

Università degli Studi di Milano      Anno Accademico 1987-88  
Corso di Storia della Filosofia Moderna e Contemporanea

**Alfredo Marini**

I FILOSOFI TEDESCHI E LA “CRISI”  
CRISI D’ESISTENZA E CRISI DELL’UNIVERSITÀ

ANALISI DI:

**MARTIN HEIDEGGER:**  
***DIE REKTORATSREDE (1933)***  
***(IL DISCORSO DI RETTORATO)***

## Programma d'esame

*Titolo del Corso* (Dispensa presso il Dipartimento)

I FILOSOFI TEDESCHI E LA "CRISI":  
CRISI D'ESISTENZA E CRISI DELL'UNIVERSITÀ IN M. HEIDEGGER  
IL DISCORSO DI RETTORATO (*Rektorsrede*, 1933)

*Testi fondamentali:*

M. HEIDEGGER, *L'autoaffermazione dell'Università tedesca. – Il Rettorato 1933-34. Fatti e pensieri*, il melangolo, Genova 1988.

M. HEIDEGGER, *Ormai solo un dio ci può salvare! Intervista a "Der Spiegel"*, Guanda, Parma 1987 (compreso il saggio introduttivo di Alfredo Marini, *La politica di Heidegger*).

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 1968.

M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, in: M. Heid., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

G. LUKACS, *La distruzione della ragione* (1954), Einaudi, Torino 1959<sup>2</sup>.

G.L. MOSSE, *Le origini culturali del III Reich* (1964), Il Saggiatore, Milano 1984<sup>2</sup>.

C. BONVECCHIO, *Il mito dell'Università*, Zanichelli, Bologna 1980.

*Testi consigliati:*

H. LUBBE, *Politische Philosophie in Deutschland*, Schwabe, Basel 1963.

J. HABERMAS, *Philosophisch politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971.

H. OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt/ New York 1988.

"*Fenomenologia e società*" (fascicolo speciale), A. XI, n. 1, "Heidegger e la politica", ediz. Piemme, Casale Monferrato 1988.

O. PÖGGELER, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Karl Alber, Freiburg i. Br./ München 1974<sup>2</sup>.

*Seminario:*

"L'esistenzialismo italiano e la posizione di Enzo Paci".

Testo d'esame: A. VIGORELLI, *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci. Una biografia intellettuale 1929-1950*, FrancoAngeli, Milano 1987.

*Parte Manualistica:*

Solo per gli studenti del Corso di Laurea in Filosofia: un *Manuale di Modena* o di *Contemporanea* (comunque: quello, dei due manuali, che non sia stato portato in precedenza in esami di "Storia della Filosofia" o di "Storia della Filosofia Moderna e Contemporanea").

Si ringraziano, per la raccolta e la battitura di queste lezioni:

il dr. Antonio Strepparola e gli studenti Flavio Palorini, Francesca Sansalone e Antonio Di Mauro.

I<sup>o</sup> LEZIONE 17-11-1987

CONSIDERAZIONI PRELIMINARI: SCIENZA, RADICALISMO, DEMOCRAZIA.

Quest'anno parleremo abbastanza a lungo di un problema che non è essenzialmente filosofico e può sembrare più di politica o di costume che di filosofia. Perché parlare dei filosofi ancora non significa parlare di filosofia. E d'altra parte, fare storia della filosofia ha sempre voluto dire fare anche storia dei filosofi. Inoltre, anche la considerazione più generale del problema della storia della filosofia ci fa capire che la storia della filosofia considera la filosofia dal di fuori: ne fa, appunto, la storia. E quindi riduce, metodicamente, fin dal principio, la filosofia nei limiti che le si convengono, data l'impostazione della ricerca: limiti che sono quelli che convengono a qualsiasi oggetto di ricerca storica. In altri termini, riduce la filosofia alla dimensione fattuale. Dicendo così, sembra di dire una gran cosa, ma in realtà non si dice quasi nulla, perché bisogna pur vedere che cosa si intende per "fatto". E discutendo il concetto di "fatto", di "fattualità", possiamo reintrodurre naturalmente tutti i problemi che, a prima vista, consegnando la filosofia a una dimensione fattuale, sembrerebbero esclusi.

Quindi, anche parlando dei filosofi come uomini di fronte a una situazione politica, storica, culturale, ben determinata, noi potremmo finire con l'occuparci di filosofia in maniera "essenziale", non laterale, non apparente, non secondaria. Però vi avverto che non sarà così semplice, non sarà così facile. Ne risulterà anzi una situazione molto ingarbugliata. In ogni caso, se qualcuno di voi avrà le idee più chiare delle mie, lo invito fin d'ora a farmelo sapere perché, anche per me stesso, io non ho le idee molto chiare su quello che debba essere, o possa essere, il rapporto tra un fatto storico di tipo politico-sociale ed etico e un fatto storico di tipo filosofico.

Che cosa sia un fatto storico al quale si può attribuire l'etichetta di "filosofico"... ebbene: questo è altrettanto enigmatico quanto possono essere enigmatici i problemi della filosofia in generale! Noi possiamo naturalmente tranquillizzarci, sviluppando il lato tecnico dei problemi filosofici. E voi siete qui all'Università per questa ragione: siete qui non per trovarvi di fronte alla crudeltà più selvaggia, alla violenza in-

trinseca ai problemi filosofici presi nella loro autenticità, che potrebbero anche essere inafferrabili, che potrebbero anche essere non esprimibili, non controllabili; ma siete qui, invece, per introdurvi in una serie, in una tradizione specifica, quella di un linguaggio e di un comportamento specifici di quel tipo che chiamano “filosofico”, i quali hanno perlomeno una funzione sicura: quella di attuire lo scontro con l'impossibile, con il necessario, con la profondità e alla fine proprio con il carattere indomabile di questi problemi: il loro tipico carattere di non-controllabilità.

Ebbene, il linguaggio filosofico è un linguaggio che, specialmente attraverso le varie forme e i vari intrecci di diverse tradizioni che formano poi una tradizione più o meno globale, se non complessiva, se non unitaria, – ha una grande funzione di controllo. Anche se questo non può essere necessariamente considerato il suo scopo, perché altrimenti dovremmo chiederci *chi* si pone questo scopo, e le cose si complicherebbero! Non c'è dubbio che trattare problemi filosofici in base a un linguaggio sperimentato, un linguaggio che si usa, che è noto, che si può studiare, etc., serve in qualche modo a controllarli. In generale, una serie di episodi umani vengono controllati da una corrispondente serie di istituzioni. Ogni istituzione ha il senso di razionalizzare, di socializzare, di civilizzare, di attuire in qualche misura, bisogni la cui natura è più profonda degli strumenti coi quali noi li controlliamo. È “più profonda”, o “superiore”, o “inferiore”, etc..., ma non voglio dare qui un giudizio di valore, non voglio stabilire un diverso grado di dignità tra la dimensione istituzionale e la dimensione storico-vitale, tra la nostra capacità di vivere in comune (la cosiddetta “buona educazione”, o la “cultura”, o la “civiltà”, o il rispetto della tradizione e delle sue forme) e quelli che sono, invece, i bisogni originari, i bisogni radicali, quelli che emergono attraverso le crisi storiche, personali e sociali – dove si manifestano anche segni di disorientamento, di barbarie – quelle che Vico chiamò i ritorni di barbarie o “la barbarie ritornata”. E le forme di questi ritorni di barbarie sono anch'esse, oltre che enigmatiche, molto varie. Non si può dire che la rottura del controllo, dell'equilibrio istituzionale, sia soltanto un'esplosione di violenza: potrebbe essere anche, ad esempio, la totale dimenticanza della violenza, potrebbe presentarsi come una rottura di questo controllo anche nel senso opposto a quello più ovvio, come appiattimento totale, come uniformizzaziome, come insensibilità conformistica, come perdita di ogni

capacità di sostenere la conflittualità tra impulso e resistenza, tempo e spazio, bisogno e soddisfazione del bisogno, violenza e non-violenza.

Forse noi potremmo, così, provvisoriamente, adottare, proprio come schema pratico per tenerci in equilibrio e per collocare i problemi, uno schema di questo genere: cioè quello di considerare come più convenienti non soltanto per la vita, ma anche proprio per la comprensione dei fatti e dei fenomeni, quelle situazioni in cui non si siano create condizioni di eccessiva unilateralità nei rapporti fra queste due dimensioni che ho nominato: la dimensione dei bisogni e quella della loro soddisfazione più o meno cosciente, che sono i termini stessi della “civiltà” (intendendo per “civiltà” tutte le forme di gestione del rapporto, da quelle economiche a quelle simboliche – come lo sport, la festa, l’arte). I bisogni diventano nominabili, diventano accettabili, quando sono incanalati in certe forme, immagini, schemi; questi però evolvono, si muovono, cambiano; momenti di cambiamento possono andare incontro a squilibri; questi squilibri possono essere più o meno notevoli; possono essere anche troppo notevoli; possiamo chiamare “crisi” i momenti di squilibrio fra questi due elementi così grossolanamente indicati e non certo definiti (pensiamo in generale al dualismo tra vita e forma, da Friedrich Schiller a Ludwig Klages).

Tra tutte le varie forme di cultura, di definizione, delimitazione, controllo dei nostri bisogni, e quindi della stessa nostra vita, della nostra vitalità, sia individuale che sociale, il “modo filosofico” di celebrare l’esistenza, di vivere la vita, di parlarne, etc., ha una caratteristica fondamentale, che è emersa (almeno nella nostra tradizione) da sempre, fin dai primordi: ed è il riferimento alla totalità, il riferimento all’assoluto, alla radice, all’origine o al fondamento: tanti sono i nomi che questa tendenza ha assunto. Questo riferimento alla totalità, o all’assoluto, o al fondamento, tuttavia, non avviene soltanto attraverso la filosofia. Moltissime altre forme di esperienza mettono in primo piano questo aspetto.

Per esempio, *la politica* è dominata da un problema fondamentale, che è il problema del potere; e il concetto stesso di potere è sicuramente uno dei concetti più affascinanti del nostro vocabolario intellettuale. Il potere è tutto, il potere è dappertutto, il potere non è da nessuna parte, il potere è di tutti, il potere è di uno solo, etc., però in realtà, non è mai completamente afferrabile, e il problema del potere è sempre un pro-

blema “intorno” al quale si creano conflitti violentissimi. Il problema del potere può benissimo servire come metafora di qualsiasi problema assoluto. È infatti assai prossimo al problema *teologico*: il concetto di un dio onnipotente sta certamente al fondo di un'altra forma culturale, che è quella religiosa (dio, la divinità, una qualche forma di infinità...); anche lì è contenuto questo concetto, questa idea di totalità e di assolutezza.

