proprio.[4]
Il tedesco permette di sentire due cose in questa parola. La prima è che contiene la radice di «proprio», *eigen*: l'evento è ciò che fa sì che qualcosa diventi proprio, appartenga a se stesso. La seconda è un'eco più antica: Heidegger ricorda che *ereignen*, nel suo senso originario, si apparenta a *eräugen*, un verbo dimenticato che significa «cogliere con lo sguardo», «chiamare a sé con gli occhi».[4] Per chi si occupa di educazione la cosa ha un suono familiare. Sappiamo tutti, per esperienza, che si diventa se stessi quando qualcuno ci guarda in un certo modo: un ragazzo che entra in una stanza e trova una persona che alza gli occhi e lo accoglie, comincia a esistere in un modo che prima non aveva. L'*Ereignis* sarebbe questo, ma a una scala che non è più quella delle persone: l'essere che guarda l'uomo e l'uomo che si trova guardato.
Va detto subito che l'*Ereignis* non è una spiegazione. Heidegger stesso, alla fine di *Tempo ed essere*, dichiara che il modo della conferenza è inadatto a dirlo: è un testo che si ferma, per sua stessa ammissione, davanti a ciò che non si lascia comunicare in proposizioni.[4] Ed è questo il limite di tutta la riflessione che stiamo seguendo: dopo averci condotti fin qui, il pensiero si ritrae in un nome.

Pensare è ringraziare

Fra le immagini con cui Heidegger descrive l'altro modo di pensare, una ci riguarda da vicino. Nel corso che tenne a Friburgo nel 1951-52, e che pubblicò con il titolo *Che cosa significa pensare?*, osserva che la parola tedesca *denken*, «pensare», è parente stretta di *danken*, «ringraziare», e che le due condividono un'antica origine nel termine che indicava la memoria, il raccogliersi del cuore in ciò che si è ricevuto.[5] Pensare, nel senso più antico, è ricordarsi con gratitudine. Nel corso Heidegger scrive anche una frase che vale la pena di tenere presente: nel nostro tempo, che dà tanto da pensare, ciò che più dà da pensare è che non pensiamo ancora.[5]
Chi ha letto la terza parte della prima narrazione ricorda la scena del sacchetto di pomodori: la famiglia che trova, ogni estate, sullo zerbino, un dono senza biglietto, e la signora dell'orto che non ha mai accettato di essere ringraziata. Dopo qualche anno, la famiglia capisce che ricambiare non serve, perché il gesto non chiede nulla: si risponde ricevendo bene, mangiando i pomodori e accorgendosi di quanto

sono buoni. Si può dire che Heidegger intenda il pensiero in questo modo. Non come un'operazione con cui ci si impadronisce di qualcosa, ma come l'accorgersi, con gratitudine, che ciò che è, è dato.
La domanda che il lettore non può evitare è a chi vada, questo ringraziamento. La signora dell'orto ha un volto, e anche se non vuole il grazie, il grazie ha un destinatario. A chi si ringrazia quando si ringrazia per l'essere? Heidegger non risponde. Si può dire che ringrazia il darsi stesso, l'*Ereignis*, ma una gratitudine senza interlocutore ha qualcosa di singolare, e alcuni lettori vi trovano il suo limite, altri la sua verità. Nella quarta parte abbiamo ascoltato la frase secondo cui davanti al Dio dei filosofi l'uomo non può né pregare né danzare. Qui vediamo il rovescio di quella frase: un pensiero che si fa gratitudine, ma che non nomina colui a cui si rivolge.

La brocca

Nella forma più bella e più nota, l'altro modo di pensare compare in una conferenza intitolata *La cosa*, che Heidegger tenne il 6 giugno 1950 all'Accademia bavarese di belle arti di Monaco. Una versione precedente era stata la prima delle quattro conferenze di Brema del 1° dicembre 1949.[6] Il tema è una cosa semplicissima: una brocca.
Che cos'è una brocca? Chiunque risponderebbe che è un recipiente, fatto di argilla, con un fondo, delle pareti, un manico. Heidegger invita a guardare meglio. Che cosa fa la brocca? Contiene. E che cosa contiene? Non le pareti né il fondo: quando versiamo il vino, il vino non entra nell'argilla, entra nel vuoto. Il fisico potrebbe osservare, con ragione, che la brocca «vuota» è piena d'aria. Ma per chi la usa, il vuoto è ciò che accoglie: è lo spazio che aspetta di essere riempito. Ne segue una conseguenza che Heidegger formula con eleganza: il vasaio, a rigore, non fa la brocca, perché modella soltanto l'argilla; egli plasma il vuoto. È al vuoto, dentro il vuoto, a partire dal vuoto, che dà forma alla terra. La brocca è tale per il vuoto che regge.[6]
La seconda parte della conferenza va oltre. Una brocca non è soltanto un recipiente che tiene: è un recipiente che *dona*. Il suo versare è un dono, e Heidegger lo analizza con una pazienza quasi amorosa. Nel dono dell'acqua, che viene dalla sorgente dove le rocce stanno accovacciate, c'è la terra che trattiene la pioggia e la rugiada del cielo. Nel dono del vino ci sono il frutto della vite e il sole. La brocca, quando versa, fa sentire insieme la terra e il cielo. Poi c'è chi riceve: i mortali, che bevono, che si dissetano, che si rallegrano in compagnia. Infine, talvolta, la brocca non è versata per dissetare, ma per una festa o per una libagione: è offerta ai divini. Terra e cielo, divini e mortali: ecco il quadruplice (in tedesco, *Geviert*) che Heidegger vede riunirsi nella cosa. Una cosa, dice, non è un oggetto: è un luogo in cui il mondo si raccoglie.[6]
Si noti il legame con ciò che abbiamo visto. Nella quarta parte, Heidegger aveva scritto che davanti alla *causa sui* l'uomo non può né pregare, né offrire sacrifici. Qui, davanti a una brocca, il sacrificio ritorna, ed è una libagione: un versare, un dare. Nella quinta parte aveva descritto il mondo come riserva, in cui tutto è disponibile per essere impiegato: il Reno ridotto a fornitore di energia. La brocca è l'altro volto: una cosa che non è una scorta ma un dono, che non si misura soltanto con la sua capienza ma con ciò che raccoglie. Il lettore può pensare alla brocca di una nonna, che ha un posto sulla tavola, che passa di mano in mano, che sa di una certa acqua e di una certa festa; e confrontarla con la bottiglia che si compra, si svuota e si getta. Il paragone è nostro e non di Heidegger, e va preso con prudenza, perché la bottiglia ha il merito di dissetare chi non ha una brocca. Ma serve a vedere che cosa egli intenda quando parla di una cosa che è, e di una cosa che è soltanto stock.
In un'altra conferenza, tenuta a Darmstadt nel 1951, *Costruire abitare pensare*, Heidegger trae la conseguenza di questo modo di guardare.[7] Abitare, dice, non significa avere una casa, ma preservare: lasciare che le cose siano ciò che sono, lasciare terra e cielo, divini e mortali nella loro essenza. Costruire è già un modo di abitare, quando fa sorgere luoghi che raccolgono il mondo, come fa un

ponte, che non si limita a unire due rive ma fa apparire le rive come rive. Si capisce perché, nella quinta parte, la centrale idroelettrica, che costruisce il Reno dentro di sé, appaia come l'opposto di un ponte.

