

La trascendenza etica e il proprium originario: Heidegger e l'orizzonte onto-logico

Dario Giugliano
Accademia delle Belle arti di Napoli
dariogiugliano@libero.it

ABSTRACT

Using some of Heidegger's observations against Heidegger himself; bending some components of his thought in order to generate something else and to create a new text which is closely related to the first one but also totally foreign to it; recognising the genius and originality of Heidegger's philosophy in spite of its un-reflected aspects, which show once more the amount of destruction that that philosophy and its originality intended to cause. What we want to call for in this text is an admission of responsibility which can also remind us of the results of Heidegger's philosophy, of its premises and of his declared goals, thus letting its hidden and buried ethical issue emerge.

L'uomo, ogni uomo, è sempre *verrückt*, termine che possiamo tradurre agevolmente con "spostato", fuori di sé, a patto, per comprenderne appieno il senso, di metterlo in relazione con quel passo evangelico (Mc 3, 21) in cui di Gesù vien detto, dai suoi parenti, *oti exeste*, che è fuori (di sé). *Existemi*, qui nella forma di un aoristo atemporale, significa letteralmente "sposto", nel senso proprio di "pongo" (*istemi*) fuori (*ek-*), indicando l'atto di una dislocazione spazio-temporale, resa ancor più marcata proprio dall'utilizzo di quella forma verbale. Gesù, il Figlio dell'uomo (espressione che traduce il nesso lessicale semitico *ben 'adam*), vale a dire l'Uomo per eccellenza, vedrebbe riconosciuta la propria condizione esistenziale, da chi gli è più prossimo, dai suoi, nell'atto di una dislocazione. Condizione dell'esser fuori avocata a sé da Paolo di Tarso (2 Cor 5, 13), nella rivendicazione quasi di una forma di successione, che investirebbe però sul valore positivo dell'*excessus mentis* come *ekstasis*. Siamo, come ognuno potrà agevolmente vedere, nel pieno delle tematiche heideggeriane,

che tanto devono, e non è certo una novità, alla teologia evangelica e soprattutto patristica.¹

Come è noto, per Heidegger, l'essenza propria del *Dasein* (ciò che ci contraddistinguerebbe in quanto umani) consisterebbe nella sua esistenza (*Sein und Zeit*, § 9). Heidegger però tiene a precisare che questa individuazione non si misurerebbe nell'orizzonte di una differenziazione tra essenza ed esistenza. Questo costituirebbe il maggiore motivo di distanza del pensiero heideggeriano dall'esistenzialismo, di marca sartriana, per esempio, secondo cui, ad avviso del filosofo svevo, l'esistenza precederebbe l'essenza, tentando un rovesciamento del platonismo, a partire dal quale, invece, sarebbe sempre l'essenza a essere un *prius absolutus*. Per Heidegger, questo rovesciamento, come ogni rovesciamento, si istituirebbe a partire da una conferma di quella stessa tradizione metafisica che cercherebbe di correggere. Sia che si pensi una precedenza dell'essenza sull'esistenza sia che si pensi, viceversa, una precedenza dell'esistenza sull'essenza, resterebbe “sempre da chiedersi prima di tutto a partire da quale destino dell'essere questa differenziazione nell'essere tra *esse essentiae* ed *esse existentiae* arrivi al pensiero”.²

Siamo all'ostinato del pensiero heideggeriano: la determinazione del senso dell'essere. Che cos'è essere? La domanda che istituisce, contemporaneamente, il destino più autentico del pensiero e il più grande rimosso della tradizione filosofica occidentale, quello che Heidegger definisce come *das Verfallen*, il decadere. Questo decadere fa tutt'uno con la confusione tra essere ed ente e con la relativa ricomprensione di quello in questo. Ma se l'essere non è l'ente, allora di esso non si potrà più dire che sia (qualcosa), un ente, appunto, ma, piuttosto, che esso (*es*) *gibt* (dà). Esso (si) dà, e nel suo d(on)arsi, aprendosi al senso, concede la sua verità, dall'alto. Questa determinazione spaziale non è una semplice metafora. Heidegger dice chiaramente che l'universalità dell'essere va ricercata più in alto (*höher*), al di sopra di (*über*) ogni ente (*Sein und Zeit*, § 7 c). In questo senso l'essere sarebbe il puro e semplice *transcendens*, il *transcen-*

¹ Così come ormai non rappresenta più una novità, valgano per tutti gli studi di Franco Volpi, l'ascendenza aristotelica (aristotelico-tomistica, vorremmo aggiungere) di alcune categorie principali del suo pensiero, ascendenze che hanno meglio chiarito il rapporto di Heidegger con la questione etica.

² M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”* (1946), tr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 53.

dens kat'exochen (ibidem). Ed è nell'orizzonte di questa trascendenza pura che Heidegger si muove per cogliere quella che conosciamo come *Analytik des Daseins*, la quale, se resta l'esigenza primaria nella questione dell'essere – *Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein bleiben* – (*Sein und Zeit*, § 5), essa avrà, tuttavia, come suo compito quello dell'elaborazione del problema dell'essere – *Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert* – (*ibidem*). Comunque la si metta con la *Seinsfrage*, il compito primario, in quanto più alto, e insieme il grande rimosso della filosofia occidentale, resterebbe sempre un resto, ci si scontrerebbe sempre con un restare, un rimanere (*bleiben*), che sarebbe insieme un intrattenersi presso e un avanzare. Siamo qui nella struttura paradossale, perché logicamente ossimorica, dell'avanzare intrattenendosi, ovvero siamo qui all'evocazione della figura centrale, nella filosofia heideggeriana, del “segnare il passo”, come rimanenza stessa, parodistica, della figura del movimento. E ciò che/chi segna il passo sono sempre io. Ma, certamente, non l'io della tradizione soggettivistica inaugurata dalla modernità filosofica, da Descartes a Hegel. Qui, l'io in gioco, come si sa, non è il soggetto disincarnato della scienza (episteme) occidentale, ma proprio io che autenticamente, cioè propriamente, esisto e consisto e ciò di cui esisto e consisto. Questa stessa *proprietas* come esistenza consistente resta, come un avanzo irriducibile, prima di cui non posso apprendere null'altro se non quello stesso senso d'essere, di cui, ancora, io stesso consisterei.