Ma non voglio fare una rassegna delle diverse forme culturali in cui emerge l'allusione o la presenza di un orizzonte che va al di là della vita pratica, della normale convivenza, del linguaggio stesso che serve normalmente per sbrigare le nostre faccende pratiche. Questa differenza, l'urgenza di un confronto con qualcosa che sta al di là delle convenzioni più elementari della nostra convivenza, si dà in diverse forme, nella nostra esperienza: forme che la nostra tradizione culturale ha omologato, ha fissato, come l'arte, l'avventura, la ricerca scientifica, l'eroismo morale. Quella filosofica è una di queste. E questo è un modo già di relativizzare l'esperienza filosofica rispetto ad altre esperienze. Ovvero essa è una delle tante esperienze nelle quali compare questo aspetto inquietante, questo momento inquietante: cioè il confronto con qualche cosa che non è riducibile nella cerchia degli immediati riferimenti di significato, nella cerchia di quelle mediazioni che sono necessarie quotidianamente alla nostra esistenza. Pensate ad esempio alla *religione*: la religione è e non è qualcosa di quotidiano. Dal punto di vista dei riti e dal punto di vista del linguaggio, è vero, ci si saluta in nome di dio (“Addio”, “Allah è grande”, “Dio ti salvi”, “Grüss Gott”, “(Dieu) s'allegria”); e se i saluti fanno spesso riferimento alla divinità: “Dio ti benedica”, etc., anche le preghiere si riducono a rosari di giaculatorie. E questa è proprio una monetizzazione del divino: che diventa pane quotidiano, bassa moneta... Però le manifestazioni più tipiche della esistenza religiosa sono rare, regolari ma rare. I riti, corrispondono a ricorrenze: si fanno una volta ogni tanto; la domenica cade ogni sette giorni, molte feste ricorrono una volta all'anno, “semel in anno licet insanire”. Qualche volta, nel flusso regolare della vita quotidiana, compare questa bandierina, qualcosa di speciale, la possibilità di un'esperienza privilegiata (sebbene controllata da una regolarità che è l'essenza stessa della quotidianità). Anche nelle società dove la religione è particolarmente importante, dove la vita sociale è particolar-

mente ritualizzata, anche qui il momento specificamente rituale è raro e cade secondo norme particolari “oggettive” e “impersonali” che proteggono il vissuto profondo ed esplosivo dell’anima singola. Spesso, l’attività artistica è collegata a simili ritualità. La storia dell’arte italiana è piena di “Madonne col bambino”, “Crocefissioni”, etc. È un fatto di grande rilevanza culturale quando i pittori, lasciate le scene sacre e mitologiche (magari già costruite secondo i costumi di una società borghese, come in Paolo Veronese) cominciano a dipingere vere e proprie scene di vita borghese. Non scene sacre con personaggi e ambientazioni borghesi, attuali, ma scene borghesi! (come per esempio in Rembrandt). Anche se, al proposito, bisognerà tener conto dello spostamento protestante dell’asse religioso proprio nell’interiorità dell’anima borghese! Questo, che può sembrare secolarizzazione e sdivinizzazione può dare, anzi, il segnale di un mutamento radicale di civiltà: il capovolgimento del concetto stesso del divino. Si comincia a pensare che l’unico tempio vero è il cuore stesso; e quindi l’uomo, il singolo è più degno di essere rappresentato di certe icone sacre della tradizione (il che, poi, non significa affatto che si sia già in grado di pensare e di rappresentare direttamente e in piena libertà il divino nell’umano!). Tutte queste forme viaggiano con un temibile compagno di strada che si chiama “paradosso”.

Ma la filosofia, dicevo, nella nostra tradizione ha un duplice carattere specifico: uno è quello della scientificità, l’altro è quello della scepsi. Sepsi ed episteme. Questa non è una novità e voi lo sapete benissimo. Basta che esaminiate la figura cardine, il simbolo stesso della nostra filosofia – e cioè la figura di Socrate – e trovate subito questi caratteri: la ricerca della formulazione esatta, la ricerca del sapere concettuale, la ricerca della definizione, etc., sono nella pratica, *proprio quotidiana*, di questo personaggio che, nella sua quotidianità, si presenta come un contraddittore della quotidianità. Tanto è vero che viene giustiziato con l’accusa di costituire un pericolo per l’educazione dei giovani, cioè per la riproduzione delle strutture psico-sociali dell’Atene di quegli anni. Riproduzione dei costumi, delle strutture sociali, delle credenze, etc, etc. significa appunto conservazione e garanzia, relativa alla vita quotidiana, della possibilità per un determinato sistema di relazioni socio-culturali di perpetuarsi.

Osserviamo che, nella sua quotidianità, Socrate esercitava una attività, si comportava in una maniera e diceva cose, che incarnavano la contraddizione, incarnavano un pericolo, una minaccia, un'insidia per la quotidianità stessa della vita dei suoi concittadini. Che questo sia vero o falso, in questo momento non ci interessa. Ci interessa, invece, questa struttura: cioè la caratteristica posizione di Socrate rispetto alla città, come appare almeno nella tradizione platonica della figura di Socrate, che è la tradizione principale. Si può fare la tara all'immagine che Platone ci dà di Socrate, però questa fu sicuramente l'immagine dominante. E in ogni caso, questo Socrate platonico è quello che si è perpetuato attraverso i secoli.

Il Socrate di Platone (non certo quello di Senofonte) è il Socrate fondatore della nostra tradizione filosofica e incarna il concetto stesso di filosofia, questa invenzione tipica della nostra cultura. Saggi e saggezze di vario genere in tante civiltà ci sono, ci sono stati e ci saranno; ma nella nostra civiltà, effettivamente, se c'è un tratto specifico sono proprio i caratteri personali di questa figura di Socrate. Non è un santone, è un uomo qualunque, pone domande che possono avere Risposta (non pone mai domande che non possono avere Risposta) la sua provocazione è una provocazione "razionale". Avviene in pubblico ed è una provocazione democratica e disarmante. È un uomo che non ha atteggiamenti esteriori di tipo anarchico o anarcoide, come invece nelle città greche qualche volta avviene.

Socrate rispetta le divinità, i costumi, etc., li rispetta nel comportamento, ma rivendica questo privilegio del porre pubblicamente delle domande, un privilegio che non è rivendicato alla persona singola di Socrate, come eccezione, ma è preteso per sé e per tutti: per chiunque. Ed è qui in un certo senso, il pericolo. Perché uno che si arroga una posizione da santone, da personaggio eccezionale che gira in una botte o vive in associazione informale come i cani dei punk, che magari si ritira dalla società (anacoreta o stilita), o aspetta in montagna che gli portino da mangiare meloni e cocomeri fatti di acqua e di luce, rinuncia alle attività pratiche, etc., esercita una provocazione che è rivolta alla vita stessa, che passa al di là degli uomini, della cultura, e accusa la vita umana in generale. Costui può essere facilmente controllato (anzi addirittura utilizzato da una società politicamente consapevole e che si sap-



pia governare), più facilmente di un personaggio le cui provocazioni si muovono invece tutte nella dimensione del sapere.

Nel quadro platonico, questa posizione socratica è contrapposta a quella della sofistica. Si tenga presente che “sofista” è una parola buona: non significa disonesto e neppure intellettualmente disonesto. “Sofista” significa uno che sa parlare, uno che sa e che sa parlare: sa discutere e sa far prevalere determinati argomenti, in discussioni pubbliche; e sa insegnare quest’arte; ed è richiesto, perché quest’arte ha una funzione sociale ben precisa, etc, etc. Se, nel quadro disegnato da Platone, Socrate viene contrapposto ai sofisti è per una ragione, che è una ragione essenziale e distingue la posizione socratica da quella di tutti gli altri sofisti: ed è che, nella dimensione del sapere, Socrate esercita un’azione e si muove secondo una linea che è di radicalizzazione progressiva, anzi è di radicalizzazione a oltranza dei problemi. Le sue domande banali puntano, in realtà, molto in alto.

In questa dimensione specifica, che però egli esercita in pubblico, e che propone non come un proprio privilegio ma come una possibilità per tutti, Socrate affronta proprio quel problema di cui si parlava prima, o qualcosa che assomiglia a quel problema: egli affronta il problema della radicalità, della totalità, dell’assoluto, il problema quindi di un confronto diretto con l’assoluto. Egli non piega in maniera visibile il proprio processo di ricerca a funzionalità sociali o culturali evidenti. Questo è appunto un elemento di inquietudine. E per fare questo Socrate esercita una sorta di “sceptsi”, cioè di distruzione delle opinioni. La *skepsis*, la distruzione delle opinioni correnti, va di pari passo, ed è coesistente, a questa ispirazione totalizzante della ricerca filosofica. La ricerca dei concetti in sé, al di là delle loro determinazioni empiriche; la ricerca della verità: e questo, poi, in una formulazione che, ben lungi dall’essere esplicitamente contraria alla tradizione, anche a quella religiosa, non è affatto aliena dall’assumersi l’eredità di tradizioni religiose vivissime in Grecia. Per es. il richiamo all’interiorità, il richiamo alla conoscenza di se stessi è sicuramente di origine orfica, e quindi di origine religiosa. È un modo, mutuato da una specifica tradizione religiosa, di contrapporre qualcosa, di costruire un fronte opposto rispetto a quello della *doxa*, della opinione corrente.

E noi dobbiamo sempre ricordare che l'opinione, la *doxa*, è qualcosa che Platone maltratta moltissimo; e non solo Platone, ma anche Parmenide e altre filosofie odiano il senso comune. I veri fondatori delle filosofie non saranno forse questi filosofi; i fondatori saranno altri, forse gli Ionici, forse Aristotele, forse il mio amatissimo professore Enzo Paci o altre persone profondamente "filosofiche" che ho conosciuto... Ma Platone rappresenta la ripresa più probante e raffinata della filosofia di queste scuole settarie, elitarie, aristocratiche, quali erano la Scuola Eleatica, Pitagorica, etc., scuole di sacerdoti, di gente senza nessuna capacità o volontà di giocarsi le proprie idee in un confronto democratico. E vogliamo esprimerci proprio così: in modo grosso ma netto! Mentre Socrate si gioca le sue idee (e la vita) in un confronto democratico, in una città-stato presieduta da una dea come Atena, lo stesso Platone, pronipote di Clistene, nutriva grandi simpatie per i dittatori di Sparta o di Siracusa e aveva, viceversa, grosse critiche da fare alla città di Atene, dove si praticava una forma di democrazia estremamente avanzata... Anche noi potremmo fare grandi critiche alla democrazia ateniese visto che, per esempio, anche lì c'erano gli schiavi, etc. Ma intanto gli schiavi di una volta non erano certamente quelli dello schiavismo negriero che abbiamo conosciuto noi nella nostra storia più recente. Era una schiavitù di altro genere, come di altro genere era quella libertà. E anche l'esclusione delle donne dalla politica era legata alle dinamiche spietate di una politica competitiva e guerriera. I diritti civili erano qualcosa che si comprava e si vendeva, direi, con una certa leggerezza ma a caro prezzo: oggi li chiamiamo "privilegi". Il concetto dominante è quello di privilegio, lo stesso da cui la piccola nobiltà inglese sviluppò nei secoli quella democrazia che è nostra e che a volte si pavoneggia nell'illusione di praticare un diritto che sia l'opposto assoluto del privilegio. Ancora il "civis romanus" era un titolo che si acquistava: e insomma significava fare un affare. Sono un "civis romanus" significa: posso avere dei finanziamenti, posso fare alcune scelte, vengo protetto, pago una tassa per..., etc.; questo significa molte cose, e molto concrete. Non avere i diritti civili significava esser familiare, stare sotto la tutela di qualcuno che li aveva. E questo qualcuno ne aveva a centinaia di simili "familiari": erano tutti protetti; avevano tutti i diritti civili, in un certo senso, senza i fastidi di doverseli difendere. Quella degli schiavi poteva essere perfino una posizione, una condizione, oltre che transitoria, anche di privilegio. Ma non voglio esagera-

re coi paradossi. Voglio soltanto dire che quando si critica la democrazia ateniese perché c'era lo schiavismo, bisogna stare attenti a non scambiare questa parola con i fatti. Il semplice fatto non c'è. Semplici sono i concetti. I fatti erano molto complessi e molto diversi da quelli che noi sotto questa parola ci immaginiamo.

Torniamo ora a Socrate. Fin dall'origine della nostra tradizione filosofica constatiamo che i due caratteri principali, essenziali di quella forma che si chiama filosofia sono: l'aspetto scientifico e l'aspetto critico, l'*episteme* e la *scepsi*. Questo dà luogo a due tendenze che a volte lottano nella storia della filosofia, a volte stanno in equilibrio, oppure si coprono a vicenda, si combattono e si sconfiggono a vicenda. Ci sono filosofie dove l'aspetto scettico è più forte e filosofie dove è più forte l'aspetto scientifico, cioè la pretesa di avere formulato dottrine fondamentali, dottrine sicure, definitive. Questi due aspetti si rimandano l'un l'altro: l'uno è l'ombra dell'altro nella storia della filosofia. Accade che si fondano, si confondano, che talvolta finiscano coll'identificarsi; e allora abbiamo dei fenomeni storici assai buffi: per es., possiamo avere, contemporaneamente, il senso del distacco dalla opinione comune, il senso quindi della critica dell'opinione, e insieme il dogmatismo teorico. Abbiamo proprio allora dottrine di tipo sacerdotale, o saperi arroccati dentro istituzioni specifiche. Così le Università, nel corso dei secoli, sono state spesso luoghi di separazione dal resto della società, luoghi di concentrazione di nozioni, e soprattutto di atteggiamenti morali, e anche di disprezzo per il sapere comune e per le forme della cultura corrente.