Il vuoto e il Daodejing

C'è un altro luogo da cui questa meditazione sulla brocca può essere guardata, e ha a che fare con l'estate del 1946. Fu allora che Heidegger, nel momento più cupo del dopoguerra, sospeso dall'insegnamento e in attesa del giudizio della commissione di epurazione, trovò un compagno di lavoro inatteso: Paul Shih-yi Hsiao, uno studioso cinese di trentacinque anni, nato nel Jiangxi e vissuto in Italia per alcuni anni.[8] Hsiao aveva pubblicato nel 1941, presso l'editore Laterza di Bari, con il nome italianizzato di Paolo Siao Sci-yi, la prima traduzione italiana del *Tao-te-king* condotta su un testo cinese critico, e ne aveva consegnata una copia a Heidegger già in un seminario del 1942. Nell'estate del 1946 i due cominciarono insieme a tradurre il testo in tedesco. Arrivarono a tradurre otto capitoli, e il lavoro si interruppe.[8]

Ciò che ne restò è una pagina. In un testo su Hölderlin, pubblicato soltanto nel 2000, Heidegger riporta per intero il capitolo undicesimo del *Daodejing*, nella traduzione che fece con Hsiao.[8] Il capitolo, nella nostra parafrasi, dice questo. Trenta raggi si congiungono nel mozzo, ma è il vuoto fra di essi che rende utile la ruota. Si plasma l'argilla per fare un vaso, ma è il vuoto dentro il vaso che lo rende utile. Si aprono porte e finestre in una casa, ma è il vuoto che rende utile la casa. Ciò che c'è, dà la comodità; ciò che non c'è, dà l'uso.

La somiglianza con la brocca è evidente, e molti studiosi l'hanno notato. Heidegger, nella conferenza del 1950, non nomina mai Laozi. Ma il vaso, il vuoto che regge, il vasaio che plasma il vuoto sono i temi del capitolo, e interpreti come Otto Pöggeler, Graham Parkes e Reinhard May hanno ritenuto probabile che la meditazione sulla brocca nasca, in parte, da quell'incontro.[8] Heidegger stesso, negli anni successivi, suggerì che la parola cinese *Tao* potesse nominare ciò che il tedesco chiama *Weg*, «via»: forse la via che dà tutte le vie.[8]

Un'osservazione, a questo punto, è dovuta, ed è un'osservazione che apre la verifica. La traduzione di Heidegger del capitolo undicesimo, osservano i sinologi, usa le parole della sua filosofia: rende il «non-esserci» con *Nicht-Seiende*, «non-ente», e l'«uso» con *Sein*, «essere». Sono scelte che portano il testo cinese verso un territorio che gli è estraneo: per un lettore cinese, l'«esserci» e il «non esserci» di cui parla il capitolo non sono le due ipostasi metafisiche dell'essere e del nulla, ma due stati, due modi di apparire. Alcuni studiosi ne concludono che Heidegger lesse nel *Daodejing* ciò che già pensava; altri, che, pur con le sue parole, ne colse una parte del senso.[8] Il dialogo tra Oriente e Occidente, in ogni caso, resta qui un dialogo a distanza, condotto in una lingua sola.

«Ormai soltanto un dio ci può salvare»

Il 23 settembre 1966 due giornalisti del settimanale *Der Spiegel*, Rudolf Augstein e Georg Wolff, si recano a Friburgo per intervistare Heidegger. Il filosofo ha settantasette anni, ha posto una condizione: l'intervista dovrà essere pubblicata soltanto dopo la sua morte. La prima metà del colloquio riguarda il 1933, il rettorato, l'adesione al partito: Heidegger vi spiega, a modo suo, che cosa pensasse di avere fatto. Ne abbiamo parlato nella sesta parte, e a quelle pagine rinviamo. La seconda metà, che qui ci interessa, tocca il problema più generale: che cosa potrà fare la filosofia davanti al mondo tecnico.[9] La risposta è un testo breve e celebre, che ne è diventato il titolo. Nella nostra traduzione, vicina alla lettera: la filosofia non potrà produrre un mutamento immediato dello stato attuale del mondo; e questo non vale soltanto per la filosofia, ma per ogni aspirazione e sforzo semplicemente umano. Ormai soltanto un dio ci può salvare. Ci resta l'unica possibilità di preparare, nel pensiero e nella poesia, una

disponibilità per l'apparizione del dio, o per l'assenza del dio nel tramonto: di modo che non andiamo semplicemente a fondo, ma tramontiamo al cospetto del dio assente.[9]
La frase, che sembra una resa, è meno sconfortante di quanto appaia. Heidegger non dice che non vi sia nulla da fare. Dice che l'agire diretto, il piano, la riforma, non basta, perché la tecnica è un modo di darsi dell'essere e non si cambia con un decreto; e che ciò che l'uomo può fare è una preparazione, la stessa di cui parlava a Meßkirch undici anni prima: coltivare la disponibilità a ricevere. Il «dio» di cui parla non è, secondo l'interpretazione prevalente, il Dio della tradizione biblica, né il Dio dei filosofi, ma qualcosa di più vicino all'«ultimo dio» dei *Contributi*: un'apparizione che non si controlla. E parla di un'assenza altrettanto possibile: si può tramontare in presenza di un dio che non viene.
Nell'intervista si dice anche una cosa che riguarda il nostro percorso. Heidegger sostiene che un singolo, partendo dal pensiero, non è in grado di abbracciare il mondo nel suo insieme in modo da poter dare istruzioni pratiche.[9] È, in un certo senso, la consegna della filosofia ai suoi limiti: né un programma, né una politica, né una regola. Chi ha seguito la sesta parte avrà notato l'ambiguità di questa umiltà: da un lato un pensatore che, dopo il 1933, rinuncia a dire come si governa; dall'altro, lo stesso uomo che nel 1933 aveva creduto di poterlo fare.
Un'ultima osservazione, per non lasciare nell'ombra ciò che sappiamo. I due giornalisti non fecero alcun cenno, nell'intervista, alla frase di Brema sull'agricoltura e le camere a gas. Non potevano farlo: quel testo sarebbe stato pubblicato soltanto nel 1994, e nel 1966 nessuno ne conosceva l'esistenza.

Meßkirch, 28 maggio 1976

Martin Heidegger muore a Friburgo il 26 maggio 1976, a ottantasei anni. L'intervista allo *Spiegel* esce cinque giorni dopo, il 31 maggio, come aveva voluto. Nel frattempo, il 28 maggio, il suo corpo è stato portato a Meßkirch, dove nacque, dove suo padre fu sagrestano e custode delle campane, dove la sua infanzia lo aveva consegnato a una terra, a un campanile, a un dialetto.[10] Fu sepolto nel cimitero della sua città.
Aveva lasciato disposizioni. Avrebbe parlato sulla tomba, per suo esplicito desiderio, un amico: Bernhard Welte, nato nel 1906 a Meßkirch come lui, sacerdote, professore di filosofia della religione a Friburgo, che negli ultimi anni era stato per lui uno degli interlocutori più importanti.[10] Era una scelta che diceva qualcosa. Heidegger aveva lasciato il noviziato dei gesuiti nel 1909, e da adulto si era allontanato dalla Chiesa; ma voleva che, davanti alla sua tomba, parlasse un uomo che aveva dedicato la vita a pensare Dio. Il discorso di Welte, pubblicato dalla città l'anno seguente, interpreta il pensiero del defunto come non nichilistico e non ateo, e lo accosta a Tommaso e a Meister Eckhart.[10]
Due scene chiudono dunque il cammino. A Meßkirch, nel 1955, un uomo parla ai compaesani di serenità e di mistero. A Meßkirch, nel 1976, il suo corpo viene deposto, e un sacerdote parla di lui. Fra le due, un'intervista in cui si dice che soltanto un dio potrà salvarci. È un cerchio che il lettore può guardare con tenerezza e con riserva. Con tenerezza, perché la fine di un uomo che ha pensato a lungo l'essere come dono si compie nel luogo del primo dono, dove la vita gli era stata data. Con riserva, perché questo stesso uomo non aveva saputo, o voluto, dire una parola a Celan.