Si manifesta, a questo punto, l'altra questione capitale e cioè quella dell'agire. “Se è legittimo dire, senza acrobazie verbali, che il senso dell'essere è l'essere del senso, è per dire che il senso (dell'esistenza umana ma, con essa, del mondo) non è nient'altro che l'agire o la condotta. La condotta è così la trascendenza propria dell'immanenza essente”.³ Ora, questo agire, proprio a quel “vortice linguistico-esistenziale”⁴ che è il *Dasein*, si misurerà sempre nella forma del linguaggio, a cui ciò che è proprio (la possibilità di dire “io”) finisce per coincidere con la forma della sua stessa finalità. Acquista così un nuovo senso l'espressione millenaria secondo cui è proprio dell'uomo il linguaggio. Se da un

³ J.-L. Nancy, *L'“etica originaria” di Heidegger*, tr. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996, pp. 22-23.

⁴ G. Moretti, *Il poeta ferito. Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*, La Mandragora, Imola 1999, p. 64.

lato, una tale espressione certamente risulta debitrice di un certo antropocentrismo, da cui lo stesso pensiero heideggeriano è tutt'altro che immune (si attribuisce un caratteristica propria all'uomo solo dopo aver determinato la centralità di quest'ultimo all'interno della creazione, assumendo questa stessa centralità come la specifica di quella proprietà caratteristica), da un altro, tuttavia, un'espressione come "il parlare ci è connaturato"⁵ sta a indicare, oltre che un falso punto di partenza, anche un punto di arrivo di un pensiero che fonda i suoi presupposti nella possibilità di sollecitazione dell'universo grammaticale della metafisica occidentale. È in quest'ottica che vanno viste le insistenze, quasi ossessive, di Heidegger sulla lingua, sulla sua forma, sulla etimologia. È ancora in quest'ottica che vanno misurate le esegesi del suo pensiero, che direttamente o meno si rifanno a metafore linguistiche. Penso, per esempio, a quella notoria della sua allieva Hannah Arendt, quando descrive la grande forza del pensiero heideggeriano.

“Questo pensiero ha una qualità penetrante propria solo a esso e che, se si volesse coglierla e dimostrare dal punto di vista linguistico, risiede nell'uso transitivo del verbo “pensare”. Heidegger non pensa *su* qualcosa, egli pensa qualcosa. Con questa attività assolutamente non contemplativa, egli penetra in profondità, ma non per scoprire o per ricavare in questa dimensione, che prima – si potrebbe dire – non era mai stata scoperta nello stesso modo e con uguale precisione, un fondamento ultimo e rassicurante, quanto per tracciare, rimanendo nella profondità, dei sentieri e stabilire dei “segnavia” (questo è il titolo di una raccolta di testi degli anni 1929-62). Questo pensiero può porsi dei compiti, interessarsi di “problemi”; naturalmente ha sempre qualcosa di specifico di cui occuparsi, più esattamente, da cui è stimolato, ma non si può dire che esso abbia una meta. È incessantemente attivo, e lo stesso tracciare i sentieri serve più all'apertura di una dimensione che a una meta stabilita a priori e poi raggiunta.”⁶

Un pensiero che si avventura, dunque. E quest'avventurarsi è la cifra della sua transitività, della sua attività. Ma questo stesso avventurarsi, questo suo

⁵ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* (1959), tr. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990, p. 27.

⁶ H. Arendt, “Martin Heidegger ha ottant'anni” (1969), in G. Neske e E. Kettering (a cura di), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger* (1988), tr. a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1992, p. 256.

errare non sarebbe comprensibile se non si ricavasse la sua natura dalla concezione che esso stesso ha del linguaggio: non più strumento atto a conseguire risultati. Siamo qui al di là della distinzione tra constativo e performativo, perché se il linguaggio non è più visto come un mezzo per conseguire fini (la comunicazione), esso non è tuttavia visto come “strumento” atto a descrivere stati di cose immutabili, da cui la fondamentale precisazione di Arendt sul carattere non contemplativo della prassi di pensiero heideggeriana. Il linguaggio, come qualcosa di connaturato all'esserci, ha il suo fine in se stesso.⁷ Affrontare la questione dell'immanenza del linguaggio significa, a uno, affrontare la questione della intransitività del suo verbo essenziale, il verbo “essere”. Come per una paradossale curvatura impressa a quest'attività pensante, Heidegger insiste lungo tutto il suo cammino di pensiero, cammino altrettanto paradossale, l'abbiamo detto, che non ha l'obiettivo della transizione, quanto piuttosto quello che si potrebbe raccogliere in un'espressione ossimorica come un “errare immoto”, sul fatto che “essere” non è essere qualcosa. Un pensiero, dunque, che, unico, si contraddistinguerebbe per pensare non *su* qualcosa, ma *questo* stesso qualcosa, ci ripete, ossessivamente che l'“essere” non è essere qualcosa. Un pensiero, infine, che, nel pensare l'essere, che, kantinamente, è solo pensabile e non conoscibile, perché non è qualcosa, pensa, a rigore, (il) nulla. In questo punto, emerge il tratto etico decisivo del pensiero heideggeriano, nel momento in cui si determina la frattura tra una pubblicità della *ratio*, che è già, fin dall'origine *oratio*, e una sua sublimazione verso un errare filosofico-poetico, che mira sostanzialmente a denunciare l'inautenticità di quello stesso versante pubblico da cui partiva per un'analisi generale del *Dasein*. Per Heidegger, “noi in certo modo ci perdiamo completamente nell'ente”,⁸ perdendoci correlativamente nella “chiacchiera” (*Gerede*), che, in quanto comunicazione, costituisce le possibilità del comprendere medio (*die Möglichkeiten des durchschnittlichen Verstehens – Sein und Zeit*, § 35) esistentivo.⁹ Da qui,