Nelle Università il sapere accademico ha spesso avuto, ed ha ancora oggi, un carattere di privilegio. Quando noi parliamo di "accademia" o di "sapere accademico", alludiamo a un certo corporativismo del sapere, cioè a qualcosa che un gruppo di persone attribuiscono soltanto a se stesse come un brevetto e che ha la caratteristica di essere eccellente, di essere la verità, o di esserle comunque molto vicino. Chi conosce la verità? Ma gli accademici! Quindi, direi che nella tradizione filosofica esiste questa dialettica, esistono questi momenti tipici: la boria dei dotti, la presunzione della scienza, il dogmatismo, etc. Quello che Kant chiama il "dogmatismo" e che Vico chiama la "boria dei dotti": una degenerazione della ricerca filosofica. Una degenerazione che è molto

facile constatare, perché la filosofia, bene o male, mantiene il suo spirito originario di “ricerca”, mentre questa degenerazione della ricerca filosofica ha di caratteristico che blocca la ricerca, dà la ricerca per compiuta. E per questo non è difficile da identificare.

Ma un altro aspetto è invece quello, per cui è proprio dalle Università che nascono i sovvertitori sociali, nascono i negatori, gli anarchici, i ribelli, quelli che dicono di no. Essi nascono ed “escono” per lo più dall’Università, perché proprio l’Università, essendo una istituzione ed essendo in qualche modo conservatrice, non tollera l’eccesso di protesta: l’eccesso di protesta significa l’autoesclusione. Così abbiamo, per es, nella Germania dell’800, una serie di personaggi che si autoescludono dall’Università: si tratta di grosse personalità filosofiche. E se parlassimo anche di altri campi dell’esperienza culturale, di questi personaggi ne avremmo molti di più. Escono dall’Università e operano al di fuori di essa: per es., una serie di personaggi della “sinistra” hegeliana, o i fondatori dell’esistenzialismo e del nichilismo, come Kierkegaard e come Nietzsche o Dostojevski (che sono di “destra”). Gente che per lo più si è formata in Università, che ha una cultura classica, una cultura assolutamente accademica, ma non esercita questa sua capacità di scepsi dentro nell’Università. Questo è, anzi, uno degli aspetti per i quali si può parlare di “crisi” dell’Università.

Le prime Università, come comunità scientifiche o comunità di ricerca, erano anche comunità di persone che vivevano una vita comune, o quasi comune...; nell’antichità era proprio comune: gli Epicurei, gli Stoici, etc., gli Accademici, i Peripatetici, etc., tutte queste scuole filosofiche erano state delle vere e proprie comunità di vita. Ma anche nel Medioevo, le Università sono delle vere e proprie corporazioni, al pari di quelle degli speziali e dei macellai. Sono comunità che si autoamministrano e si difendono dal resto della società. Con un equilibrio instabile, perché le città medievali sono estremamente ricche di conflittualità e gli schemi di quella conflittualità erano meravigliosamente vari e complessi. Questa è una cosa a cui si pensa di rado, perché pensiamo sempre a un Medioevo dove tutto sta fermo: “fermo” e per di più “al buio”. Il Medioevo, si sa, è un’“età buia” e oscura... poi, arriva l’Illuminismo e allora tutto cambierebbe. Quest’ottica dell’oscuramento in realtà serve a oscurare il Medioevo: cioè *noi* non

lo vediamo più bene. Quest'etichetta di "età oscura" ci danneggia, perché bisogna fare uno sforzo psicologico notevole per sottrarsi ai pregiudizi insiti nelle parole. In realtà era una vita estremamente complessa: se pensate a come erano complesse le città nel loro rapporto col contado, o alle istituzioni universalistiche, che dominano il Medioevo, e alla miriade dei poteri locali ai loro intrecci di autorità e di privilegi. Tutti poteri tra loro collegati come scatole cinesi, tutti gerarchizzati; ma di una gerarchia che non era affatto rigida (al pari della schiavitù dell'antichità!): era anzi, nel suo rigore, estremamente labile e fungibile. Quindi, tutto questo complesso di relazioni era estremamente combattuto a ogni suo passo. Le norme erano continuamente violate, continuamente ripristinate. Nuova e creativa era la forza che, in ciascuna circostanza riusciva, oppure non riusciva, a stabilirle o a ristabilirle.

Le Università medievali, dunque, erano comunità scientifiche. "Comunità": cioè gente che viveva insieme perché costretta a parlare e ad ascoltare. Era uno dei modelli della società medievale. Non vi erano soltanto le corporazioni o le Università, naturalmente: basta pensare ai monasteri, ai conventi e alla varietà delle loro regole. Le istituzioni hanno sempre questa forza di equilibrio. Anche le Università. Però l'equilibrio, per una comunità come quella accademica, la cui specificità è il sapere e il comunicare, è proprio tra *scepsi* e dottrina, tra *skepsis* ed *episteme*.

Dicevo che se guardiamo alle Università tedesche dell'800, noi constatiamo (e c'è tutta una letteratura in proposito) un fenomeno che va sotto il nome di "morte dell'Università", "crisi dell'Università", "distruzione dell'Università". Perché questo problema (che la Università va in rovina, che l'Università non è più quella di una volta, etc.) si presenta in questa forma drammatica solo in Germania? Perché in Germania, che è un paese molto più tradizionale dei suoi vicini, il modello di Università dominante era stato, nell'800, quello dell'Università berlinese: la "nuova" Università. Modello che aveva contribuito, in un certo senso, a rivitalizzare, in età moderna, i concetti tradizionali della Università: l'autonomia, la libertà o le libertà accademiche. La libertà accademica esisteva, ma coi limiti derivanti dal carattere autoritario dello stato prussiano, che, come è noto, unificherà la Germania, sì che il modello dell'Università prussiana si estenderà a tutte le Università tedesche, an-

che a quelle renane o bavaresi che non avevano mai visto con simpatia la Prussia ed erano di mentalità lontanissima dallo autoritarismo prussiano protestante. In questo schema di Università i professori svolgono teorie originali su particolari tematiche tradizionali; mentre la libertà accademica per gli studenti sta nella possibilità di scegliere i corsi e le sedi universitarie oltre al diritto di riunirsi nelle molte corporazioni (Verbindungen), o associazioni studentesche, ricche anche di antichi “privilegi”. L’Università stessa, tuttavia, è governata in maniera autoritaria, nel senso che dipende direttamente per stipendi e statuti dal Ministro della Cultura e dal Governo, nominati dal Re, dalla Corte e dagli Stati generali (oltre che dallo stuolo anonimo dei suoi “consiglieri segreti”).

Dal punto di vita politico, l’autonomia dell’Università praticamente non esiste. In sostanza, in questo tipo di Stato (monarchia costituzionale fortemente autoritaria), a parte le libertà degli studenti, le quali riguardano il contatto tra l’istituzione Università e la Società nel senso ampio del termine (sulla quale vigilano altri poteri), là dove operano i professori e le autorità accademiche, il Governo esercita un controllo. Esso è in un rapporto costante con le autorità accademiche: accetta determinati suggerimenti e cerca di mediare i conflitti interni all’Università, ma contemporaneamente fa valere sempre certi principi fondamentali di ordine politico e di censura ideologica. Per cui, quei professori che, nell’Università prussiana, o nelle Università tedesche in generale, intendono sostenere delle posizioni esplicitamente contrarie non dico alla monarchia (perché allora la cosa diventerebbe clamorosa), ma contrarie, per esempio, a determinati principi tradizionali della religione, finiscono con l’andare incontro a duri ostacoli. Può accadere che vengano denunciati dai colleghi, e allora lo Stato può liberarsene facilmente, senza apparire; e può accadere che vengano cacciati in esilio. Come accadde nel ’36, quando un certo numero di professori di Gottinga si rifiutò di giurare fedeltà al nuovo Kaiser: essi furono cacciati: il giorno dopo dovevano già trovarsi all’estero, pena la prigione. Questo suscitò una polemica in Germania, ma siamo nel 1836, cioè siamo dopo la rivoluzione di Luglio del ’30; siamo una decina di anni prima del ’48 (il “Vormärz” è già nell’aria).

Anche in Germania si diffondono ideali democratici, c'è tutta una sensibilità nuova che si fa strada nonostante la proverbiale "arretratezza" tedesca. "Arretratezza" tedesca significa che in Germania l'Illuminismo, francese o inglese, non ha presa; oppure la esercita soltanto sugli strati elevati della popolazione, i quali però reagiscono come incorporando queste provocazioni razionali dell'Illuminismo europeo e rielaborandole, oppure proponendo soluzioni adatte alla temperie tedesca. E sono soluzioni spesso brillanti dal punto di vista speculativo, ma dal punto di vista sociale restano "arretrate", se non retrograde: corrispondono, cioè, a una società non sviluppata e che non si sviluppa (non sensibile al capitalismo), a una società dispersa in tanti piccoli regni, specchio di antico particolarismo e di tradizionale debolezza politica. Tanto che le varie e parziali unioni doganali che vengono fatte e lo stesso urbanesimo che accompagna lo sviluppo industriale fino alla unificazione finale dello stato tedesco (con la guerra franco-prussiana del 1870), non è che facciano scomparire questa mentalità e questo legame con i luoghi medievali della vita tedesca. Dovete pensare che la tradizione tedesca è la tradizione del particolarismo feudale europeo: è lì che esso vive più a lungo. Anche in Italia, per la verità: anzi in Italia esso è vivo forse ancora oggi. E infatti in quegli stessi anni i territori italiani non brillano certo per particolare progressività.

Qui, però, bisogna distinguere fra la prima metà del secolo e la seconda metà del secolo. Nella prima metà del secolo c'è una crescita della mentalità democratica in Germania, che fallisce nel tentativo di prendere il potere e viene stroncata in una maniera dalla quale forse non si risolleverà più (e forse non si è ancora risolleverata!). Nel '48, con la famosa Assemblea costituente di Francoforte, abbiamo un primo tentativo di rivoluzione democratica, che infiamma centinaia di giovani, professori e studenti (tra cui Karl Marx), mentre in Francia si prepara il colpo di stato di Napoleone III, e il "bonapartismo" a gara con il prodigioso capitalismo anglosassone. Sullo sfondo stava ormai la Rivoluzione Francese: c'era stato l'Illuminismo politico, l'Institut napoleonico, l'École Polytechnique e la prima fondazione, comtiana, positivismo europeo, collegati a un grande sviluppo industriale e coloniale.

In Germania (come in Italia) nulla di tutto questo! Là, i nipoti di Goethe e Schiller e gli idealisti tedeschi, – qui, i nipoti di Parini e Alfieri, Manzoni, Foscolo, Leopardi e la grande retorica cattolico-liberale

dell'opera lirica verdiana. I democratici del '48 sono degli intellettuali "astratti", sono degli individui più o meno entusiasti, che vengono sconfitti e dispersi e vanno a incrementare l'emigrazione politica europea: tutta gente che poi pullula nelle città svizzere, a Parigi, e a Londra. Tutta gente che vivrà e morirà, in esilio. Uno di questi è appunto Marx, che ben presto si trasferisce definitivamente a Londra, dove sviluppa tutta la sua attività di riflessione. E sono moltissimi i mazziniani italiani; per non parlare dei patrioti degli stati orientali (Russia, Ungheria, Polonia, etc.), esuli dagli stati della Santa Alleanza, dai cosiddetti "imperi centrali".

Nella seconda metà dell'800, invece, abbiamo l'unificazione tedesca. Anche se gli strati democratici sono ormai stati liquidati, emergono due o tre altre linee ideologiche capaci di creare consenso sociale, tre linee innovative: e sono i liberali, i socialdemocratici e i cattolici. I socialdemocratici si sviluppano alla loro maniera molto lenta, molto radicata e organica, attraverso i sindacati, parassitando lo sviluppo industriale. Là dove nascono delle industrie, là nascono i sindacati, i gruppi, le cellule, le organizzazioni socialdemocratiche. E queste crescono nella stessa progressione dello sviluppo industriale. E siccome lo sviluppo industriale in Germania, nella seconda metà dell'800, cresce vertiginosamente (è un vero e proprio "miracolo economico"), eccezionale è anche lo sviluppo della socialdemocrazia tedesca. Gli altri sono i liberali, che sono gli strati della borghesia colta, quella che incarna la tradizione "più colta" della moderna cultura tedesca. Sono gli strati sociali portatori essenziali di una tradizione culturale che è a forte impronta religiosa a composizione prevalentemente nordica e protestante (calvinista). È un dato che bisogna ricordare anche per capire certe cose che vedremo in seguito: in Germania non c'è stato un Illuminismo empirista e razionalista, ma ci sono state le guerre di religione. C'era stata la Riforma. In Germania ci sono ora tre confessioni numericamente molto forti. Anche se vi sono dei punti geografici ove è dominante ora l'una ora l'altra, in realtà sono tutte diffuse e presenti su tutti i territori tedeschi. Queste confessioni sono: quella luterana, quella calvinista e quella cattolica. I cattolici, prevalenti negli strati popolari e contadini del sud (Baviera e Baden-Württemberg), i luterani in tutta la Germania, e i calvinisti anch'essi un po' dappertutto (anche se un po' meno numerosi). Comunque, tutte queste differenze confessionali sono



state, in Germania, uno dei grandi momenti civili di discussione e di dibattito. Un momento di discussione e di dibattito civile e religioso che, per es., in Italia non ci fu.