La verifica: che cosa tiene

Siamo al secondo tempo. L'altro inizio, la serenità, il ringraziamento, la brocca, hanno dato luogo a molte obiezioni, e le principali sono cinque.
La prima riguarda l'inerzia. Se l'altro inizio non può essere prodotto, e se tutto ciò che si può fare è prepararsi, il rischio è di giustificare l'attesa: di trasformare una fiducia in un alibi. È l'obiezione di Jürgen Habermas e di molti altri, che vedono in questo atteggiamento una forma di quietismo, in cui la politica diventa inutile perché la salvezza non dipende da noi.[11] I difensori rispondono che la

Gelassenheit non è passività: il discorso del 1955 dice chiaramente che richiede un pensare persistente e coraggioso, e che il sì e il no alla tecnica sono un esercizio difficile. Chi critica osserva che un esercizio interiore, per quanto serio, non ha le armi per difendere qualcuno da una legge ingiusta. Ne riparleremo nell'ottava parte.
La seconda riguarda la brocca e la nostalgia. Il quadro della brocca, della tavola, del ponte, del sentiero di campagna, della capanna è quello di un mondo preindustriale, a misura d'uomo, in cui le cose sono ancora dono. Gli storici ricordano che quel mondo conobbe anche la fame e la dipendenza, e alcuni filosofi, come Theodor Adorno, vi hanno visto un'idillio ideologico, nel quale la critica della tecnica si colora di conservatorismo.[11] Il filosofo lituano-francese Emmanuel Levinas, in un breve scritto del 1961 intitolato *Heidegger, Gagarin e noi*, accusava più in generale il pensiero heideggeriano di sacralizzare il luogo, il suolo, il radicamento, contro una tradizione, quella ebraica, che pensa l'uomo come capace di staccarsi dai luoghi.[11] Si tratta di un'obiezione che riprenderemo.
La terza riguarda il dialogo con l'Oriente. Come abbiamo visto, i sinologi ammettono la bellezza della meditazione di Heidegger sul vuoto, ma osservano che la sua traduzione del capitolo undicesimo piega il testo cinese verso il suo vocabolario, e che è difficile dire se si tratti di un incontro o di un'appropriazione.[8] Heidegger stesso, nei suoi dialoghi con studiosi giapponesi, mostrò di sapere che il linguaggio europeo rischia di nascondere ciò che dovrebbe far apparire. Chi lo difende può ricordare che il filosofo non dichiarò mai di aver capito l'Oriente; chi lo critica, che si servì dell'Oriente per dare corpo a un'intuizione sua.
La quarta riguarda il dio. Il «dio» dell'intervista e dei *Contributi* è, per molti teologi, troppo evanescente per essere altro che un nome per ciò che manca. Welte, nel suo discorso, lo interpreta in senso cristiano; altri lettori, come Karl Löwith, vi hanno visto un paganesimo più vicino a Hölderlin che al Vangelo. Heidegger stesso non scioglie l'ambiguità: dice che non sappiamo se il dio verrà, né quale sarà. La prova che il lettore può fare è chiedersi se questa reticenza sia onestà o sia vaghezza.
La quinta, la più difficile, è una domanda di coerenza. Una cosa è ricordare che la brocca e la frase di Brema nascono nello stesso ciclo di conferenze, anzi nello stesso giorno, il 1° dicembre 1949: l'autore del testo più sereno sull'abitare e dell'accostamento più inaccettabile tra l'agricoltura e le camere a gas è lo stesso uomo, nelle stesse ore. Un'altra è domandarsi che cosa ciò significhi. C'è chi risponde che si tratta di una scissione, per cui la grandezza dei testi non garantisce la qualità morale di chi li scrive. C'è chi risponde che la serenità del discorso sulla brocca, in cui il mondo appare come un dono e non vi sono vittime né carnefici, è proprio il rovescio dell'incapacità di vedere la differenza tra le cose che si fanno e le cose che si subiscono. Noi non adottiamo né l'una né l'altra lettura. Ci limitiamo a consegnare al lettore il dato, che appartiene al nostro dovere di narratori, di aver trovato la brocca e la frase nello stesso luogo.

Che cosa prendiamo con noi

Raccogliamo il percorso. Dopo la metafisica, Heidegger propone un altro modo di stare al mondo: non un programma, ma una preparazione. A Meßkirch, nel 1955, lo chiama serenità verso le cose e apertura al mistero: dire sì e no alla tecnica insieme. Lo chiama altro inizio nei *Contributi*, e *Ereignis*, evento, nella conferenza del 1962: l'essere e l'uomo consegnati l'uno all'altro, nello sguardo che dà a ciascuno il suo proprio. Lo chiama ringraziamento nel corso sul pensare, in cui il pensiero ritrova la sua parentela con la gratitudine. Lo mostra con una brocca, il cui vuoto è ciò che serve, e che raccoglie terra e cielo, divini e mortali; e lo accosta, con una probabile eco, al capitolo undicesimo del *Daodejing*. Nel 1966, nell'intervista allo *Spiegel*, riassume il suo congedo in una frase: ormai soltanto un dio può salvarci, e a noi non resta che prepararci. Il 28 maggio 1976 viene sepolto a Meßkirch, con le parole di un sacerdote.

Abbiamo visto anche le obiezioni: l'inerzia, la nostalgia e il suolo, l'appropriazione dell'Oriente, l'evanescenza del dio, e la domanda che riguarda la coerenza tra la brocca e Brema.
Rimane l'ultimo tratto. Nella prossima parte metteremo alla prova tutto l'edificio. Daremo la parola, con ordine, ai critici più importanti: Löwith, che vede nella storia dell'essere un declino travestito, Jonas, che vi sospetta una forma di gnosticismo, Levinas, per cui l'ontologia viene prima dell'etica, Habermas, Derrida e i difensori. E ci porremo la domanda decisiva: che cosa aggiunge questa tesi a ciò che avevamo già visto nell'esperienza e nella storia del pensiero, e quali sono i suoi pericoli. Sarà il momento in cui, come avevamo promesso nella soglia, chi parla non sarà più soltanto Heidegger.