⁷ Cfr., a tal riguardo, la conferenza conclusiva, che parafrasa pure il titolo del libro in cui è inserita, del già citato *In cammino verso il linguaggio*, in cui si parte, per queste considerazioni, da una riflessione di Novalis sulla natura idiotistica del linguaggio.

⁸ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica* (1929), tr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 57.

⁹ A questo livello, cioè della determinazione dell'inautentico come commercio originario con l'ente, commercio in cui l'esserci si perde in una falsa trascendenza, la convergenza con la riflessione marxiana sull'alienazione è massima.

l'attenzione costantemente rivolta da Heidegger verso la dimensione taciuta del linguaggio, cioè del silenzio: ci sarebbe, dunque, un livello del linguaggio, che la filosofia e la poesia sono in grado di dischiudere (non tutta la filosofia e la poesia, beninteso, ma quelle che riconoscono il proprio statuto in uno sfondamento del perimetro della *techne*), dischiudendo un nuovo orizzonte di senso, l'orizzonte autentico e luminoso dell'essere. Se da un lato c'è la chiacchiera, epifenomeno del commercio esistentivo e manipolante, diremmo "funzionale", con l'ente, al versante opposto troviamo l'afasia propria al *thaumazein* filosofico, che in Heidegger assume una fisionomia più prossima allo smarrimento, lo smarrimento che ci coglie nello stato di angoscia – afasia, che non tarderà a mostrare un duplice volto, sdoppiandosi, malgrado tutto (e con questo siamo già ad alcune delle conclusioni di questo scritto), in un'impensata loquacità irrefrenabilmente taciuta. L'attenzione verso queste forme di manifestazione dell'animo umano, non certo appartenenti a quello che la tradizione del pensiero occidentale considera come moventi decisivi dell'esserci, costituisce il nucleo irriducibile della radicalità rivoluzionaria del gesto filosofico heideggeriano, in quanto, sebbene si fosse da sempre riconosciuto al momento del *thaumazein* il tratto edificante dell'esercizio filosofico, contemporaneamente, si tendeva a risolverlo, sublimandolo, in un suo compimento ovvero risoluzione razionale, come a dire che, seppure parta dal *thaumazein*, la filosofia poi si risolve in un esercizio tutto logico, che supera quel momento afasico – come ogni creatura: nasce, per poi crescere e svilupparsi. Questo linearismo teleologico, che si modellerebbe propriamente su un'immagine psicologista non più che biologista di una cronologia esistentiva, viene a essere decostruito, nell'atto stesso in cui il momento afasico dell'angoscia emerge in primo piano come quella fase in cui, unica, ne va dell'essere. In fondo, in Heidegger assistiamo a uno dei momenti culminanti del processo (che non è un processo storico-cronologico) di emancipazione filosofica della prassi. Se la prassi è la radice costitutiva della filosofia, che si giustificerebbe proprio come esercizio filosofico (*to pragma*, come viene definita nella platonica *Lettera VII*, 340 b), allora l'obiettivo precipuo della filosofia non potrà che coincidere con la possibilità di far emergere la radicalità di questa stessa prassi. L'obiettivo non potrà che essere questo, da Aristotele a Deleuze.¹⁰ Occorre, dunque, scavare negli strati più nascosti della

¹⁰ Potrebbe risciversi una storia della filosofia come un itinerario, né storico né cronologico,

prassi, facendo emergere quei momenti meno considerati, perché più ovvii e banali, arrivando a scoprire quel nervo, già scoperto, dello stato emotivo fondamentale (*Grundstimmung*). È negli stati emotivi fondamentali che va rintracciata la vera natura del *Dasein*, la cui trascendenza è vicina all'animalità come spostatezza, ma questa è un'altra storia, ben oltre Heidegger, che, invece, come si sa, non riconosce all'animale, hegelianamente, un'apertura di/sul mondo. L'animale, per Heidegger, resta fundamentalmente privo di logos, in uno stato, cioè, a cui l'umano si approssimerebbe nella quotidiana inautenticità. Il senso del gregge nietzscheano qui assume una valenza, apparentemente, teoretica, nel senso di riconoscere nell'inautenticità dell'esser(c) innanzitutto e per lo più (*zunächsts und zumeist*), come suo eminente atteggiamento calcolante-funzionale, il motivo di un commercio epidermico col mondo, che si darebbe per l'esserci medesimo come qualcosa di immediatamente disponibile.