Perché da noi, essendo stata soffocata ogni riforma di carattere religioso, non ci sono state guerre di religione. Questo è fuori discussione: qui ha dominato la Chiesa cattolica dal principio alla fine; qui ci fu la cosiddetta “Controriforma”; qui ci furono, nel '600, grosse iniziative di “autorinnovamento” della Chiesa cattolica, ma sempre nello stesso quadro, senza che gli Italiani dovessero fare i conti socialmente e politicamente con concittadini e con forze organizzate, nelle stesse città, nei paesi e nelle campagne, che si ispirassero a principi diversi o opposti. Da noi ci fu un doppio regno (quello laico e quello cattolico, le cui comunità non potevano per definizione sottrarsi alla guida della gerarchia romana). Alla base, quindi, non ci fu mai questo tipo di conflittualità in Italia. Conflittualità che, come tutte le conflittualità che si digeriscono, che si superano, che si riesce a “tenere”, sono estremamente importanti per costruire l'uomo di base, il cittadino di base, le personalità sociali di base: per costruire una mentalità, un modo di convivenza civile di un certo tipo invece che di un altro tipo. Dove non ci sono stati conflitti sociali, culturali, importanti, la convivenza è di un certo genere: per es., è più difficile la democrazia. Sarà forse più facile la cooperazione, ma è più difficile la democrazia. Per esempio, nei paesi latini, dove non ci sono stati scismi religiosi importanti, prevalgono, nelle forme di organizzazione di base (sindacale assistenziale, di mutuo aiuto, etc.), delle tipologie “solidaristiche”. Mentre nei paesi dove si è avuta la Riforma protestante, c'è una maggiore indipendenza dell'individuo: c'è un diretto aggancio dell'individuo alle norme. “Io rispondo solo davanti a Dio”: se lo traducete, significa “io rispondo solo di fronte alle norme, alle leggi dello Stato”. Non cerco la protezione delle gerarchie ecclesiastiche, delle corporazioni sindacali, degli amici, dei parenti; non entro in una mafia, o in una clientela non prendo la tessera di un partito gerarchico e centralizzato (come sarà più tardi il Partito Comunista Italiano) per potere poi, attraverso diversi canali, passare davanti agli altri nella carriera o accedere a qualche piccolo vantaggio. Una mentalità più lineare, insomma, meno tortuosa. Che i suoi detrattori ancora scambiano per “egoismo”!

La solidarietà, è ben noto, è una bella cosa, però solidarietà vuol dire anche tante cose non belle. Anche i delinquenti sono solidali tra loro. La solidarietà non è di per sé un bene. Non è tutto, la solidarietà! Non è secondario *su che cosa* si sia solidali. Si pensi a un tipo di solidarietà proprio di base, come quella che permette alla delinquenza di tipo mafioso di resistere...; nonostante si facciano rastrellamenti a tappeto e si interroghi ogni persona e questa sia d'accordo, etc., la delinquenza di tipo mafioso resiste lo stesso: l'odio per i delinquenti è minore della paura della loro vendetta, il risentimento verso "lo Stato" è maggiore del "senso dello Stato". Anche l'omertà è dovuta a una mentalità di tipo "solidaristico". E ho fatto l'esempio peggiore; però si possono fare anche esempi edificanti, dove la mentalità solidaristica, per quanto passiva, premia e produce effetti positivi.

Ma, viceversa, in questi paesi (primo fra tutti l'Inghilterra) dove le lobbies sono attive ed esplicite, ma dove uno degli aspetti fondamentali della formazione civica è stato storicamente il rispetto che *alla fine si è dovuto avere* per l'altro, per il "miscredente", o l'"infedele", l'impostazione dominante è diversa. Quando uno, voi capite, è devoto della Madonna, e si trova davanti un interlocutore per il quale la Madonna *non è* la madre di Dio; oppure, quando uno crede che nell'eucaristia "Dio è presente in carne e ossa", mentre per il suo vicino questa è una volgare superstizione; allora si capisce che non c'è accordo possibile. *Ma se tuttavia voi dovete avere imparato* ad andare d'accordo proprie con costoro; ebbene, questo significa essere cresciuti moralmente. Bisogna essere diventati molto forti per riuscire a vivere nella stessa città, rispettando i cattolici se siete protestanti, gli ebrei se siete cristiani, i comunisti se siete socialisti e viceversa.

Rispettarsi a vicenda, quando si hanno grossi elementi di contrasto, etc., significa una grossa crescita civile, base di una possibile crescita culturale e politica. Quindi, almeno questo in Germania c'era stato. Naturalmente ci sono sempre i cosiddetti "rigurgiti": i vecchi rancori, i vecchi pregiudizi non muoiono mai. Viene il momento in cui una situazione sociale di crisi li scatena di nuovo..., e si ritorna indietro, con atteggiamenti di regressione analoga alla regressione infantile. Si hanno allora regressioni *culturali*, come quando si dà la caccia all'ebreo, al cattolico, al comunista, al negro. Questo è accaduto, anche in Germania, molte volte. Dato che la cultura dominante è quella luterana, i cat-

tolici sono spesso stati considerati come personaggi un po' arcaici, e la religiosità cattolica come una religiosità popolare, vagamente infantile, fatta di immagini e ritualità pittoresche; non certo rigorosa e austera come quella luterana o calvinista, che hanno questo aggancio "diretto" e verticale del singolo alla norma generale, e quindi rifuggono da forme di associazione che non siano motivate razionalmente e che, per es., non siano capaci di sciogliersi automaticamente una volta caduto lo scopo. Noi sappiamo che l'Italia è un paese dove "nessuna cosa è così definitiva come il provvisorio". Perché? Perché, appunto, a causa di questa mentalità tradizionale, quando organizziamo qualcosa o fondiamo un gruppo, lo scopo della fondazione se lo dimenticano tutti: quello che conta è la "solidarietà" e le tante cose che si possono fare con questo gruppo organizzato. Quanto allo scopo dichiarato all'inizio: sì, forse, se lo era sognato qualcuno, ma ben presto non interessa più a nessuno! Invece, secondo quell'altro tipo di mentalità, se viene meno lo scopo, viene meno tutto: si prendono altri contatti, si formano altri legami, si trova un altro lavoro...

Se, per esempio, pensate ai partiti, o al funzionamento della "democrazia delegata", che è il modello di democrazia parlamentare più diffuso (il modello di tipo anglosassone che, io oso supporre per la sua praticità e per la sua validità storica, è stato adottato in quasi tutti i paesi civili e tende ad essere adottato quasi dappertutto); ebbene, proprio questo modello è difficile da praticare e in ogni paese ha applicazioni e formulazioni diverse, come è anche giusto che sia. Orbene, la forma della democrazia delegata funziona molto meglio nei paesi del nord, che hanno avuto quel tipo di esperienze storiche, che noi non abbiamo avuto. Perché qui è molto difficile che gli elettori siano in grado di cambiare partito *soltanto perché* cambiano idea: cambiano idea bensì, ma continuano a votare per lo stesso partito. L'appartenenza e l'inerzia predominano sull'iniziativa e sulla scelta. E così i partiti, invece di unificarsi o dividersi perché non sono d'accordo tra loro, continuano ad andare d'accordo senza essere d'accordo, ma senza neppure arrivare ad atti politici e pratici di chiarificazione: predomina l'appartenenza (e quindi la spartizione) dell'esistente. Ecco allora il trasformismo, il consociativismo, la lottizzazione. Ogni corruzione è una degenerazione della solidarietà, mentre solo l'aperta violenza è degenerazione della conflittualità, là dove la legge è timida, errata o latitante. Da noi la ten-

denza dominante è quella alla nebulizzazione: a non voler distinguere o “discriminare”, tra vero e falso, onestà e ipocrisia, collaborazione e parassitismo. I cristiani chiamano questa sciatteria carità, i comunisti solidarietà di classe, i liberal-democratico-sociali consenso popolare. Ma è solo miseria morale. Al contrario, nei Paesi dove il metodo democratico di convivenza e di formazione delle decisioni politiche funziona un po’ meglio, e più vivo è *nei singoli* il senso della libertà, si verifica una maggiore capacità di cambiare partito (che non deve essere una chiesa o una setta religiosa); e c’è anche la capacità dei partiti stessi di sciogliersi e di riformarsi in base a nuove e precise motivazioni: se c’è da fare una cosa, allora nasce il partito, ma una volta fatta la cosa, anche l’organizzazione decade, a meno che non nascano nuovi fini, nuove possibilità di applicazione convincenti.

Questo non vale solo per la società, ma vale anche per lo Stato. Lo Stato italiano è famoso per non essere capace di “frenare” nella spesa. Se, per es., la manovra economica richiede un aumento dei prelievi, oppure un aumento differenziato della liquidità – e questi sono scopi che si ottengono con una serie di provvedimenti che vanno a colpire determinati gruppi sociali, determinati settori, determinate istituzioni – essa o non verrà intrapresa o fallirà, per non pagare un prezzo in termini elettorali. Quasi che l’elettorato sia un parco-buoi fisso, corrispondente a un anticipato “rimborso elettorale”, come fisso si vuole che sia il posto di lavoro garantito dall’iscrizione a un potente sindacato e non da un sistema economico moderno ed efficiente. Manovre del genere indicato, in Germania e in Inghilterra, invece, vengono fatte con grande spregiudicatezza. Io ricordo che in Inghilterra, tre o quattro anni fa, quando si scoprì che le acciaierie non erano più produttive e redditive, perché in Europa si produceva troppo acciaio con costi superiori a quelli coreani, e la crescita del settore delle materie plastiche aveva sostituito l’acciaio in una grande quantità e varietà di prodotti (infissi, automobili, etc.), per cui si trattava di chiudere molte acciaierie; ebbene: le Trade Unions inglesi approvarono il licenziamento di qualcosa come centomila operai metallurgici. Un vero e propria “esodo”. Una cosa che da noi sarebbe stata vissuta come un tradimento della classe operaia. E qualcuno avrà usato questo termine anche in Inghilterra quando si trattò di liquidare gran parte del settore minerario: qui i sindacati di settore (antichi e “gloriosi”) vollero morire sul campo e una battaglia

campale fu lo sciopero a oltranza dei minatori, che durò un tempo infinito (voi non sapete che tragedia sia uno “sciopero a oltranza”). Anche lì: venivano chiuse le miniere di carbone che non servivano più...; ma questi operai, legati alla loro fonte, alla loro tradizione, alla loro organizzazione di base, combattono, non mollano, nonostante che l’insieme della nazione, il Governo, le stesse organizzazioni sindacali si esprimano in modo diverso. Gli uni non si lasciano paralizzare da quelli nell’azione, e gli altri non si lasciano paralizzare da questi nel pensiero, cioè continuano a pensare e ad agire a modo loro. Questa capacità di tenere sulle proprie posizioni, e di non confondersi anche se tutti ti danno torto, è molto più forte e diffusa quando ci sia una mentalità, una formazione di base corrispondente, libera e forte. Vincere o perdere, talvolta, dà più senso che scadere a compromessi non creativi. Si cambia lavoro e si cambia investimento.