Note di riferimento

[1] Martin Heidegger, *Gelassenheit* (discorso tenuto a Meßkirch il 30 ottobre 1955, per il 175° anniversario della nascita di Conradin Kreutzer), in *Gelassenheit* (1959). Trad. it. *L'abbandono* (in *L'abbandono*, a cura di A. Fabris). Termini: *rechnendes Denken*; *besinnliches Denken*; *Gelassenheit zu den Dingen*; *Offenheit für das Geheimnis*. La *Gelassenheit* in Meister Eckhart: nello stesso volume, il «Gespräch» *Zur Erörterung der Gelassenheit* (scritto nel 1944-45).
[2] Heidegger, *Der Feldweg* (1949), in *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, vol. 13. Sul campanile di Meßkirch: *Vom Geheimnis des Glockenturms* (1954), ivi.
[3] Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (scritto nel 1936-38, pubblicato nel 1989), Gesamtausgabe, vol. 65. Trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. Sull'«altro inizio» (*der andere Anfang*) e sull'«ultimo dio» (*der letzte Gott*): nello stesso testo.
[4] Heidegger, *Zeit und Sein* (1962), in *Zur Sache des Denkens* (1969); *Der Satz der Identität* (1957), in *Identität und Differenz* (per il rapporto tra *Ereignis*, *eigen* ed *eräugen*).
[5] Heidegger, *Was heißt Denken?* (corso del 1951-52, pubblicato nel 1954). Il passo sul «bedenklichste»: «Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken». Sul rapporto tra *denken* e *danken*: nello stesso testo.
[6] Heidegger, *Das Ding* (conferenza tenuta all'Accademia bavarese di belle arti di Monaco il 6 giugno 1950; prima versione a Brema il 1° dicembre 1949), in *Vorträge und Aufsätze* (1954). Trad. it. *La cosa*, in *Saggi e discorsi*. Termini: *Geviert*; *Krug*; *Leere*.
[7] Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* (conferenza a Darmstadt, 1951), in *Vorträge und Aufsätze* (1954).
[8] Paul Shih-yi Hsiao, «Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching», in Graham Parkes (a cura di), *Heidegger and Asian Thought* (1987); Hsiao, *Wir trafen uns am Holzmarktplatz*, in *Erinnerung an Martin Heidegger* (1977); Paolo Siao Sci-yi, *Il Tao-te-king*, Bari, Laterza, 1941. Per la traduzione del cap. 11: Heidegger, *Die Einzigkeit des Dichters*, in *Gesamtausgabe*, vol. 75 (2000), p. 43. Sulla somiglianza con la brocca: Otto Pöggeler, «West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu»; Graham Parkes; Reinhard May, *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work* (1989); Sara Francescato, «Understanding each other without crossing the threshold: Martin Heidegger and the Daodejing», «Scenari» 16 (2022). Su *Tao* come «via»: Heidegger, *Das Wesen der Sprache* (1957-58), in *Unterwegs zur Sprache* (1959).
[9] Heidegger, «Nur noch ein Gott kann uns retten», colloquio con Rudolf Augstein e Georg Wolff del 23 settembre 1966, «Der Spiegel», n. 23, 31 maggio 1976, pp. 193-219. Il passo: «Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen».

[10] Stadt Meßkirch (a cura di), *Zum Gedenken Martin Heidegger* (1977), con la «Grabrede» di Bernhard Welte. Bernhard Welte, *Briefe und Begegnungen* (carteggio con Heidegger, 2003).
[11] Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985). Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (1964). Emmanuel Levinas, «Heidegger, Gagarine et nous» (1961), in *Difficile liberté*.

Parte ottava
Verifiche e obiezioni

Davos, 26 marzo 1929

Il 26 marzo 1929, in un albergo di Davos, due filosofi si siedono uno accanto all'altro davanti a un pubblico di studenti e di professori.[1] Sono invitati ai corsi universitari internazionali che si tengono ogni primavera in quella stazione di cura, e il loro incontro, che gli organizzatori chiamano modestamente «comunità di lavoro», è già considerato l'avvenimento del corso. A sinistra siede Ernst Cassirer, cinquantacinquenne, il grande erede del neokantismo, autore di una filosofia delle forme simboliche. A destra Martin Heidegger, trentanovenne, l'autore di *Essere e tempo*, uscito due anni prima. Tra gli ascoltatori ci sono giovani che diventeranno importanti: Rudolf Carnap, che incontreremo nella seconda narrazione, Herbert Marcuse, Norbert Elias, Joachim Ritter, che fotografa i due e prende il verbale. C'è anche un giovane lituano di origine ebraica, Emmanuel Levinas, che negli stessi giorni, nella rivista goliardica di chiusura, insieme a Otto Friedrich Bollnow, farà la caricatura dei due contendenti.[1]
A un certo punto Cassirer pone una domanda semplice e radicale. Se la finitudine dell'uomo è così fondamentale, come Heidegger sostiene, vuole egli rinunciare a tutta quella oggettività, a quella forma di assolutezza che Kant aveva difeso nella morale, nella conoscenza e nel giudizio del bello?[1] La risposta di Heidegger, che qui possiamo soltanto riassumere, va nella direzione che gli è propria: la filosofia non ha il compito di rassicurare l'uomo nell'edificio delle sue opere di cultura, ma di scuoterlo e di rigettarlo nella durezza del suo destino. Non si dà, in quel momento, alcuna risposta sulle norme. La tradizione racconta che alla fine Heidegger rifiutò di stringere la mano a Cassirer. La notizia nasce da un ricordo scritto nel 1958, ma nessuno dei presenti la confermò, e Cassirer stesso non la affermò mai: è una di quelle storie che si tramandano perché somigliano a ciò che si vuole credere.[1] Il dato sicuro è un altro. Nel 1929, davanti a un pubblico che comprendeva futuri critici e futuri difensori, fu posta la domanda che tutti gli obiettori successivi avrebbero ripetuto, con parole diverse: che ne è della norma, della verità che vale per tutti, della responsabilità, in una filosofia che parte dalla finitudine e dal destino? Sono passati più di novant'anni, e la domanda è ancora lì.

Come si mette alla prova una tesi

Siamo giunti alla verifica generale, e conviene dire come procederemo. Nelle parti precedenti abbiamo già incontrato molte obiezioni, ciascuna legata al suo punto. Nella seconda parte, quella della lingua tedesca, della selezione dei testi e dell'impossibilità di smentire la tesi. Nella terza, quella del filologo Friedländer e del filosofo Tugendhat. Nella quarta, dei teologi tomisti, di Marion, di Blumenberg. Nella quinta, dei filologi di Nietzsche e della pluralità delle tecniche. Nella sesta, dell'ombra: gli atti, le parole, il silenzio. Nella settima, del quietismo, della nostalgia, dell'Oriente. In questa parte non le ripeteremo. Le raccoglieremo e le faremo, per quanto possibile, dialogare, aggiungendo le voci che

avevamo promesso di ascoltare: Karl Löwith, Hans Jonas, Emmanuel Levinas, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, e poi i difensori. Una tesi si può mettere alla prova in almeno tre modi: guardando se regge in se stessa, se è in accordo con i testi e con i fatti, e che cosa permette di vedere e che cosa nasconde. Procederemo con tutti e tre.