Ricapitoliamo. Heidegger assume la decisione di voler condurre la filosofia stessa al suo compito autentico, rivolgendo il suo sguardo entro l'orizzonte dell'essere, orizzonte in cui l'esserci stesso, in cui ne va di questo stesso essere, autenticamente consiste e, consistendoci, vedrà ovviamente nel rivolgersi a se stesso il senso di questa stessa conduzione. Ma non si tratta, qui, di ripercorrere la grande idea (della tradizione idealistica) dell'autocoscienza, in quanto il rivolgimento a sé del *Dasein* non potrà essere un "semplice" atto teoretico, pena la mancata determinazione dell'essenza autentica del *Dasein* medesimo; il quale, invece, consiste della sua stessa esistenza, che, a sua volta, autenticamente si coglie a partire dagli stati emotivi fondamentali e, in particolare, da uno di essi: il *thaumazein*. Ma, c'è un al di qua e un al di là del *thaumazein*. Esso, infatti, segnando l'inizio della filosofia, da Platone e Aristotele in avanti, segna pure l'inizio dell'inautenticità dell'atteggiamento teoretico, che, pensando su qualcosa, si dispone nei confronti di questo qualcosa, fin dall'inizio, inautenticamente con atteggiamento funzional-calcolante, mentre, per Heidegger, ciò che risulterebbe essenziale sarebbe costituito proprio da ciò che la *techne* filosofico-scientifica non sarebbe in grado di cogliere e cioè da un *thau-mazein* che, restando tale, predisporrebbe il *Dasein* all'accoglimento del mo-

volto alla ricognizione emergente della "bestia umana", da Platone a Deleuze, appunto. Sarà un caso se in questi due termini, *ad quem et a quo*, il filosofo, ovvero la filosofia, viene accostato a un animale, cane e zecca, per esempio?

mento in cui affiorerebbe il versante della sua singolarità più radicale: ciò che il linguaggio, nella sua dimensione pubblica mai potrebbe esperire.

“Diverso, essenzialmente diverso rispetto a ogni specie e livello della meraviglia, dell’ammirazione e dello stupirsi è quel che noi chiamiamo, in un senso accentuato, lo *stupore* (*Er-staunen*)¹¹ e al quale ci riferiamo come all’essenza del *thaumazein*. Tenteremo di rendere trasparente l’essenza dello stupore in tredici punti (a-o), ossia di rendere trasparente *la* tonalità emotiva fondamentale che si fa sentire nella svolta necessaria del domandare iniziale. I modi della meraviglia menzionati finora, se ci è consentito accoglierli tutti sotto questo titolo, hanno, senza eccezioni, nonostante tutte le diversità, questo in comune, che in essi una determinata singola cosa inconsueta si solleva, si stacca, si libra al di sopra di un ambito, ogni volta di nuovo determinato, dell’abituale appena esperito.”¹²

Ecco perché, rispetto all’esperienza dello stupore, “la tonalità emotiva fondamentale del primo inizio, l’ente giunge per la prima volta alla stabilità della sua struttura”.¹³ L’esigenza di Heidegger è chiara: restituire alla filosofia la sua carica eversiva, quella per la quale la dimensione pubblica della “cultura” la considera inaccettabile, tanto inaccettabile da ostracizzare chi la esercita.

“Ora, però, si tratta soltanto di questo, di portare la filosofia, come anche ogni potenza essenziale che crei, alla sua *inspiegabilità* e di preservarla in qualche modo, solo come possesso possibile, dal livellamento che tutto accomuna. Che la filosofia nasca dallo stupore significa: essa è, nella sua essenza, qualcosa di stupefacente e diviene tanto più stupefacente quanto più essa diviene ciò che è.”¹⁴

È dunque nell’*Er-staunen* che il *Dasein* accede alla sua singolarità angosciante, al suo idiotismo radicale, al suo essere fuori dalla calca pubblica, cogliendosi (come) dall’alto. La domanda, a questo punto, che non può non sorgere, è come mai questo rac-cogliersi potrebbe non assumere l’aspetto, comunque, di uno scongiurare la caduta? Il *Dasein* cade, sempre. Come il filosofo, il

¹¹ Heidegger scrive *staunen*, propriamente “stupirsi”, con un prefisso “er-“, che avrebbe la funzione rafforzativa di un raddoppiamento.

¹² M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”* (1937/38), tr. a cura di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1990, pp. 117-18.

¹³ Ivi, p. 140.

¹⁴ Ivi, p. 116.

Dasein è originariamente sospeso tra le condizioni di una doppia possibilità di cadere: cade agli occhi della serva, perché, preso nella singolarità del *thaumazein*, non si raccoglie nella dimensione pubblica dell'utilizzabilità funzionale e calcolante dell'ente – caduta filosofica nell'autentico; cade, agli occhi della vera filosofia, quella non livellata nella pubblicità della *Kultur*, perché fa curvare in calcolo, in *theoria*, l'esercizio eversivo del *thaumazein*, che abbandona, invece di abbandonarsi a esso, per una più serena, redditizia, pacificata descrivibilità dell'ente – caduta scientifica nell'inautentico, che ritiene di signoreggiare (su) l'ente, come ogni soggetto ritiene di signoreggiare (su) l'oggetto. Per Heidegger, se il pensiero, radicale, a rigore, non pensa su qualcosa, ma pensa, sempre, qualcosa, occorre che questo stesso qualcosa non sia, di fatto e di diritto, separabile dall'azione stessa di pensare, come accade per la scienza, che, e proprio perché non pensa (transitivamente), pensa sul “proprio” oggetto a partire dalla possibilità di un'astrazione. La scienza, onticamente, prescinde, non si con-fonde con l'oggettività (determinandola, così, in quanto tale) del proprio oggetto di indagine. Ma, proprio perché parte da quest'astrazione, da questa prescindere, che le consente di chiamarsi fuori dall'ambito di consistenza dell'ente, che perciò stesso consiste, rideterminandosi in un orizzonte di visibilità individuante, essa non trascenderà mai il piano ontico, per approdare a quello ontologico dell'ente. Per Heidegger, il pensiero occidentale, che si è modellato a partire da una determinazione teoretica dell'ente, ha agito in preda a un rimosso. La rimozione del momento eversivo iniziale del *thaumazein* sarebbe stata esorcizzata, addomesticata dalla caduta nell'inautentico calcolante, reso disponibile dalla possibilità di un'astrazione costitutiva, dalla costituzione cioè di un orizzonte significante, di un orizzonte della descrivibilità, di un orizzonte di senso.