Noi queste cose le capiamo benissimo, però agiamo in un’altra maniera. Da noi se tutti ti danno torto, cedi e scegli il brigantaggio; chi è solo qui da noi, non solo viene criminalizzato, ma *si sente* un criminale. E forse lo diventa. Anche questo tipo di comportamento (di resistenza minoritaria) è molto più facile quando ci sia una formazione del tipo “io rispondo solo davanti a Dio (laicamente: alle regole), non mi inchino di fronte a nessuna condanna autoritaria, a nessuna prassi calunniosa”, – che non l’atteggiamento opposto, per cui prima comincio a rispettare il professore, poi il rettore, poi il poliziotto, poi il capo del partito, poi il capo del sindacato, poi i preti, e così via, fino al cavillo giuridico (che non è lo spirito della legge): *ma così facendo non rispetto la regola, bensì solo l’autorità*. E quando non ne posso più, divento un criminale, anche se (altro tratto tipico!) un *criminale di massa*, un perfetto conformista. Finisce che i coinvolgimenti di autorità diventano avviluppanti e inestricabili; su questo si incespica e qualcuno ci costruisce sopra castelli in aria politici (anarchici, ribellistici, escatologici, utopistici, “rivoluzionari”...).

Ho voluto accennare a questo tema perché coinvolge il concetto di democrazia. Il concetto di democrazia noi dobbiamo toccarlo, parlando dei nostri filosofi e di Heidegger in particolare. Purtroppo la democrazia è, proprio come l’essere di Aristotele, qualcosa che “*leghetai pollachōs*”. Dovremo un pochino intenderci sul concetto di democrazia, al

quale faremo più volte riferimento e che è quello che noi pratichiamo, quello che in qualche modo corrisponde alla nostra Costituzione. Un tipo di democrazia delegata, parlamentare, con forti contenuti sociali. Una democrazia determinata nel Preambolo e nelle indicazioni che stanno nella prima parte della Costituzione. Questa contiene delle norme “programmatiche” che riguardano i contenuti di ciò che si auspica come convivenza civile nel nostro Paese. Indicazioni che hanno una particolare sottolineatura di carattere sociale: il lavoro, la giustizia sociale, una serie di diritti, etc. (che si rifanno alle tradizioni classiche europee, alla Dichiarazione di Indipendenza americana, alla Costituzione francese, alla Repubblica romana del 1848). Ma il quadro è fondamentalmente quello della democrazia inglese, mentre i contenuti della nostra Costituzione hanno parecchi aspetti che provengono dalle dichiarazioni francese e americana dei diritti dell’uomo e del cittadino.

Il nostro sforzo sarà quello di capire la posizione di un certo numero di importanti filosofi tedeschi del nostro secolo: neokantiani, fenomenologi, e soprattutto Heidegger. Soprattutto Heidegger, perché Heidegger è la vera pietra dello scandalo. Heidegger è un po’ il grande confluente di tutte le correnti contemporanee, compreso il neotomismo, non nel senso banale di esserne erede, ma nel senso che le ha vagliate. E le sue formulazioni sono, in re, una sintesi storica potentissima. Sono anzi, contemporaneamente, una potente sintesi teorica e una potente sintesi storica. Heidegger era filosoficamente ultradocumentato e in grado di rispondere di ogni suo riferimento alla contemporaneità e alla tradizione antica, medievale e moderna. E si tratta di un filosofo estremamente “tecnico”; uno dei filosofi più tecnici e più eruditi di tutta la tradizione occidentale. Ma è diventato la pietra d’inciampo a causa della sua presa di posizione politico-filosofica verso il nazismo (contenuta nel *Discorso di Rettorato*). Il nostro problema sarà in gran parte quello di valutare il senso della sua breve adesione e la sostanza del suo rapporto col nazismo.

Il giro che dovremo fare sarà piuttosto lungo, perché è un personaggio ... di grande peso! E trattarlo alla leggera è un delitto, prima di tutto contro il buon senso.

II<sup>a</sup> LEZIONE 18.11.1987

LA TENSIONE TRA SCIENZA E STORIA: IL PARADOSSO DELLA “STORIA UNIVERSALE” (NAZIONALITÀ, UMANITÀ). LA DEMOCRAZIA DI WEIMAR. L’UNIVERSITÀ E LA SOCIETÀ DI MASSA. FICHTE, HUSSERL E HEIDEGGER

Mentre prendendolo alla larga si ha l’impressione di navigare verso territori estremamente lontani e nebulosi, quando cominceremo a metterlo alle strette, e verremo ai ferri corti, vedrete che il nostro tema sarà anche troppo corposo, colorito e ricco di particolari.

Io vorrei riuscire a fissare, intanto, qualche punto di riferimento. Per esempio: la tradizione filosofica e certi suoi aspetti e contenuti essenziali; e a collocare i nostri autori in questo quadro tradizionale.

In questa tradizione filosofica i punti di riferimento fissi (anche se al momento voi non siete in grado di afferrare pienamente in che senso, perché la seconda parte del discorso deve ancora venire) sono proprio quelli che già ho indicato ieri: cioè, l’idea della teoria e il sapere, come sapere disinteressato. E “sapere disinteressato” vuol dire sapere in qualche modo assoluto, separato cioè da collegamenti pragmatici, collegamenti di carattere morale, e da qualsiasi tipo di utilità. Quindi, tra “assoluto” e “teorico”, “teorico” e “puro”, “puro” e “disinteressato”, e altri aggettivi di questo tipo, c’è un nesso, una somiglianza, una sovrapposizione parziale di significato abbastanza importante. Lo stesso atteggiamento filosofico viene tradizionalmente inaugurato (anche in Socrate) da un rifiuto dei collegamenti pragmatici. È noto che a Socrate veniva attribuita la capacità di paralizzare l’interlocutore con le sue domande. Domande diverse dalle domande normali: domande che esigevano risposte, il cui processo portava necessariamente fuori dai collegamenti, dalle associazioni di idee correnti. E questo era il suo “colpo di torpedine”, che di solito produceva uno smarrimento nell’interlocutore. Socrate confutava ogni ovvietà. Quando l’interlocutore pensava di avere una Risposta ovvia, proprio l’ovvietà, proprio ciò che era indiscutibile e comunemente accettato, veniva improvvisamente messo in mora: l’interlocutore si trovava spiazzato proprio là dove di solito non ci si attendono obiezioni. *Di qui* lo stupore.

Anche Platone definiva la filosofia come meraviglia. A questo aspetto (dell'insolito!) si attacca la filosofia dall'inizio. Del resto anche certe filosofie orientali (per es. lo *zen*) coltivano tecniche di stupefazione del discepolo, o dell'uomo comune: risposte sconcertanti, atteggiamenti stravaganti, etc.

Ora, queste tecniche che tendono a fare "tabula rasa", che tendono a provocare (nell'interlocutore se è un processo di discussione, oppure in noi stessi se è un processo di riflessione o di meditazione) stupore o sorpresa; queste tecniche, possono essere tecniche di pensiero (cioè tecniche specificamente intellettuali) oppure tecniche di comportamento. C'è una analogia se non un'equivalenza tra atteggiamento pratico (modo di muoversi e comportarsi) e riflessione (modo di riflettere, modo di pensare). Il tipo di filosofia e il tipo di uomo vanno insieme.

Nietzsche ha per es. sottolineato molto bene questo aspetto, cioè il carattere ontologico della personalità filosofica nel suo saggio *L'età tragica dei Greci*. Egli stesso pratica una forma di riflessione filosofica di questo tipo. Nietzsche passò per un letterato più che per un filosofo. La profondità della sua natura filosofica non è stata immediatamente colta: né dai contemporanei, né dai posteri. Qualcuno l'ha intravista, i più no. La sua è una filosofia mascherata. Mascherata dalla letteratura, ma mascherata anche proprio dalla personalità. Uso ontologico della personalità vuol dire: trasformare le proprie esperienze in esperimenti, fare di se stessi una specie di voce di Dio, la voce della verità; fare di se stessi lo strumento della verità. È, in fondo, un atteggiamento di ricerca e di comunicazione, un atteggiamento sperimentale dove si usa sperimentalmente della propria vita. Un atteggiamento simile a quello di altri tipi di ricerca della verità: soprattutto di tipo religioso, di tipo artistico o scientifico. Poeti, musicisti, pittori, o persone che coltivano un'esperienza religiosa particolarmente profonda, vivono effettivamente una forma di pensiero radicale. Se in essa non è presente quella forma "scientifica" di cui si parlava ieri, è presente lo stesso una forma di approfondimento e di radicalizzazione del senso.

Insomma, in una maniera o nell'altra, l'esperienza filosofica è un'esperienza che, almeno nella nostra tradizione, sia che assuma una forma più vitale e sperimentale, o una forma più riflessiva (una forma scientifica, una forma scettica, antiscientifica, mistica, etc., o di altro



genere) sempre mette al centro una sorta di tensione essenziale tra sé e sé, o tra sé e l'altro, nel senso di una tensione tra ciò che è comune e ciò che è fuori dal comune, tra ciò che è ovvio e ciò che non lo è (il sorprendente), tra ciò che è pratico e ciò che è teorico, tra ciò che serve a qualcosa e ciò che non serve a nulla, o che serve "soltanto" a distrarre dai compiti pratici, che non dà indicazioni pratiche ma, anzi, toglie quelle che ci sono. Qualcosa che risulta immediatamente sospetto al benpensante, che urta le persone serie e sfida lo "spirito di serietà"; qualcosa che somiglia stranamente al gioco: ma non a un gioco da bambini, piuttosto a un gioco "cattivo", un gioco duro, un gioco provocatorio, che non rifiuta il limite della tragedia. Perché, in fondo, quella di Socrate fu una tragedia. Siccome Socrate è emblematico per la filosofia, mi concederete che questo è un aspetto che appartiene di diritto alla storia della filosofia, e quindi anche alla sua definizione. Per questo ne dobbiamo tenere conto.

In questo rapporto, dunque, tra l'élite e il popolo, tra un sapere nascosto e un sapere rivelato, tra un sapere vero e un sapere apparente, etc. (tante sono, e sempre di più possiamo trovarne, le coppie di opposti di questo genere), nella tensione fra questi due estremi (non in uno solo di essi) sta la filosofia. Se volete possiamo anche discuterne. L'esercizio filosofico non sta nella coltivazione di un sapere assoluto e neanche di un sapere ovvio e banale: sta nella tensione, nel tener conto della tensione fra queste due cose, il mondo del senso comune e il mondo della filosofia: la filosofia non come "mondo capovolto", ma come "visione rovesciata del mondo". Questa tensione è il caratteristico tema o campo di esercizio della filosofia, in forme che però sono tangenziali rispetto a quelle di tutte le altre esperienze (che, pure, vivono in, e affrontano, questa tensione).

Questa tensione, probabilmente, è caratteristica della nostra esistenza sociale e psichica. Nei senso che anche nella singola persona esiste una dimensione di abitudine, di ovvietà: esiste una personalità di base, esistono luoghi comuni, esiste quello che noi siamo diventati attraverso la nostra educazione, a partire da quando non avevamo nessuna coscienza, nessuna capacità di scelta (oppure, se l'avevamo, era una capacità di scelta non sufficientemente consapevole). Possiamo anche riguardare la nostra biografia personale come sviluppo di una capacità di

consapevolezza sempre maggiore. Nel senso che, salvo in presenza di personalità schizoidi, esiste sempre una “unità” della personalità: c’è una continuità nel tempo, abbiamo dei ricordi, abbiamo una prospettiva. Come abbiamo una prospettiva nello spazio sociale e fisico, così l’abbiamo anche nel tempo e nella storia. Ma queste proiezioni, queste prospettive, queste coordinate, che guidavano la nostra vita da quando eravamo bambini (e non lo sapevamo), emergono in tempi e modi diversi attraverso l’esperienza che noi facciamo crescendo e maturando. E forse emergono sempre: nel senso che è un aspetto caratteristico degli uomini quello di non avere mai terminato questo tipo di presa di coscienza. Nel senso che, di tutte le esperienze che noi facciamo, le più ricche sono sicuramente quelle di cui non abbiamo coscienza, e di cui prendiamo coscienza dopo, dopo averle fatte, etc. Nel senso che, probabilmente, di tutte le cose che noi facciamo e sperimentiamo, il lato cosciente è sempre una parte minima (il lato nascosto, che emergerà, se emergerà, se noi vorremo farlo emergere, o se qualcuno si incaricherà di farcelo sapere, e di farlo emergere per noi). Le esperienze noi le subiamo e non soltanto le facciamo; subiamo esperienze che “facciamo proprie”: facciamo proprio quello che inizialmente ci arriva sotto forma di una nostra passività. Un atto subito non è sempre un danno o un’offesa: un atto subito può, ad esempio, essere un regalo, nel senso che resta ancora del tempo, per assimilarlo, per superarlo. Mentre molti atti “attivi”, atti non subiti ma compiuti, in cui si può avere la sensazione del trionfo e del dominio, spesso si rivelano atti inconsulti, atti di cui non sapevamo affatto, mentre li compivamo, che senso avessero. Spesso ci siamo illusi di fare determinate cose, ma in séguito ci siamo accorti che quello che stavamo facendo secondo una certa ideologia, o secondo un certo programma, secondo un preciso progetto, una precisa ipotesi, è poi risultato una cosa completamente diversa, o molto diversa, o comunque abbastanza diversa per darci da pensare.