Löwith: una storia della salvezza senza Dio

Karl Löwith lo conosciamo già: fu allievo di Heidegger a Marburgo, lo incontrò a Roma nel 1936 e ne ricevette le confidenze di cui abbiamo parlato. Dopo la guerra fu tra i primi a scrivere su Heidegger con severità e con cognizione di causa. In un articolo del 1946, pubblicato su una rivista francese, sostenne che il concetto di decisione che sta al centro di *Essere e tempo* era vuoto di contenuto: l'uomo è chiamato a decidersi, ma la decisione non ha criteri, e può quindi essere riempita da qualunque causa.[2] Lo chiamò, con una parola che avrebbe fatto fortuna, decisionismo.
Nel 1953 pubblicò un saggio più ampio, *Heidegger, pensatore in un tempo di penuria*, in cui l'obiezione si estendeva alla storia dell'essere.[2] Il suo argomento nasce da un altro suo libro, uscito nel 1949, nel quale aveva mostrato che le grandi filosofie della storia dell'Occidente, da Agostino a Hegel e a Marx, sono forme secolarizzate della storia della salvezza biblica: un'origine felice, una caduta, un lungo cammino, un compimento. Secondo Löwith la storia dell'essere di Heidegger ha la stessa struttura. C'è un'alba, in cui l'essere si mostra nel suo sorgere. C'è una caduta, con Platone e Aristotele, che apre la lunga dimenticanza. C'è l'esilio dei secoli, in cui l'essere si ritrae sempre più. C'è il punto più basso, il dispositivo, in cui l'uomo stesso si riduce a scorta. E c'è la promessa: dove è il pericolo cresce ciò che salva, e soltanto un dio ci può salvare. Ricordiamo che nella terza parte, a proposito dell'oblio, avevamo notato l'ambiguità: Heidegger dice che non è una colpa, ma tutto il suo racconto è scritto con accenti di perdita. Löwith la prende sul serio e ne trae la conseguenza: ciò che si presenta come pensiero dell'essere è una teologia della storia che ha perduto il nome di Dio.
I difensori rispondono che Heidegger ha sempre rifiutato di descrivere la storia dell'essere come un declino, e che le sue cautele (né casuale né necessaria, nessun progresso e nessuna caduta nel senso morale) sono esplicite. Ma la struttura del racconto, osservano i critici, parla più forte delle cautele. E il lettore, che ha davanti l'alba, la cisterna e il serbatoio, può giudicare se le parole disegnino davvero un percorso neutro o, di fatto, un'elegia.

Jonas: l'esilio e il mondo muto

Hans Jonas fu allievo di Heidegger e di Bultmann a Marburgo, ebreo, e dovette lasciare la Germania nel 1933. Dopo la guerra scrisse una serie di saggi, poi riuniti in un libro del 1966, *Il fenomeno della vita*, uno dei quali, *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, contiene la sua obiezione più nota.[3] Jonas era uno studioso dello gnosticismo, quel movimento religioso dei primi secoli cristiani per cui il mondo è prodotto di potenze ostili e l'uomo vi è gettato come un esule, estraneo, in attesa di una chiamata che lo riscatti. Notò una somiglianza impressionante con *Essere e tempo*: l'esserci è «gettato» nel mondo, vi si trova senza averlo scelto, estraneo a ciò che lo circonda, sospeso tra l'angoscia e la morte.
La somiglianza, però, è per Jonas anche una differenza, e la differenza è ciò che importa. Per lo gnostico il mondo è ostile, ma ha un senso: è il campo di una lotta, con un nemico e con un altrove. Per l'uomo di Heidegger, il mondo non è né ostile né amico: è muto. Ciò che sta alle spalle dell'uomo, la natura, il vivente, non ha rapporto con lui e non gli dà alcuna indicazione su ciò che deve essere fatto. Per questo Jonas parla di una forma di nichilismo più radicale di quella gnostica: l'uomo è solo con la sua decisione, in un universo senza valori.[3] Ne trae la conseguenza che il pensiero di Heidegger non

può dare fondamento a un'etica, e che la tecnica contemporanea, con il suo potere inaudito di trasformare la vita e il pianeta, esige invece un'etica nuova.
Vent'anni più tardi scrisse quell'etica. *Il principio responsabilità*, del 1979, parte dalla constatazione che per la prima volta l'azione umana può distruggere le condizioni della vita sulla terra, e ne deduce un imperativo: agisci in modo che gli effetti della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra.[3] Il filosofo che criticava il maestro riprendeva, contro di lui, il tema della tecnica che questi aveva posto: e vi opponeva ciò che nel maestro mancava, un fondamento per dire che l'esistenza dell'umanità è un bene che va custodito.
Ci si può chiedere se l'obiezione di Jonas colpisca la storia dell'essere o soltanto l'esistenzialismo del 1927. Gli studiosi ne discutono: nel pensiero tardo, il mondo non è più muto, perché si dà come dono, nella brocca e nel quadruplice. Ma proprio qui sta il problema che Jonas lascia intravedere: se nel dono manca la domanda su che cosa fare, anche il mondo come dono rimane, sul piano pratico, silenzioso.

Levinas: due volte «c'è»

Emmanuel Levinas, il giovane che nel 1929 fa la caricatura di Heidegger a Davos, era stato, alla fine degli anni Venti, uno dei suoi ascoltatori più entusiasti. Aveva seguito i suoi corsi a Friburgo, aveva scritto sulla fenomenologia di Husserl, e aveva contribuito, con la sua tesi del 1930, a far conoscere in Francia la nuova filosofia. Dopo il 1933, dopo ciò che sapeva e sperimentò, ruppe con il pensatore, ma non con la questione che questi aveva posto. Gli dedicò tutta la sua opera, in forma di discussione serrata.[4]
La sua tesi centrale, esposta in *Totalità e infinito* (1961), è che l'ontologia di Heidegger, per quanto profonda, non può essere la filosofia prima. Pensare l'essere come ciò che accoglie e accorda ogni ente è, per Levinas, pensare una potenza neutra e anonima che si impone a chiunque: l'altro uomo non vi appare come qualcuno che ci guarda e ci obbliga, ma come un ente tra gli altri. La filosofia prima, sostiene, è l'etica: il rapporto con il volto dell'altro, che mi interpella prima ancora di ogni comprensione dell'essere, e che mi dice, senza parole: non uccidermi.[4]
C'è, in questo confronto, un incrocio di parole che il lettore che ha seguito la nostra narrazione apprezzerà. Heidegger, lo abbiamo visto nella seconda parte, traduce l'espressione tedesca *es gibt*, «esso dà», con il francese *il y a*, e vi legge un dono: l'essere si dà. Levinas usa la stessa espressione francese, *il y a*, in un libro scritto negli anni della prigionia di guerra, *Dall'esistenza all'esistente* (1947), per designare tutt'altro: il rumore anonimo dell'essere che resta quando ogni cosa e ogni persona sono sparite, l'esperienza della notte insonne, in cui non c'è nessuno e tuttavia qualcosa continua, senza volto e senza scampo.[4] Per il primo, il «c'è» è dono; per il secondo, è minaccia. Il bambino della prima narrazione che saluta la luna dice «c'è la luna» con meraviglia; chi non riesce a dormire e sente il silenzio premere sulla stanza dice «c'è» con orrore. Quale dei due veda l'essere com'è, è una domanda che nessuna tesi risolve.
Heidegger aveva anticipato un'obiezione di questo genere. Nella *Lettera sull'umanismo* scrive che il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento originario dell'uomo che «sta fuori» nell'aperto è, in se stesso, l'etica originaria; e ricorda che la parola greca *ethos* significa dimora, luogo in cui si abita.[5] L'etica, per lui, non è un insieme di norme da applicare, ma l'abitare nella verità dell'essere. Levinas risponderebbe che è proprio la mancanza che denuncia: un'etica che consiste nell'abitare, e non nel rispondere a qualcuno che mi chiama, non ha nulla da dire a chi è stato condotto in un campo.