Ora, limitarsi a cogliere la suggestione di questo *pathos* etico della dimensione transitiva del pensiero heideggeriano, non aiuterebbe a coglierne pure l'impensato su cui essa riposa e da cui trae ragion d'essere. Per farlo, correttamente, potrebbe essere non inutile compiere un passaggio per quanto Heidegger stesso, in un colloquio televisivo con Richard Wisser, afferma, sollecitato da una domanda al riguardo, sulla possibilità dell'individuazione di un compito sociale per la filosofia.

“No! – In questo senso, non si può parlare di un compito sociale.

Se si vuole rispondere a questa domanda, ci si deve chiedere innanzi tutto: “che cos’è la società?”, e si deve riflettere sul fatto che la società di oggi non è altro che l’assolutizzazione della *soggettività* moderna, e che, di conseguenza, una filosofia che ha superato il punto di vista della soggettività, non può avere alcuna voce in capitolo.

Un’altra domanda è fino a che punto si possa parlare di una *trasformazione* della società. La questione circa l’esigenza di una trasformazione del mondo riconduce a una frase molto citata delle *Tesi su Feuerbach* di Karl Marx.

Voglio citarla con esattezza e leggerla: “I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; ma si tratta di *cambiarlo*”. Nel citare questa frase e nel metterla in pratica si trascura il fatto che una trasformazione del mondo presuppone un mutamento della *rappresentazione del mondo*, e che una rappresentazione del mondo si può conseguire solo col fatto che si *interpreti* sufficientemente il mondo. Ciò vuol dire che Marx, per esigere la “trasformazione” del mondo, si deve basare su una ben determinata interpretazione di esso, e perciò quel principio si dimostra infondato. Esso suscita l’impressione che sia pronunciato decisamente contro la filosofia, mentre nella sua seconda parte è implicitamente presupposta proprio l’esigenza di una filosofia.”¹⁵

Verifichiamo le due parti della risposta.

Una filosofia, come quella di Heidegger, che ha superato il punto di vista della soggettività, la cui assolutizzazione sarebbe la veste della società contemporanea, non avrebbe voce in capitolo in questa stessa società, non ostante a essa indichi poi il cammino, per abbandonare questa strada maestra, che considera inautentica, verso sentieri, certamente più impervi, ma che, altrettanto certamente, condurrebbero nel lucre della radura dell’autenticità.

La filosofia di Marx riposerebbe su un impensato. L’impensato sarebbe la filosofia stessa, quella che Marx non si accorge di stare facendo, inautenticamente. Come si potrebbe mai, infatti, rivendicare l’esigenza di una trasformazione del mondo, senza aver prima determinato, ermeneuticamente, l’esigenza di questa stessa trasformazione? Chiaro, cristallino, ineccepibile! Ma come si può, viene immediatamente da aggiungere, rivendicare il superamento del punto di vista della soggettività, cioè la possibilità stessa di cogliere, per astra-

¹⁵ “Martin Heidegger a colloquio con Richard Wisser” (1969), in G. Neske e E. Kettering (a cura di), *Risposta...*, cit., p. 54.

zione, un'oggettività, da un punto di vista esterno a questa, nel momento in cui, per un'intera vita, non si è fatto altro che determinare, ovvero descrivere la tonalità emotiva di base, circoscrivendone gli ambiti e non certo su un piano emotivo, ma su un piano (conseguentemente esterno a questa stessa tonalità, che, pertanto, si riusciva a determinare in quanto tale) assolutamente logico, razionale, il piano comunicabile, in ultima istanza, del commercio pubblico della *Kultur*? Non solo. In tutta la sua attività filosofica, Heidegger ha tenuto a ribadire, insistentemente, una distanza del suo pensiero dalle varie ontologie regionali. Da un certo punto in poi, ha tenuto a rimarcare pure la distanza dalla filosofia stessa, come metafisica, rivendicando o auspicando l'esigenza di un pensiero altro, di un altro inizio del pensiero filosofico-poetico. Questo altro inizio non poteva che misurarsi con la questione della tonalità emotiva fondamentale e diciamo "questione" di proposito, in quanto, ermeneuticamente, l'imprescindibilità del circolo interrogativo resta fondamentale. Tutto parte da lì e lì fa ritorno, circolarmente appunto. Ciò che questa esigenza manca di riconoscere, come rileverà Derrida, per esempio, consiste nella tacita adesione a quanto consente l'emersione stessa della possibilità dell'interrogazione: "un ritorno al contenuto originario della nostra propria lingua"¹⁶ non dovrebbe mancare di poter dischiudere quel momento "originario", quel gesto istitutivo preliminare a ogni lingua, quel "sì" muto, quel gesto di accettazione (ancora linguistico?), senza il quale mai un'interrogazione potrebbe aver luogo. Come e cosa potrei mai domandare senza una lingua, senza aver già dato assenso alla lingua, senza averne già accettato il codice, ovvero la possibilità stessa, mi si passi l'endiadi, di articolarne la forma? Come potrei ritornare a un qualche contenuto, originario o meno, della mia propria lingua, senza aver già tacitamente aderito alla sua forma? E, ancora, come potrebbe mai questa adesione non comportare il sottostare alla sua norma, a cui ci si adeguerebbe come a ogni necessità, silenziosamente sentendola affiorare dalla sua stessa inesorabilità, l'inesorabilità del dispiegarsi stesso del logos, secondo il modello della linea o del circolo? E così Heidegger scrive. Scrive, descrive e auspica la possibi-