Questa è la situazione, generalmente complessa, del modo come, anche personalmente, veniamo prendendo coscienza dei piani di senso e di significato della nostra esistenza: ne fanno parte anche le prese di coscienza culturali di livello superiore. A un certo punto, diciamo: al liceo o alla fine del liceo o all’università, noi cominciamo di solito a renderci conto di essere “persone storiche”, di essere dentro una storia, ovvero di essere portatori di complessi di senso di cui abbiamo ricono-

sciuto, con lo studio, etc., la collocazione storica. Riusciamo, cioè, a progettare, ad attribuire tutto ciò che siamo a un quadro, che è quello che noi comunemente chiamiamo “la storia”.

La storia è un concetto a fisarmonica, perché c'è la storia di Milano, c'è la storia del mondo, e in mezzo ci sono tante altre storie: e sono tutte intrecciate. Uno dei paradossi più notevoli è proprio quello della presa di coscienza personale e storica: è il paradosso universale. È l'ipotesi che esistano dei popoli che non hanno avuto nessun rapporto con altri popoli: i “marziani”, quelli che sono “totalmente altri”, la cui storia non ha mai avuto intrecci con la nostra. Per cui, quando noi entriamo in contatto con persone o popoli di altro genere, siamo come comete che, provenendo da margini assolutamente opposti dell'universo, vengono a toccarsi solo per la punta, solo per la testa, senza avere in comune né un terreno, né incontri, né passati (magari anche lontanissimi passati, etc.). È l'ipotesi dell'“altro mondo” insomma, la “scoperta dell'America”, in cui si immagina che esistano uomini mostruosi, etc.; oppure di altri pianeti, dove ci sono, ancora una volta, esseri mostruosi, e così via. Questo è il paradosso della storia universale, perché essa ci sia, bisogna che ci sia un soggetto solo. Un soggetto solo, un soggetto grosso, un grosso soggetto, un Soggetto in grande: potrebbe essere l'Umanità. Ma ecco che il tema, il concetto stesso di Umanità, è problematico. Esiste una sola storia? Esistono tante storie? Esiste un solo uomo? Esistono tanti uomini, diversi tipi di umanità? E, tra queste, che rapporto c'è? È possibile parlare dell'Uomo in generale? etc. Sono problemi reali che noi tacitiamo tradizionalmente con l'ideologia. Si dice, per esempio, che un Dio ha creato l'uomo; e quindi l'uomo ha caratteristiche unitarie, e si è diffuso su tutta la terra, e via dicendo. È ovvio che sono tutte chiacchiere, favole. Non è certo questa la spiegazione che noi cerchiamo al problema della storia universale, o della definizione dell'uomo, proprio come uomo, non come diversi tipi di uomini, di cui magari uno è quello vero e gli altri no... Perché, se cominciamo col dire che sono diversi, allora nascerà l'idea che uno è vero, mentre gli altri sono una pura e semplice imitazione, da scartare, secondari, derivati, etc. Chissà se anche loro hanno l'“anima”? Poi non sappiamo bene che cosa sia l'anima, perché il problema della storia universale è altrettanto abissale di quello

dell'anima individuale: qui non c'è proprio nessuna differenza in quanto a difficoltà teorica di principio.

Ma non vogliamo approfondire questa problematizzazione continua dei concetti più elementari, perché è troppo facile e non rende molto. Però si tratta di orizzonti che sono coimplicati, più o meno, nel quadro dei discorsi che dobbiamo fare noi quest'anno.

Come sapete, l'argomento di cui noi parleremo di più sarà una cosa molto piccola e molto circostanziata, e anche ben delimitata nel tempo: cioè la figura di Heidegger in quell'episodio della sua vita (di cui in questi mesi si è cominciato stranamente a parlare moltissimo) che furono i dieci mesi del suo rettorato all'Università di Friburgo, nel Baden tedesco. Una antica università tedesca, dove avevano insegnato Husserl e Rickert. Husserl e Rickert erano stati, con Franz Brentano, i due principali maestri di Heidegger all'Università. Heinrich Rickert (1863-1936) è uno dei principi esponenti, forse il principale esponente della cosiddetta scuola neokantiana del Baden. Un filosofo che si rifà a Kant e che intende ampliare la problematica kantiana sottoponendo il problema della storia e delle scienze umane (le scienze della cultura), a un trattamento criticista: cioè a un trattamento analogo, *mutatis mutandis*, a quello che Kant aveva riservato alle scienze naturali (in particolare fisiche). Fondamentalmente, una riflessione sulle condizioni di possibilità delle scienze storiche, delle scienze sociali, delle scienze umane, etc., di tipo analogo a quella kantiana. Cosa voleva dire questo? Voleva dire innanzitutto riconoscimento dell'*esistenza* di queste scienze: infatti, nei primi del '900, le scienze umane come la linguistica, la sociologia, e quelle più tradizionali come la storia, l'estetica, etc., avevano avuto grande sviluppo, ed era molto viva l'esigenza di una chiarificazione metodica di questo tipo di scienze. Ebbene, la scuola del Baden (cioè essenzialmente Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert; ma ci sono anche altri autori interessanti, e non solo in Germania) si occupa di questo tipo di problema.

Heidegger fu allievo di Rickert, anche se non sembra abbia imparato moltissimo da lui. L'ottica di Heidegger fu fin dall'inizio molto diversa, molto più ampia; ma l'esperienza delle scuole kantiane, e della scuola del Baden fu per Heidegger prezioso anche per il suo intento

giovanile di verificare la validità del neotomismo e di rileggere a que-  
scopo, sistematicamente in termini moderni, il patrimonio essenziale  
della filosofia occidentale confluita nell'alveo del cristianesimo. Hei-  
degger, tipicamente cattolico in questo, non disprezza i fatti culturali,  
anzi li prende molto sul serio; e quindi, nella sua ricerca, ha tenuto  
conto fino in fondo anche di questo tipo di esperienze.

L'altro maestro di Heidegger fu Husserl (1859-1938), il fondatore  
della fenomenologia, sua volta allievo di Brentano (1838-1917), soprat-  
tutto come psicologo. Per sua parte, Husserl era di formazione mate-  
matica. Un matematico (con buone prospettive, anche di carriera, in  
questo ambito) convertito alla filosofia dalla personalità filosofica di  
Brentano, e dalle sue indagini e osservazioni principalmente di caratte-  
re psicologico (anche se "psicologico" significa sempre, per questo tipo  
di autori, qualcosa di più ampio della psicologia in senso stretto). "Psi-  
cologia" significa anche critica della conoscenza, teoria della scienza,  
fondazione della scienze umane etc.; significa insomma, una fenome-  
nologia che si riferisce a tutti i fatti che hanno a che vedere con la co-  
scienza, cioè a tutte le esperienze umane in quanto si presuppone che  
abbiano una relazione con la coscienza, e che non sarebbero possibili  
senza la coscienza. Ciò presuppone che l'indagine della coscienza (o,  
come si diceva nel '700, dell'"intelletto umano") sia poi essenziale per  
comprendere questo tipo di esperienze: ecco in che senso si parlava al-  
lora di "psicologia". In realtà, sotto questo termine si intendeva qual-  
cosa di molto ampio e di non molto preciso: critica della ragione o fe-  
nomenologia della ragione, teoria delle categorie, filosofia dello spirito,  
antropologia filosofica etc. Insomma, il termine ha un senso molto la-  
to. E Brentano è uno psicologo in *questo* senso del termine, all'incirca  
come lo fu Dilthey.

Un altro personaggio che diventa molto importante per Heidegger,  
anche se è già morto quando Heidegger arriva all'università (per cui  
non ci sono rapporti personali fra i due), fu Dilthey (1833-1911). Negli  
anni dal '18 al '25 almeno, per sei o sette anni, Dilthey venne studiato  
intensamente da Heidegger a Friburgo, mentre seguiva i corsi di Hus-  
serl e nel passaggio come insegnante a Marburgo. E questi sono fatti,  
sono circostanze che si devono tenere presenti, e che acquisteranno  
senso via via che si presenteranno i vari problemi. Questo interesse di

Heidegger per Dilthey corrisponde a un analogo interesse per Dilthey da parte di Husserl. Husserl, che era molto più vecchio, aveva già conosciuto personalmente Dilthey venti anni prima, e aveva già accolto nel suo orizzonte di interessi, anche tecnici (cioè nella sua “psicologia descrittiva”), il pensiero di Dilthey. Husserl aveva già avuto occasione di giudicare questo autore negli ultimi anni del secolo. Poi non risulta che vi facesse più riferimento per dieci o quindici anni. Viceversa, attorno alla guerra, sviluppando certe tematiche comprese nei suoi progetti di ricerca (tematiche relative essenzialmente alla *psicologia* e alla *storia* e quindi tematiche relative alla scienza di fenomeni legati alla personalità *nel tempo* e alla scienza di fenomeni legati alla socialità *nel tempo*; e quindi considerati secondo il loro dinamismo e il loro sviluppo), Husserl riscopre l’importanza di Dilthey.

E così, questi due filosofi, Heidegger e Husserl, discutono (e il loro rapporto reciproco cresce) nel costante riferimento, in quegli anni dal ’18 al ’24/’25, a questo terzo personaggio, Wilhelm Dilthey, che viene continuamente evocato, riletto e discusso. E ciò, si badi, mentre da un lato escono i primi volumi delle *Opere complete* di Dilthey (ancora in corso) e, dall’altro, l’Autore stesso passa rapidamente di moda presso il vasto pubblico del tragico Dopoguerra tedesco!

Heidegger è, fin dall’inizio, un tipico professore di università. È uno che ha pensato di fare il docente universitario fin da quando era ancora studente. Dapprima in funzione del sacerdozio cattolico e dell’accesso all’ordine dei Gesuiti, poi “giustificandosi da solo davanti a Dio”. E fin dall’inizio ha fatto tutte le cose che gli outsiders di talento, e poveri, pensano che bisogna fare per diventare professore: vive di borse di studio, i suoi legami essenziali sono tutti con professori dell’Università, il suo tempo viene consumato essenzialmente e unicamente negli studi. Fuori quadro si colloca forse solo il suo amore per la natura, la montagna, lo sci: Heidegger è un notevole sciatore. Questa è una cosa che si racconta..., del resto, andava a sciare ma, tanto per dimenticarsi le cose che contano, ci andava con gli studenti. Il che suggerisce una prospettiva educativa un po’ *démodé* (*mens sana in corpore sano*), ma anche un po’ “Jugendstil”, di uno scoutismo antiborghese esercitato con una certa ostentazione anche nei confronti dei colleghi (come nel 1929 a Davos).

Comportamenti, diciamo, che almeno dal punto di vista esterno, non hanno nulla di problematico, nulla di tragico. Il destino di un'esistenza tragica qui non era proprio leggibile. Tuttavia ci sono lettere giovanili di Heidegger, intorno al 1920 (prima e dopo), in cui egli si esprime in termini tormentati. Lettere e termini da diario intimo: problemi di autenticità di vita, problema del proprio destino, della serietà del proprio impegno, della serietà della propria vocazione, etc. Espressioni che non vanno al di là della norma, perché da sempre sono esistiti milioni di diari giovanili in cui risuonano, o sono risuonati, accenti altrettanto sinceri e anche, tutto sommato, altrettanto poco preoccupanti.