Habermas: la filosofia dell'origine

Jürgen Habermas, che nel 1953, a ventiquattro anni, aveva scritto il famoso articolo sul corso del 1935, tornò su Heidegger nel 1985 con *Il discorso filosofico della modernità*, in cui dedica a lui un lungo capitolo.[6] La sua tesi è che Heidegger, dopo la svolta, sostituisce al soggetto della filosofia moderna un altro protagonista, l'essere, che invia gli epoche e si ritrae; e che questo gesto, mentre sembra superare la filosofia del soggetto, ne ripete la struttura: un principio unico, da cui tutto discende, a cui tutto si deve ricondurre. È ciò che chiama una filosofia dell'origine.
Le conseguenze, per Habermas, sono tre. La prima: la storia dell'essere non permette di distinguere. Nel corso del 1935 Heidegger aveva scritto che l'Europa si trova stretta tra la Russia e l'America, che sono, dal punto di vista metafisico, la stessa cosa, nella frenesia tecnica e nell'organizzazione senza fondamento dell'uomo medio.[7] Una frase del genere, osserva Habermas, mostra come, in un pensiero che vede dappertutto lo stesso invio, le differenze tra un regime e l'altro, tra una democrazia e una dittatura, scompaiano. È lo stesso difetto che abbiamo trovato, nella sesta parte, nella frase di Brema.
La seconda conseguenza: se la storia è un invio, la responsabilità degli uomini si dissolve, e con essa la possibilità di imparare dagli errori, di discutere, di correggersi. La terza: in questo modo, la critica della modernità si trasforma in una dichiarazione di impotenza, e lascia il campo libero a ciò che si dichiara di criticare.
Habermas non nega la forza del pensiero di Heidegger. Il titolo dell'articolo del 1953, *Pensare con Heidegger contro Heidegger*, indica la sua posizione: servirsi di ciò che egli ha visto, mettendo al posto del destino ciò che egli non ha voluto vedere, il discorso razionale, che è il luogo in cui gli uomini rispondono gli uni agli altri.

Derrida: più invii

Jacques Derrida fu lettore di Heidegger per tutta la vita, e ne ereditò il gesto più fecondo, quello di leggere un testo della tradizione cercandovi ciò che non dice. La sua obiezione alla storia dell'essere è la più sottile, e si può rendere con l'immagine della lettera che abbiamo adoperato nella seconda parte.[8]
Heidegger, come ricordiamo, intende il destino dell'essere come un invio: l'essere si invia, e ciò che invia determina un'epoca. Derrida osserva che questo modo di pensare suppone un invio unitario e un destinatario sicuro: una lettera che arriva, un'epoca che segue un'altra, una storia raccontabile con un filo solo. Ma nella sua esperienza di lettore, e nel suo modo di intendere il linguaggio, ogni messaggio può sempre non arrivare, può arrivare cambiato, o in più copie, o a un altro destinatario. Per questo, sostiene, è più onesto parlare di più invii che di un invio, e di una storia fatta di tracce che si sovrappongono più che di una storia che procede per epoche.[8] Lo stesso gesto di Heidegger, che racconta la metafisica come un unico destino, continua, secondo Derrida, a essere metafisico.
Un'altra osservazione di Derrida, che riprende un tema già accennato, è che Heidegger, il quale scrive che il domandare è la pietà del pensiero, sembra supporre che il domandare sia l'ultimo gesto. Ma prima di ogni domanda, dice Derrida, c'è una forma di assenso, di accoglienza, di promessa, e lo stesso Heidegger la riconosce in alcuni testi tardi.[8] Chi ha letto la prima narrazione, con il «c'è» del bambino e la gratitudine per ciò che è dato, riconosce qui una vecchia conoscenza.

I difensori

Sarebbe ingiusto concludere le obiezioni senza ascoltare chi difende la tesi, con argomenti non banali. Ne ricordiamo cinque.

Il primo è che la storia dell'essere non è una teoria della storia nel senso usuale, ma una proposta di lettura, e che i critici la giudicano come se fosse un'ipotesi causale. Hans-Georg Gadamer, che fu allievo e interlocutore di Heidegger per tutta la vita, la intendeva come una forma radicale di esperienza ermeneutica: nessuno comprende un testo o un'epoca a partire dal nulla, e ciascuno si trova già dentro una tradizione che lo precede e che lo istruisce.[9] Otto Pöggeler, nel suo libro del 1963 *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, che resta una delle esposizioni più rigorose, la presentava come un cammino in cui ogni tappa viene corretta dalla seguente.[9]
Il secondo è che il pensiero di Heidegger ha una forza descrittiva che non dipende dalla sua cornice. Il filosofo americano Hubert Dreyfus ne ha tratto un'analisi acuta della tecnica contemporanea, e un altro americano, Albert Borgmann, ne ha fatto uno strumento per descrivere la vita quotidiana.[9] Borgmann distingue tra ciò che chiama il paradigma del dispositivo, in cui un bene viene reso disponibile senza richiedere impegno (il riscaldamento centrale, che dà il calore senza che nessuno debba accendere nulla), e le «cose focali», che riuniscono le persone intorno a una pratica (il focolare, che richiede legna, cura, presenza, e intorno al quale la famiglia si raccoglie). È la brocca di Heidegger riportata alla vita di ogni giorno. Il sociologo Hartmut Rosa, con la sua analisi della risonanza e dell'indisponibilità, che abbiamo incontrato nella settima parte della prima narrazione, ne è un parente stretto.
Il terzo argomento è che Heidegger sa correggersi. L'ammissione del 1964 su Friedländer, che abbiamo letto nella terza parte, è la prova che la lettura dei Greci non era un dogma. Chi lo difende ne ricava che la storia dell'essere è un'impresa aperta, soggetta a controllo.
Il quarto è che le cautele esplicite di Heidegger (nessuna profezia, nessun progresso, nessun declino in senso morale, preparazione e non programma) sono state sistematicamente trascurate dai critici. La risposta dei critici, lo abbiamo visto, è che la forma del racconto dice più delle cautele.
Il quinto, infine, è un argomento di ordine più personale, che l'educatore conosce bene. Un pensatore, dicono i difensori, si giudica anche da ciò che fa fare a chi lo legge. Per molti lettori, giovani e non, Heidegger ha reso di nuovo sorprendente ciò che sembrava ovvio: che le cose siano, che l'uomo abiti, che il tempo passi. Questo effetto, quale che sia la sorte della tesi, è un fatto.

La domanda decisiva

Siamo al punto in cui si può porre la domanda con cui avevamo promesso di concludere. Abbiamo percorso tre narrazioni. La prima ha seguito l'esperienza: il «c'è» del bambino che saluta la luna, la tavola apparecchiata, il sacchetto di pomodori sullo zerbino, la luce lasciata accesa nel corridoio, il pesce rosso. Vi abbiamo visto, in molte forme, che tutto ciò che è, ci è dato. La seconda ha seguito la domanda: i Greci, gli Ebrei, Tommaso, Eckhart, Kant, Hegel, il Buddha, Śaṅkara, Wittgenstein, e ha mostrato che l'umanità ha dato a quel dono molte risposte. La terza ha seguito la tesi di un pensatore che dice una cosa ulteriore: che il dono si dà in modi che mutano, e che ciascun modo determina ciò che le cose significano per noi. Che cosa aggiunge questa tesi alle altre due?
Proviamo a rispondere con ordine. La tesi aggiunge, anzitutto, un modo di vedere il presente come uno dei modi possibili. Ciò che per noi è evidente (che il mondo sia una riserva di risorse, che il tempo sia ciò che si ottimizza, che le cose siano oggetti per un soggetto) è, per Heidegger, un modo in cui le cose si sono date, e che non si dava sempre così. Questa denaturalizzazione dell'ovvio è, lo si può dire senza esitazione, uno dei servizi più preziosi che un pensiero possa rendere.
Aggiunge, in secondo luogo, che ciò che chiamiamo tecnica non è soltanto un insieme di strumenti, ma un modo in cui il mondo ci appare, e che per cambiare il rapporto con essa non basta cambiare gli usi. Anche questa osservazione, che è alla base di tanta riflessione contemporanea, resta feconda.
Aggiunge, in terzo luogo, un atteggiamento: la serenità, il ringraziamento, l'attenzione alle cose. Non è un programma, ma è qualcosa che chi educa e chi vive può mettere in pratica.