¹⁶ Ivi, p. 60. Laddove si intenderà quel "nostra propria" non unicamente attingendo al delirio heideggeriano di una naturale investitura filosofica e correlativa imprescindibilità della lingua tedesca, quanto, e ancora utilizzando risorse presenti nel testo heideggeriano stesso, piuttosto come la lingua di ognuno, *la lingua che possiede ognuno*, in tutti i sensi di questa espressione.

lità di un altro inizio, a partire dalla descrizione della tonalità emotiva fondamentale, necessariamente circoscrivendone i limiti all'interno dell'orizzonte (logico) di riferimento della lingua, la sua, la nostra.¹⁷

L'obiezione – se di obiezione si può parlare nei confronti di un'opera filosofica tanto possente e articolata da incutere un timore riverenziale tra i più consistenti all'interno della storiografia filosofica occidentale – che a questo punto sorge quasi spontanea ai movimenti del pensiero heideggeriano, così come sono stati qui percorsi con l'azzardo del colpo d'occhio di una visione panoramica (possibilità aleatoria, contemporaneamente, negata ma auspicata dal pensiero heideggeriano medesimo),¹⁸ che ci sentiamo di sollevare, consiste

¹⁷ Come si sa, quanto Derrida rileva come mancata assegnazione di centralità a una verità di fondo del linguaggio (se ci è dato di esprimerci in maniera così poco avvertita), resta desunto dalle risorse del testo heideggeriano medesimo, come sempre, del resto, accade nelle letture decostruttive. È Heidegger, infatti, che nel capitolo “L'essenza del linguaggio” in *In cammino verso il linguaggio*, cit., a p. 139, ci fa notare che “quando poniamo una domanda al linguaggio, una domanda sulla sua essenza, già del linguaggio deve esserci stato fatto dono. [...] Che cosa riusciamo a capire se riflettiamo adeguatamente su questo? Che il tratto fondamentale del pensare non è l'interrogare, bensì l'ascoltare quel che viene suggerito (*Zusage*) da ciò che deve farsi problema”. È già tutto lì: il dono della *Zusage*, “promessa, acquiescenza, consenso, abbandono originario a ciò che si dà nella promessa stessa” (come Derrida suggerisce di tradurre, evitando di tradurre con un sol termine, la parola tedesca *Zusage* – cfr. J. Derrida, *Dello Spirito. Heidegger e la questione* (1987), tr. a cura di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989, p. 110), attende unicamente, come sempre, di dare i suoi frutti, che però non sempre vengono, ovvero, non sempre vengono riconosciuti in tutta la loro portata.

All'interno dello stesso capitolo, Heidegger scriverà che “i mortali sono coloro che possono esperire la morte come morte. L'animale non lo può. Ma anche il parlare è precluso all'animale” (Ivi, p. 169). Vedremo infine a quali altre conseguenze può portare, invece, il riconoscimento della immensa portata del “dono” della *Zusage*.

¹⁸ Su cosa poggerebbe, se non su un auspicio – l'auspicio di una tensione verso quel nuovo “modello esistenziale” (A. Fabris), rappresentato dalla *Gelassenheit*, che mai potrebbe appieno realizzarsi se non a partire dall'investimento in una forma di resistenza –, la differenza tra pensiero meditante e pensiero calcolante (e resistenza proprio a quest'ultimo)? E come potrebbe mai darsi una simile forma di resistenza se non, ancora, a partire dall'investimento nella ricerca del senso, di “quel senso che domina su tutto ciò che è” (M. Heidegger, *L'abbandono* (1959), tr. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 2006, p. 30)? Proprio Fabris, nel commentare in nota la questione della contrapposizione, in *L'abbandono*, significativamente definita polemica, tra pensiero meditante e pensiero calcolante, richiama opportunamente un passo della prima nota del saggio heideggeriano *L'epoca dell'immagine del mondo*, in cui Heidegger stigmatizza la necessità della “comprensione dell'essenza dell'epoca in base alla verità dell'essere in essa dominante” (M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), tr. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 71). Per fare

proprio nell'evidenziare, sollecitandolo, quel valore del mancato rilevamento dell'adesione tacita allo statuto espressivo, che finirebbe per rappresentare il motivo etico fondamentale dell'essere al mondo del *Dasein*. Ma procediamo con cautela.