Non voglio darmi l'aria dello scettico riguardo ai dolori del giovane Werther, o ai turbamenti del giovane Törless o di altri giovani. Però è noto che l'età giovanile, come si suol dire, è un'età estremamente ambigua, in cui la sofferenza è maggiore che nelle altre età, ma lo sono anche le risorse e le capacità di trascendimento. Per cui accade quasi sempre che determinate fasi in cui i problemi si presentano in forme tragiche, vengano superate; dopo qualche tempo, ma superati. Bisogna, come dice Aristotele, aspettare la sera della vita per vedere se la vita di un uomo è stata felice. Perché certe espressioni possono anche ingannare. Oh, guarda com'era infelice questo poveretto! Esclamiamo leggendo di Jacopo Ortis. Ma non bisogna confondere la vita con la letteratura. Naturalmente i documenti non possono mai essere presi da soli. Perché se io prendo un documento e dico che questo è la chiave d'accesso, allora tutti gli altri documenti vengono interpretati alla luce di quel documento, aperti con quella chiave. Ma perché ho preso quel documento come "chiave"? Perché non ne ho scelto un altro? D'onde il conflitto delle interpretazioni, con gli storici che non vanno mai d'accordo tra loro. Proprio come i filosofi. Non è che gli storici, perché si occupano dei fatti, siano *più positivi* dei filosofi: io non lo credo affatto, e non è così. Proprio perché il problema dell'interpretazione è un autentico problema filosofico. Tutti i guai a cui vanno incontro i filosofi stanno lì anche per gli storici: e non solo per loro. Per non parlare dei medici, perché potrei portare una serie molto nutrita di fatti molto significativi su cosa significa fare una diagnosi e decidere una terapia.

Quindi, documenti di questo genere diventano significativi quando si prendono in considerazione altri documenti e così via, senza fine. Il problema di quale documento sia “la chiave” potrebbe, forse, anche essere superato. Forse nessun documento è la chiave, ma la relazione tra due documenti è la chiave; e forse lo è la relazione fra tre documenti! Ma certo, la relazione fra *tre* documenti, non è come quella fra *due* documenti. Sarà forse la relazione fra quarantacinque documenti, a poter essere assunta come la chiave?

Noi, quindi, questo problema non lo supereremo tanto facilmente, neppure quando io vi parlerò di Heidegger e di un fatto specifico della sua vita, cioè del suo rettorato “secondo il principio di autorità”. Dice Husserl in una lettera a un amico: “Heidegger è rettore nazionalsocialista a Friburgo secondo il Führerprinzip...”, cioè secondo il “principio di direzione”, il “principio di guida”, il “principio di autorità”. Führer, poi, significa anche “duce”. E Hitler lo stava diventando proprio in quegli anni. Hitler stava diventando “Führer”, con la “F” maiuscola; e, anche se il sostantivo tedesco ha sempre la “F” maiuscola, lui lo stava diventando con una “F” più maiuscola ancora: stava diventando *il* “Führer” per antonomasia. Il “principio d’autorità” (il problema divenuto popolare nel marasma del Dopoguerra: chi comanda qui?) stava diventando anche “il principio del Führer”, cioè il principio del duce nazista.

Ovvero il principio dello stato nazista, che però a rigor di termini non c’era ancora, ma che si stava costruendo a un ritmo accelerato, vertiginoso. Tanto è vero che la maggior parte di coloro che vissero quell’epoca non si resero neppure conto di quanto stava accadendo. Furono coinvolti in una guerra prima ancora di capire dove stesse andando la danza. Mentre altri, che avevano indovinato, che avevano previsto, non perché in possesso di un particolare dono divino, ma perché in possesso di teorie o strumenti di interpretazione più adatti a vagliare i fatti politici, non trovarono mezzi e strumenti per agire efficacemente. Però è fuori discussione che nessuno seppe prevedere quello che sarebbe successo durante il regime nazista. Nessuno ha mai previsto un tipo di guerra di quel genere, un simile modo di gestirla, e di arrivarci. Nessuno ha mai previsto il tecnicismo miserabile delle stragi naziste e l’ossessione antiggiudaica né la dichiarazione di guerra universale; così come nessuno, del resto, ha mai previsto, specialmente in se-



de ideologica, le stragi che sono state fatte nella giovane Unione Sovietica e i settant'anni di *gulag*.

Questi, per quanto dispiaccia ammetterlo, sono stati fenomeni tipici del *nostro* secolo, fenomeni tipici di una società che non c'era mai stata prima: una società di massa, con strumenti tecnici eccezionali, capaci di gestire progressi di massa impensabili solo venti o trenta anni prima (o che, anche se erano pensabili, non furono pensati). Anche solo trenta o quaranta anni prima, nessuno sarebbe stato capace di gestire stragi di massa, distruzioni, o anche soltanto manipolazioni di massa, di quell'entità.

I mezzi di comunicazione di massa che allora emergono sono direttamente funzionali a questa unità globale. Senza la Radio il duce del fascismo non sarebbe probabilmente diventato così popolare in Italia. E neanche il Führer senza la Radio di Göbbels sarebbe stato capace di stordire le masse tedesche con la rauca paranoia dei suoi monologhi.

Noi possiamo ascoltare questi monologhi, perché sono stati registrati. È una voce impressionante quella del Führer. È una voce non bella, ma neanche la voce di Armstrong è bella. La voce di Armstrong: chi la sente per la prima volta si chiede se questo strano personaggio abbia il catarro o la raucedine. Non è, insomma, la voce della Tebaldi, e non corrisponde al canone della bellezza classica che è radicato (o almeno lo era) nelle masse popolari nostrane. Però, per capire Armstrong, bisogna conoscere qualcos'altro, bisogna entrare in una determinata atmosfera: quella del jazz; bisogna conoscere il mondo del jazz, sentirlo, penetrarlo, etc., e allora si scopre che una sola battuta di Armstrong è bellissima, è meravigliosa, è insostituibile, è irripetibile. Io sono convinto che chiunque abbia apprezzato una volta qualcosa di Armstrong, lo riconosca in mezzo a mille. Chiunque tenti di imitare la sua voce, un po' gutturale etc., non potrà mai imitarla perfettamente.

Ebbene, anche se il paragone dispiace, anche questa voce di Hitler è una voce sulla quale gravavano attese, aspettative, illusioni, risentimenti, di un intero popolo. E questo, la possibilità cioè che intorno a uno strumento espressivo arbitrario, come appunto può essere una particolare tonalità o il carattere di una voce, si crei un contesto che dia a questo

momento arbitrario tutta una risonanza, tutte le risonanze di cui è stato o si è via via caricato etc.; questa circostanza carica questa voce (o questa immagine, poiché esistevano già i film-giornali) di un significato. Di persone qualunque vengono fatti “personaggi”, che vengono investiti di significati enormi, ricchissimi, e non facilmente analizzabili. Studi di sociologia della conoscenza, o di psicologia sociale cercano di scoprire la ricchezza e la stratificazione di fenomeni di questo genere.

Pensiamo alla fama di Giulio Cesare o a Napoleone: erano idolatrati dalle loro truppe. Passeggiando in su e in giù per gli accampamenti, oppure sul campo di battaglia, oppure durante qualche cerimonia particolare, etc., le truppe avranno visto Giulio Cesare, qualcuno avrà sentito la sua voce. E così anche per Napoleone. Ma, voi capite, quando uno, alla radio, parla a cinquanta milioni di persone, oppure parla in piazze dove si radunano folle oceaniche, che vibrano già ai primi colpi di prova di quel microfono: ebbene questi sono fatti che apparivano allora per la prima volta, negli anni '20 e '30. Non c'erano precedenti. Noi assistiamo ancora adesso ai *fans* dei vari cantanti: “quindicimila persone al Palatrussardi”, etc.; fuori ce ne sono altri cinquemila, che combinano ogni sorta di guai perché non sono riusciti ad ascoltare “direttamente” (cioè con gli occhi) non so chi, di solito un cantante americano o inglese di passaggio (che “non è nessuno”, però suscita questo bisogno urgente).

Noi siamo vaccinati di fronte a queste cose, ma bisogna pensare cosa significavano allora. Allora se ne attribuiva immediatamente, ingenuamente, la ragione alla originalità, alla potenza, alla personalità inimitabile del personaggio (per usare un termine di D'Annunzio, uno che capì subito molto bene queste situazioni). D'Annunzio per il fascismo costruì una quantità enorme di parole, di termini, di slogans, di modi di vestirsi, etc. Il guardaroba e il linguaggio incredibile del fascismo. D'Annunzio oltre che un grande poeta classico fu un vero e proprio *ar-biter elegantiarum* dell'attualità; le sue invenzioni furono saccheggiate dal fascismo.

Un personaggio davvero molto significativo e geniale, anche se ancora oggi viene snobbato come superficiale, come poeta superficiale e “decadente” (a lui Carducci – ignaro di cosa oggi viene considerato

“creativo”! – rimproverebbe “il verso che suona e che non crea”). No, no: era un uomo del nostro tempo, era più “avanti” del suo tempo, e soprattutto era un grande tecnico, cioè uno di quelli che oggi susciterebbero una ammirazione enorme, come i “maghi” del made in Italy. Era una coscienza profondamente lucida, un professionista al cento per cento.

Così il Duce diventa una specie di “Padreterno”. Oggi nessuno lo diventerebbe. Celentano può fare quello che vuole, ma tutti sappiamo che è *la televisione stessa* quello che conta. Anche quelli che non hanno letto Mc Luhan, anche quelli che non hanno fatto certe riflessioni sui mezzi di comunicazione di massa, e non sanno dire a se stessi, né teorizzare, che nella comunicazione di massa contemporanea la cosa più importante è il mezzo di comunicazione e non la cosa che viene comunicata (cioè il messaggio), sanno tuttavia inconsciamente che il vero messaggio sta nel modo come il messaggio viene partecipato. Quelli che *sanno questo*, sanno anche usare molto bene questi mezzi, sia come operatori che come fruitori.

Negli anni Venti e negli anni Trenta chi poté usare e sfruttare uno strumento di questo genere (sfruttarlo, cioè, per la prima volta), automaticamente guadagnò tutti i meriti dello strumento. Lo strumento ti faceva grande!

Così uomini piccoli, come erano Hitler e Mussolini, diventavano uomini grandi, grandissimi. Non erano grandi uomini, ma diventano grandi quanto la cassa di risonanza che si trovano, anche tecnicamente, ad avere a disposizione. Era una cassa di risonanza fatta di folle oceaniche e di intiere “masse nazionali”.

Anche nei paesi anglosassoni, dove una tradizione democratica proponeva ben altre forme di sperimentazione di queste novità tecniche, si fanno però esperienze analoghe. E queste però non arrivano mai a limiti e implicazioni di carattere totalizzante e catastrofico (di esaltazione smisurata quando va bene, di catastrofe totale quando va male) come accade dove la democrazia non funziona e, anzi, viene soppressa. I Paesi dove funzionano democrazie di quel genere sono Paesi dove il potere è più distribuito, più decentrato. Ci sono diversi centri e gruppi di potere, c'è una maggiore distribuzione e articolazione del potere. Qui, per esempio, ci saranno i fenomeni del divismo; ci saranno altri feno-

meni o episodi, come quello famoso di Orson Welles, che allora era un giovane giornalista della radio americana, e fece uno scoop incredibile fingendo che fossero sbarcati i marziani. Quell'esperimento è diventato addirittura il capostipite di un genere letterario, di una letteratura radiofonico-televisiva, ma è stato, allora, un esperimento critico. Una rivelazione del potere e della potenza dei mass-media sulle masse. Perché quella trasmissione di O. Welles, che poi divenne un grande regista, produsse panico in intere popolazioni. Fu un fatto grave, un fatto che, sul momento pose anche problemi di ospedalizzazione rapida, di incidenti e di ordine pubblico, ma non condusse, come nel "terzo mondo" europeo, a catastrofi storiche.

Altro fenomeno connesso (vado un po' alla rinfusa) è quello del divismo e il mito hollywoodiano del cinema. Perché? Perché anche il cinema era una specie di medium, e fu un mezzo di comunicazione di questo genere, anche se non così immediato, così bruciante, come quello radiofonico.

Senonché, parlare dei mezzi di comunicazione di massa e di sociologia della conoscenza è sensato quando si vuole analizzare il fenomeno Hitler: mentre non lo è più quando si vuole analizzare Heidegger: qui, credendo di analizzare Heidegger, si finisce col parlare di sé. Heidegger non ha mai "parlato alla radio" (non certo alla radio di Goebbels). In ogni caso sono tutti aspetti che esulano dal quadro della sua formazione, che è una formazione assolutamente tradizionale (essenzialmente la stessa dal Medioevo fino alla prima Guerra Mondiale), cioè da "professore di filosofia": che riesce a stare seduto venti ore al giorno, se è necessario, e può leggere tonnellate di pagine scritte.