Ciò che la tesi non aggiunge è altrettanto importante. Non fornisce criteri per scegliere tra le epoche, e perciò non dice se il modo presente sia migliore o peggiore del precedente. Non fornisce un'etica, e su questo Levinas e Jonas hanno ragione. Non offre un modo di verificare, e su questo i filologi e i filosofi analitici hanno ragione. E ha una tendenza a riunire in un solo racconto ciò che è diverso, con le conseguenze che abbiamo visto nella sesta parte.
Resta il punto più sottile. Si può sostenere che le prime due narrazioni bastino a dire tutto ciò che è vero nella terza: che l'esperienza del dono e la storia delle risposte siano sufficienti, e che l'idea di un invio dell'essere sia un'aggiunta poetica. Si può sostenere, al contrario, che la terza narrazione dia un nome a ciò che le altre lasciano implicito, cioè che il modo di darsi delle cose non è un fatto privato né una convenzione, ma una condizione storica del nostro pensare. Ciascuna di queste posizioni ha dei sostenitori seri. Alcuni lettori vedranno nella tesi una fenomenologia profonda del modo in cui l'epoca determina l'apparire. Altri, un mito secolarizzato, di cui si può ammirare la bellezza senza accoglierne la verità. Altri ancora, una forma di pensiero poetico la cui verità non è dell'ordine delle tesi, ma di quello dei sentieri, che si percorrono per vedere dove portano.
Chi scrive non è tenuto a scegliere, e non sceglie. Ritiene soltanto che il criterio posto all'inizio di questa narrazione resti valido: il rischio maggiore è scambiare una tesi per un fatto. Come domanda, la storia dell'essere è feconda, perché costringe a chiedersi che cosa, nel nostro modo di vedere le cose, sia stato dato e non scelto. Come risposta, è fragile, perché ciò che propone è difficile da controllare e facile da convertire in destino.

I pericoli

Rimane da dire, con franchezza, quali pericoli corra chi prende la tesi sul serio, e chi la insegna. Sono almeno quattro.
Il primo è il fatalismo. Se ogni epoca è un invio, e se il presente è un invio, si può concludere che ciò che accade doveva accadere, e che nulla si può fare. Heidegger non lo dice, ma il suo linguaggio lo suggerisce, e non pochi lettori ne hanno fatto una scusa.
Il secondo è l'attesa passiva. L'idea che «ormai soltanto un dio ci può salvare» è un pensiero serio e malinconico, ma, tradotto nella vita, può diventare una dimissione: si lascia agli altri, o a un futuro indeterminato, ciò che spetterebbe a noi.
Il terzo è l'alibi. La storia dell'essere, dicono Löwith, Habermas e altri, può diventare un modo per spostare la responsabilità dalle persone alle epoche: non sono io ad aver scelto, è il dispositivo; non è un popolo ad aver fatto, è la metafisica. La sesta parte ci ha mostrato dove questo movimento può condurre, e il lettore ha il diritto di non dimenticarlo.
Il quarto è l'autorità. Un pensiero che parla per invii e per destini ha un tono oracolare, che affascina i giovani e li rende pronti a ripetere parole che non hanno ancora capito. Chi educa sa che un maestro il quale parla così ottiene facilmente un uditorio, e più difficilmente degli interlocutori.
Contro questi pericoli esistono, a giudizio di chi scrive, tre vigilanze elementari. La prima è tenere distinti i piani: chi parla è Heidegger, chi parla è l'interprete, chi parla è il critico. È il metodo che abbiamo cercato di seguire in tutta questa narrazione, e che ci è parso il solo modo onesto di raccontare.
La seconda è custodire un luogo per la responsabilità personale: nessuna storia dell'essere, per quanto convincente, può abolire la domanda su chi ha fatto che cosa, e a chi, e sul volto che ci guarda. È ciò che Jonas e Levinas, in modi diversi, hanno ricordato al loro maestro. La terza è tenere la tesi nel suo statuto di lettura, non di fatto.
Torniamo, per finire, all'immagine con cui questa narrazione era cominciata. Heidegger aveva scelto per un suo libro del 1950 un titolo, *Holzwege*, «sentieri nel bosco», e un'epigrafe in cui ricordava che nel bosco ci sono sentieri che si interrompono all'improvviso, dove il terreno non porta più. Era un modo di dire che il suo pensiero non voleva essere un sistema, ma una serie di percorsi da verificare. In

questa narrazione li abbiamo percorsi uno per volta. Alcuni, come quello dei Greci, si sono rivelati in parte impraticabili; altri, come quello della tecnica, hanno portato in luoghi che ci riguardano da vicino; uno, quello dell'ombra, ha condotto davanti a una soglia che non si lascia varcare senza turbamento. Nessuno ci ha detto di dover fermarci. Il lettore sa ora che un sentiero che si interrompe non è una vergogna: la vergogna sta nel fingere che continui.

Che cosa prendiamo con noi

Raccogliamo gli ultimi fili. La tesi di Heidegger, che l'essere ha una storia e che noi siamo sempre già dentro un modo di darsi che non abbiamo scelto, regge come domanda, e ha reso al pensiero un servizio che non si può dimenticare: ha mostrato che ciò che ci sembra ovvio non lo è. Ma come risposta incontra obiezioni serie, di metodo (Friedländer, Tugendhat, i filologi), di ordine storico, di ordine etico (Levinas, Jonas), di ordine politico (Habermas, Löwith) e di ordine filosofico (Derrida). I difensori hanno argomenti di peso, in particolare sul valore descrittivo e sulla capacità di autocorrezione. I pericoli, il fatalismo, l'attesa, l'alibi, l'autorità, non sono immaginari, e chi educa ha motivo di conoscerli.
Resta una pagina da scrivere, e non è una parte della terza narrazione, ma il suo congedo, e quello di tutto il percorso. Come annunciato all'inizio, rimetteremo insieme le tre narrazioni: l'esperienza, la domanda, la tesi. Diremo che cosa ciascuna vede e che cosa nasconde. Sarà il momento in cui chi ha camminato fin qui potrà guardare indietro il sentiero nel suo complesso, come si guarda dalla radura la selva che si è attraversata.

Note di riferimento

[1] Disputa di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger, 26 marzo 1929, nell'ambito dei II Corsi universitari internazionali di Davos (17 marzo-6 aprile 1929); verbale redatto da Joachim Ritter e Otto Friedrich Bollnow. Trad. it. in *Disputa di Davos*; Peter E. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (2010). Sulla leggenda del rifiuto della stretta di mano: Hendrik Pos, in *Recollections of Ernst Cassirer* (1958), non confermata da altre testimonianze. Sulla caricatura di Levinas e Bollnow: *Davoser Revue*.
[2] Karl Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», «Les Temps modernes» (1946); *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* (1953); *Meaning in History* (1949; ed. tedesca *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953).
[3] Hans Jonas, «Gnosticism, Existentialism, and Nihilism», in *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1966), pp. 211-234; *Das Prinzip Verantwortung* (1979). Sul rapporto con Heidegger e Bultmann a Marburgo: Jonas, *Erinnerungen* (2003).
[4] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947); *Totalité et infini* (1961); «Heidegger, Gagarine et nous» (1961), in *Difficile liberté*. Sulla tesi del 1930: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.
[5] Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946-47), nel passo sull'«ursprüngliche Ethik» e sul significato di *ethos*.
[6] Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985); «Mit Heidegger gegen Heidegger denken», «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 25 luglio 1953.
[7] Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (corso del 1935, pubblicato nel 1953), nel passo in cui l'Europa è descritta come stretta tra la Russia e l'America, «metaphysisch dasselbe».
[8] Jacques Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (1980), in particolare gli «Envois»; *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987).