Ancora nella lettera a Jean Beaufret, Heidegger rivendica con insistente forza l'estraneità del suo pensiero a qualsiasi etica, sia quando rileva che la parola *Verfallen* “non si riferisce a un peccato originale dell'uomo inteso dal punto di vista della “filosofia morale” e contemporaneamente secolarizzato, ma indica un rapporto essenziale dell'uomo con l'essere in seno al riferimento dell'essere all'essere umano”;¹⁹ sia quando, immediatamente di seguito, nota come “i termini che preludono a tale concetto, ossia “autenticità” e “inautenticità, non significano una differenza né morale-esistenziale né “antropologica”, bensì ciò che va pensato prima di ogni altra cosa perché finora è rimasto nascosto alla filosofia, cioè il riferimento “estatico” dell'essere umano alla verità dell'essere”.²⁰ Il fatto, poi, che pagine dopo Heidegger torni a parlare di etica originaria in riferimento al suo pensiero, si giustifica unicamente in base a una particolare traduzione del termine greco *ethos* con “soggiorno (dell'uomo)”: “allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria”.²¹ Ciò non toglie che Heidegger continui a insistere in merito a quell'estraneità, ribadendo, per esempio, che il proprio “pensiero non è né teoretico né pratico. [...] Questo pensiero non approda ad alcun risultato e non ha alcun effetto”.²² Situandosi, in un certo senso, al di qua della differenza tra teoria e prassi, il pensiero filosofico heideggeriano (che comunque si situa all'interno di quella tradizione filosofica europea che da Vico a Husserl si muove appunto nella sintassi della prescrizione da quella che banalmente può essere considerata una sem-

ciò, è richiesta una “originarietà e un'ampiezza di riflessione alla quale, sostiene il filosofo svevo, noi, oggi, possiamo forse contribuire, ma di cui non potremo in nessun caso renderci sin d'ora padroni” (ivi, p. 72), che equivale proprio a manifestare quella forma di auspicio, di cui sopra, manifestazione a sua volta resa possibile solo grazie a un investimento fideistico nell'esistenza di un'essenza epocale, di una verità essenziale, che può essere, in ultima istanza, unicamente “meditata”, prendendone visione albergando presso di essa (ma non confondendosi con essa).

¹⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, cit., p. 59.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 93.

²² Ivi, p. 95.

plice opposizione) si riconosce per la specifica assenza di effetto propria al pensiero constativo, propria cioè a quel pensiero il cui scopo consiste nella rilevazione delle strutture interne degli oggetti che esso prende a indagare. L'oltraggiosità, nei confronti della filosofia heideggeriana, delle affermazioni di quest'ultimo periodo viene in qualche modo a essere mitigata dalle dichiarazioni che Heidegger stesso rilascia riguardo la natura del proprio pensiero e ancora in merito alla supposta differenza tra questo e il cosiddetto pensiero calcolante della scienza, che, come si sa, secondo una nota espressione heideggeriana, non penserebbe: "La frase: la scienza non pensa, *non è un rimprovero*, ma solo una *constatazione* della struttura interna della scienza".²³ Dato un oggetto di indagine, nel caso specifico la scienza, uno sguardo mirante a rilevarne la struttura interna non potrà constatare che essa non pensa e questo, come ogni descrizione o constatazione che si voglia, non solo non apporterà modifiche né potrà servire per apportarne all'oggetto della rilevazione, ma non partirà nemmeno da un'esigenza valutativa, dall'esigenza, cioè, di emettere un giudizio di valore sull'oggetto specifico della rilevazione. Ecco perché non è né potrebbe mai, una simile constatazione, essere un rimprovero. E questo è anche ciò che porterà Heidegger ad affermare, col tono perentorio con cui si emette una sentenza, che "ormai solo un dio ci può salvare".²⁴ Non potrà farlo la filosofia, se è vero che essa, autenticamente, "non potrà produrre nessuna trasformazione immediata dello stato attuale del mondo";²⁵ non potrà farlo la scienza, come pensiero calcolante, se è vero che essa appartiene a tutte le altre "aspirazioni meramente umane",²⁶ che, in quanto tali, non sono in grado di dominare il senso del destino di un'epoca. Il compito, allora, del pensiero meditante, oggi, come pensiero altro a cui si potrà riconoscere "un'efficacia indiretta"²⁷ sullo stato di cose esistente, non potrebbe essere altrimenti che quello di "costruire le passerelle strette e di breve portata per un passaggio",²⁸ quello

²³ "Martin Heidegger a colloquio con Richard Wisser", cit., p. 56.

²⁴ "Il colloquio di *Der Spiegel* con Martin Heidegger" (1976), in G. Neske e E. Kettering (a cura di), *Risposta...*, cit., p. 124.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 125.

²⁸ Ivi, p. 134. Il tutto si iscrive, coerentemente, nel quadro generale dell'opera heideggeriana, che, come si sa, sul piano editoriale medesimo viene a essere introdotta dal motto in epigrafe: "*Wege, nicht Werke*".

volto a indicare un percorso, insomma (da cui tutto il senso dell'auspicio a cui si faceva riferimento prima), lungo le direttrici di un tempo e di un luogo, all'intersezione delle quali poter individuare la figura di "un pensatore a venire, che forse verrà messo di fronte al compito di intraprendere realmente questo pensiero, che io tento di *preparare*".²⁹ Nella compiuta rivelazione di tutto l'escatologismo del suo pensiero, Heidegger, che si autoriconosce qui lo storico ruolo giovanneo di una *phone boontos*, mostra pure, malgrado tutto, in maniera compiuta tutta la carica etica della sua filosofia. "Quella corda "etica" che esplicitamente Heidegger ha soltanto sfiorato ma che impercettibilmente forse ne ha modulato più di quanto è dato sospettare il motivo di fondo"³⁰ del suo pensiero, che sarebbe, almeno da un certo punto in poi, da valutarsi "in direzione di un rivoluzionamento di tutti i rapporti di vita a partire dalla poesia di Hölderlin".³¹