[9] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), *Heideggers Wege* (1983); Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963); Hubert L. Dreyfus, «Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics», in *The Cambridge Companion to Heidegger* (1993); Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life* (1984); Hartmut Rosa, *Resonanz* (2016), *Unverfügbarkeit* (2018).

Movimento conclusivo
Tre sguardi su una montagna

All'inizio di questa narrazione era stata fatta una promessa: che alla fine si sarebbe potuto dire se il geologo avesse ragione. Dopo le otto parti, la promessa si può mantenere soltanto a metà. Non sappiamo se la montagna si muova nel modo in cui egli sostiene. Sappiamo però qualcosa di più utile: sappiamo che cosa vede ciascuno dei tre che hanno camminato con noi, l'alpinista, il cartografo e il geologo, e che cosa ciascuno, nel vedere, lascia nell'ombra. Con questa pagina si congeda l'intero percorso.

L'alpinista

L'alpinista della prima narrazione sale. Vede la montagna da dentro, con il fiato e con i piedi, e ciò che vede è, prima di ogni teoria, che c'è. C'è la luna che il bambino saluta, c'è la tavola apparecchiata che nessuno ha visto apparecchiare, c'è il sacchetto di pomodori sullo zerbino e la signora dell'orto che non vuole essere ringraziata, c'è la luce lasciata accesa nel corridoio, che ci permette di vedere le cose senza che si veda lei. Questa esperienza ha un grande merito: si può condividere. Chiunque abbia ricevuto un dono senza sapere da chi, sa di che cosa si sta parlando.
Ma l'alpinista non vede tutto. Non vede ciò che ha formato i suoi occhi, e tende a prendere la sua valle per il mondo. E non sa decidere, da solo, che cosa significhi il «c'è» che pronuncia. Lo abbiamo visto nell'ottava parte: la stessa espressione che in bocca al bambino è meraviglia può essere, per chi non riesce a dormire, il peso senza volto di un'esistenza che continua quando tutto il resto è tacito. Il dono e la minaccia hanno, nel momento in cui li si incontra, lo stesso nome.

Il cartografo

Il cartografo della seconda narrazione siede a un tavolo e guarda le carte. Ha raccolto le vie tracciate da uomini e donne di molte epoche e di molti luoghi: i Greci che si stupirono, i profeti che ascoltarono, Tommaso che pensò l'essere come atto, Kant che ne segnò i limiti, il Buddha che ne sciolse il nome, Wittgenstein che tacque. Ciò che il cartografo vede è la molteplicità. Mostra che le risposte alla domanda sull'essere sono state tante, che ciascuna ha le sue ragioni, e che nessuna ha cancellato le altre. La sua forza è la verificabilità: i testi si possono leggere, le dispute si possono ricostruire, e il lettore può correggere chi racconta.
Anche il cartografo, però, ha un punto cieco. Una carta mostra il rilievo, non la fatica della salita, e l'elenco delle risposte non le pesa. Ogni carta, inoltre, è stata tracciata da qualcuno che stava sulla montagna e che aveva bisogno di una via, e le vie, una volta disegnate, finiscono per guidare i passi di chi viene dopo. Il cartografo tende a credere che la montagna stia ferma mentre le carte cambiano.

Il geologo

Il geologo della terza narrazione sostiene che la montagna si muove. Egli vede ciò che né l'alpinista né il cartografo potevano vedere: che il modo in cui le cose ci si danno, ciò che consideriamo reale, importante, evidente, ha una storia che nessuno ha scelto e che nessuno governa. Vede che la tecnica non è soltanto un insieme di strumenti, ma un modo in cui il mondo appare, e che l'ovvio di un'epoca è il frutto di un lungo invio. Gli si deve questo: ha reso di nuovo sorprendente ciò che sembrava naturale, e ha dato al nostro tempo un linguaggio per dire ciò che lo preoccupa.
Il suo punto cieco, tuttavia, non è piccolo. Il geologo parla di un tempo in cui nessuno vive, e perciò la sua tesi non si lascia verificare né con una salita né con un confronto di carte. Guarda i movimenti profondi e vede male le persone che stanno sulla montagna: chi ha agito, chi ha subìto, chi ha un volto. Mette sullo stesso piano ciò che sul terreno è diverso, e ha avuto bisogno, come abbiamo visto, di molta ombra per scoprire dove la sua lampada non arrivava. E, se applicasse a se stesso la propria tesi, dovrebbe riconoscere che anche lui, il geologo, cammina su un pendio e che anche il suo sguardo appartiene a un'epoca.

Che cosa hanno in comune

Il fatto più notevole, ripercorrendo i tre sguardi, è che nessuno dei tre produce la montagna. L'alpinista la trova, il cartografo la disegna, il geologo ne studia i movimenti: tutti e tre cominciano ricevendo. Il «c'è» con cui la prima narrazione si apriva è anche il punto da cui parte il geologo, che lo chiama, nel suo linguaggio, *es gibt*. Le tre narrazioni, in fondo, non si contraddicono: descrivono lo stesso dono da tre distanze. Ciò che le divide è soltanto la domanda su che cosa significhi riceverlo.
Nessuno dei tre, inoltre, basta da solo. L'alpinista corregge il cartografo, ricordandogli che la carta non è la montagna. Il cartografo corregge l'alpinista, mostrandogli che la sua valle non è tutto. Il geologo corregge entrambi, perché né la valle né la carta sono definitive. E l'alpinista e il cartografo, a loro volta, correggono il geologo: una montagna che si muove deve comunque essere salita da qualcuno che risponde di ogni passo, e nessuna storia dell'essere può dispensare dal domandare chi ha fatto che cosa, e a chi.
Chi lavora con i giovani, e lo sa per mestiere, ha bisogno di tutti e tre gli sguardi: dell'esperienza condivisa, del sapere che confronta, e della consapevolezza che il mondo in cui i ragazzi crescono non è ovvio. E ha bisogno di non dimenticare che davanti a lui c'è sempre qualcuno.

Il congedo

Si può dunque rispondere alla domanda lasciata aperta all'inizio. Il geologo ha ragione in un senso: il modo in cui la montagna ci si dà ha una storia, e non l'abbiamo decisa. Non sappiamo se abbia ragione nel senso più ambizioso, quello in cui l'essere stesso si invia e si ritrae, e non possiamo dire che la sua tesi ci dia ciò di cui un uomo ha bisogno per camminare: un criterio per scegliere tra le vie, e un volto da guardare. Come domanda, la sua tesi è feconda. Come risposta, resta una via da percorrere con prudenza.
Heidegger scelse per un suo libro l'immagine dei sentieri nel bosco, alcuni dei quali finiscono all'improvviso. Siamo arrivati alla fine del nostro. È un sentiero che non porta a un luogo preciso, ma, come tutti i sentieri del bosco, si è fatto camminando, e chi lo ha percorso ha ora un modo in più di guardare ciò che ha attorno. Resta la radura: lo spazio aperto in cui la luce e l'ombra giocano, e in cui le cose possono mostrarsi. Resta la luce lasciata accesa nel corridoio, che non vediamo e che ci permette di vedere. E resta, per chi vuole, ciò che l'alpinista sapeva fin dal principio: che prima di capire, c'è da ricevere, e che a ciò che ci è dato si risponde, per cominciare, dicendo grazie.