Del resto, era già tutto implicito nel costernato rammarico velato di constatazione circa una nostra mancata salvazione – mancanza a cui solo un dio poteva porre rimedio. Tanto che viene da chiedere: "Ma se la parola *Verfallen* non si riferisce a un peccato originale, da cosa dovremmo mai essere salvati?" L'inautentico del *Man* non rappresenterebbe altro che "una fuga del *Dasein* dinanzi a se stesso e alla sua autenticità (*eine Flucht des Daseins vor ihm selbst und seiner Eigentlichkeit*)" (*Sein und Zeit*, § 40), così come l'assenza di pensiero (il pensiero calcolante) non rappresenterebbe altro che una "fuga davanti al pensiero (*Flucht vor dem Denken*)",³² laddove si acquisirebbe, non problematizzata, una tradizione metafisica secondo cui proprio dell'uomo è il pensiero.³³

²⁹ "Martin Heidegger a colloquio con Richard Wisser", cit., p. 60.

³⁰ F. Polidori, "L'uomo di Heidegger", in "aut aut", n. 247, gennaio-febbraio 1992, p. 43. Acutamente, Polidori nota che il fatto che la *Seinsfrage* non solo non escluda l'uomo dal suo orizzonte tematico, ma addirittura lo implichi "facendo *insieme* da alternativa a una nozione di uomo che non sia indice di un interrogare ma già, e senza saperlo, un aver risposto, quindi una perdita tematica" (*ibidem*), finisce per modellare ancora più pienamente la possibilità di un nuovo indirizzo ermeneutico per la *Seinsfrage* stessa, indirizzo che avrà nel motivo etico un suo fulcro irrinunciabile.

³¹ O. Pöggeler, *Europa come destino e come compito. Correzioni nella filosofia ermeneutica*, tr. a cura di A. Giugliano, Guerini, Milano 2008, p. 37.

³² M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 29.

³³ "D'altra parte, ognuno di noi può percorrere a suo modo ed entro i propri limiti le vie del pensiero. Per qual motivo? Perché l'uomo è l'essere che pensa, e ciò vuol dire: l'essere che medita" (Ivi, p. 31). L'inscindibile unità antropologica di *phone psyche logos*, acriticamente

Spostato rispetto a se stesso, dislocato, in fuga da sé, l'uomo (non l'uomo in generale, ma proprio l'uomo della nostra epoca, che resta sospeso tra un prima e un poi: un'origine greca arcaica e l'*eschaton* di un compimento messianico) sarebbe, dunque, schizoide, diviso, separato in sé da sé.

Ora, considerando che le acquisizioni dell'opera di un filosofo vanno ben oltre le sue intenzioni di scrittura, possiamo bene, sulla scorta degli esercizi ermeneutici più recenti,³⁴ volti proprio a sollecitare quei versanti meno pacifici e pacificati della riflessione heideggeriana, individuare almeno uno dei motivi di fuga, che si rende necessario individuare e proprio sul piano etico-politico da cui stiamo portando avanti fin dall'inizio questo nostro discorso in chiusura. Almeno uno, ma non si tratta di un motivo qualunque. Esso, per certi versi, è *il* motivo dominante del pensiero heideggeriano: se la marca (attiva) del pensiero è data dalla sua transitività, tale che esso possa poi riconoscersi con e nell'agire, contraddistinguendo così la modalità costitutiva del *Dasein*, che si rintraccia nel motivo della trascendenza, sua (vera e) propria condotta esistenziale; se i margini dell'umano sono rilevabili a partire dalla possibilità di una risposta, non dalla possibilità di una reazione, all'interno della quale, invece, si chiuderebbero i limiti dell'animale, che, a rigore, non risponde, non pensando e non parlando; se la radice fondamentale del linguaggio consiste nella sua possibile condizione di promessa, dono, acquiescenza, consenso (*Zusage*), avanti ogni domandare; *ma*, “se si lega il concetto dell'animale, [...], alla doppia impossibilità, alla doppia incapacità di una domanda-risposta, non è che allora il “momento”, l'istanza, la possibilità della *Zusage* appartiene a un’“esperienza” del linguaggio di cui si può dire che anche se non è in se stessa “animale”, di essa però l’“animale” non sarà certo privo? Ciò basterebbe a destabilizzare

acquisita dalla tradizione metafisica greco-patristica, fornisce a Heidegger il fondo da cui partire per la considerazione aristocratica dell'esistenza di categorie privilegiate di *anthropoi* che pensano meglio e più di altri, per destino, necessità, opportunità (contrattuale)... Eppure, anche a questi ultimi la facoltà del pensiero, che è come dire la facoltà di essere umano per eccellenza, “abbastanza spesso” farebbe difetto: “Non facciamoci illusioni. Tutti noi, inclusi quelli che debbono pensare perché, per così dire, è il loro mestiere, tutti noi ci troviamo abbastanza spesso in una situazione di povertà di pensiero (*Wir sind... gedanken-arm*), tutti noi cadiamo troppo facilmente nell'assenza di pensiero (*Wir sind... gedankenlos*)” (Ivi, pp. 28-29).

³⁴ Pensiamo, tra gli altri, al lavoro di G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Boringhieri, Torino 2002 e, in particolare, a quello di J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), edizione stabilita da M.-L. Mallet, tr. a cura di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

tutta una tradizione, a privarla del suo argomentario di base”. Si seguirebbe, così, un insegnamento, prolungandolo, sulla scorta di un suo inizio, quell’inizio che si presentò, con tono rivoluzionario, come *Destruktion der Geschichte der Ontologie*.