Qual era il suo mondo? Il suo mondo era l'Università. E l'Università in questo caso era quella di Friburgo in Brisgovia, cioè una Università piccolissima dove di tutto si poteva parlare fuorché delle masse. Università di massa non era; l'Università di "massa" non c'era ancora. Questo è un fenomeno degli anni '60: prima non si ha l'Università di massa, neanche negli USA. Ci sono, sì, masse di persone che vanno alla stessa Università, ma questo non è ancora l'Università di massa. Era un mondo oggettivamente elitario, un mondo ristretto, costruito su un rapporto verticale, con valori di carattere assoluto, di carattere tradizionale, e non erano i valori sociali

dell'efficienza, o della quantità, o della presenza, o del dominio, e simili. Un professore poteva avere tre allievi, trenta o trecento allievi: non significava nulla. Contava essenzialmente la qualità. Certo poteva anche essere pericoloso non avere allievi, perché la cattedra poteva anche venire cancellata, o trasformata, etc. Ma questi sono problemi di piccolo conto. La realtà è che lo stile di questo tipo di lavoro era uno stile molto lontano da problemi di efficienza quantitativa, o di influenza sociale.

Chi viveva nella Università poteva, con diritto, pensare di vivere in una specie di convento, o in un luogo estremamente protetto e limitato alla propria cattedra rispetto al resto della società. Un isolamento simile a quello del contadino, radicato sul suo fondo come a valori eterni e assoluti (la terra e il cielo).

L'atteggiamento di fondo, non di Heidegger soltanto, ma di quei professori, era un atteggiamento ascetico-monastico. Se vogliamo trovare termini convenienti, io direi che dobbiamo usare proprio termini di questo genere. Si trattava di gente che viveva in maniera ascetica, rinunciando praticamente alla più ampia partecipazione sociale. Colleghi più brillanti, come Simmel o Scheler, o Ortega y Gasset, erano un po' invidiati, ma anche molto criticati per la loro... mondanità. Gli altri erano dediti soltanto ad approfondire i propri teoremi, a controllare la pulizia delle proprie deduzioni, etc. Questa fu la vita di Husserl. E questa fu anche la vita di Heidegger. Con la presunzione forse infondata, comune a entrambi, di essere in tal modo, i "funzionari dell'Umanità".

Possiamo chiederci: come mai, in un momento politicamente così caldo (dall'aprile del '33 al febbraio del '34 Heidegger è rettore), un personaggio di questa levatura, di questa impostazione, con ambizioni tutte limitate all'Università, accetta un compito così gravoso, così pericoloso? In effetti, Heidegger esitò a lungo prima di accettare. Ma furono proprio i suoi colleghi di Friburgo a pregarlo, in quella determinata circostanza, di assumere questo incarico. Heidegger pose delle condizioni: avrebbe assunto l'incarico soltanto se fosse stato votato all'unanimità, etc, etc. Poi fu votato all'unanimità, con una sola astensione. Insomma, tra diverse esitazioni, accettò questo incarico e divenne Rettore; ma non per piangere su tale sacrificio e farsi compatire!

Immaginava di rendersi utile e di poter dire la sua. E fece tutta una serie di cose (perché in otto mesi si possono fare tante cose) che come Rettore doveva fare: per es. partecipò alla stesura del nuovo Statuto dell'Università, uno statuto autoritario, nell'ottica della liquidazione fallimentare della "vecchia società" liberale che, pure, era già molto corporativa e autoritaria. In quello statuto l'Università avrebbe rinforzato l'esecutivo. Avrebbe avuto nel Rettore un vero e proprio capo, cioè un "Führer", una sorta di manager plenipotenziario (amministrativo e culturale) saldamente agganciato al governo centrale di Berlino. Conseguentemente, tutta la struttura dell'Università avrebbe perso il potere liberal-corporativo del vecchio senato accademico per evolvere in senso gerarchico e centralizzato. L'amico Jaspers, convinto che Heidegger avesse i pieni poteri, gli mandò una proposta articolata in senso ancor più autoritario.

Heidegger, anche se non fu mai disposto, né in linea di fatto, né in linea di principio, ad accettare un ordine *gerarchico*, partecipò proprio alla stesura di questo statuto. E come vi partecipò? Vi partecipò con un atteggiamento che era quello del rivoluzionario, cioè con l'atteggiamento di chi aiuta a compiere una rivoluzione che si sta facendo, che bisogna fare, che è veramente ora di fare, etc.; col senso della urgente necessità storica. Questo stato d'animo era diffuso e Heidegger se ne fa interprete: non è un'idea sua del tutto originale. Uno stato d'animo diffuso, perché l'Università, ormai, almeno da una quarantina d'anni, e forse anche da molto di più (e certamente più intensamente dopo la prima Guerra Mondiale) si era venuta a trovare in una temperie di grave crisi culturale e etica, aggravata ora dalla sconfitta.

Inflazione inarrestabile del marco tedesco, disoccupazione altrettanto inarrestabile, democrazia wilsoniana che non funziona, un numero enorme di partiti, etc. Soprattutto la "democrazia" di Weimar fu sentita come un tipo di costituzione, per così dire, *octroyée*, imposta, portata o concessa dai Paesi vincitori, e dallo spirito del presidente USA.

C'è una lettera del novembre 1918 di Husserl a Roman Ingarden (il suo allievo polacco), in cui Husserl dice che la Germania ha meritato la sconfitta, ma la sconfitta può rendere i tedeschi più saggi, etc., che la gioventù tedesca ora vuole riprendersi, riprendere una nuova vita, e che in questo senso lo spirito della Società delle Nazioni è una cosa sana,

positiva, che dà àdito alla fiducia, alla speranza in una società internazionale migliore; più equilibrata. Insomma, c'è in questa lettera di Husserl un atteggiamento ottimistico e fiducioso. In realtà Husserl aveva una grande capacità di retorica positiva, era un caratteristico temperamento di razionalista, capace di fiducia negli ideali astratti. Ma la realtà è che in Germania quella fiducia non l'aveva nessuno; e del resto lo stesso Husserl non era in questo molto coerente. Questa è soltanto una lettera, ma la sua posizione di fondo non era proprio quella. Husserl aveva sofferto la guerra, e in guerra aveva anche perso un figlio, ma non per questo era particolarmente dedito alla considerazione e all'approfondimento dei problemi politici, dei problemi del popolo tedesco, dei problemi nazionali. Anzi, Husserl si dedicò assai poco a questi problemi. Lasciava che fossero altri, colleghi o amici, come Simmel o Natorp, a occuparsene, per applaudirli e poi chiudersi in camera con le sue elucubrazioni fenomenologiche. Era un personaggio totalmente dedito alla esosa e avara tecnicità del suo programma filosofico. Dobbiamo considerarle cose inutili?

La situazione del tempo era tutt'altro che incline all'ottimismo. La Repubblica di Weimar non fu amata da nessuno. I disoccupati si orientavano prevalentemente intorno alla parole d'ordine dei sindacati socialdemocratici, del partito socialdemocratico e del partito comunista, che allora era appena nato insieme con la Terza Internazionale. Questo partito era un partito che guardava alla Russia come a un modello. Dal '19 al '23 partiti analoghi erano nati più o meno in tutti i Paesi europei: i partiti comunisti di ispirazione leninista, fondati sulla leadership russo-sovietica. Né queste posizioni di sinistra tradizionale e marxista, né i movimenti eversivi della destra, né i partiti di ispirazione più confessionale, né quelli che si ancoravano a gruppi di potere più tradizionale (come ad esempio agli Junker prussiani o al grande capitale renano, oppure a quegli ambienti dell'industria che erano legati al commercio internazionale) insomma, nessuno dei partiti tedeschi, che erano moltissimi, amava il metodo democratico, apprezzava la democrazia di Weimar. Nessuno pensava (salvo forse il vecchio Friedrich Naumann) che davvero si potessero risolvere i problemi tedeschi con le elezioni e col Parlamento, coi deputati, etc. Anche perché la questione nazionale aveva prodotto sull'opinione tedesca uno stato di disastro morale, di crisi psicologica insuperabile. C'erano, tra le molte cose, i famosi debiti di

guerra da pagare alla Francia, e agli Alleati. Sono cose che oggi a malapena riusciamo a comprendere, perché noi, bene o male, apparteniamo a un'epoca che è quella successiva alla seconda Guerra Mondiale, in cui sia per i vinti che per i vincitori, il problema economico non è più concepito come un destino, un'arma, una punizione. Non cade più sul vinto la scure economica, ma, al contrario, gli Americani nel Mondo Occidentale, e nel Mondo Orientale i Russi (magari con orientamenti divergenti) intervengono con piani di aiuto economico nei Paesi vinti o ridotti allo stremo dall'esperienza bellica. È in questo quadro che scompare, d'altro lato, anche buona parte delle vecchie colonie. Negli anni '50-'60 vengono liquidate, oppure riorganizzate e ricollocate giuridicamente, tutte le relazioni coloniali. La maggior parte dei Paesi che avevano un nome di origine coloniale, lo cambiano e noi veniamo a sapere che il Congo non c'è più. Insomma, i ragazzini di allora scoprono che sulla cartina geografica nascono popolazioni che prima erano coperte dal velo della civiltà e delle culture europee che qui dominavano da decenni, se non da secoli, e che recuperano o trovano per la prima volta la loro identità.

L'unico atto *politico* che Heidegger compie consiste nei discorsi a favore di Hitler nel Referendum del novembre del '33 per l'uscita della Germania dalla Wilsoniana Società delle Nazioni. Hitler indisse un grande referendum popolare che gli servì per fare propaganda contro le potenze plutocratiche, o "demo - giudo - pluto - massoniche" dell'Occidente (è lo stesso linguaggio che usava Mussolini). In sostanza la sfida era rivolta alla Francia e all'Inghilterra: il concetto era che (la pace di Versailles era inaccettabile e quindi) la Grande Guerra non poteva considerarsi finita. Il Referendum servì anche a dare tono alla presa di coscienza nazionale. Si trattava di ridare fiato, mordente, morale alle masse tedesche sfiduciate circa la propria identità nazionale.

La Germania non è mai stato un Paese dalla forte identità nazionale. Come ogni Paese imperiale, è un Paese diviso, sia di fatto sia nelle idee. I popoli tedeschi sono molto diversi fra loro (né si sopportano sempre facilmente). E viene da pensare che tutto sommato stiano bene così come sono, cioè divisi in tanti pezzi: federati nella Germania di Bonn, e poi alcuni in Svizzera, altri in Austria, altri nella Germania dell'Est. Così riescono più facilmente a riconoscersi. Non si sa cosa succederà



in futuro, perché le tradizioni sono storicamente molto diverse. Però, insieme con una tradizione autonomistica e federativa sussiste anche una grossa identità nazionale dal punto di vista culturale. Perché? Perché Lutero è lì per tutti (Lutero è stato una grande sfida e un grande insegnamento anche per i cattolici tedeschi). Perché Goethe e Schiller sono lì per tutti, e così Kant e Beethoven. I grandi personaggi universali della cultura tedesca costituiscono per i tedeschi un patrimonio di identificazione a un livello estremamente elevato, che contrasta con la mancanza di identificazione a livelli più bassi (per esempio quelli della convivenza o convenienza politica o amministrativa). In molta parte della cultura tedesca è tradizionale la preoccupazione per la tenuta dello spirito nazionale. Il primo grande fatto significativo in questo senso è quello del 1807-10, quando durante la Guerra di Indipendenza antinapoleonica emerse la figura di Fichte come vate e padre della patria.

Per noi Fichte è un filosofo dell'“Idealismo tedesco”, che ha scritto una *Dottrina della scienza*, e poche altre cose importanti; ma per i Tedeschi Fichte è essenzialmente l'autore dei *Discorsi alla nazione tedesca*, e dello *Stato commerciale chiuso*. Una serie di prospettive nazionali e sociali di carattere organicistico-romantico, che erano il non plus ultra dell'antitesi alle prospettive che allora erano quelle del progresso, cioè quelle della Rivoluzione francese, delle Rivoluzioni inglesi, e della Rivoluzione americana. Queste erano storicamente le prospettive del progresso, della liberazione, ed erano le stesse dell'Illuminismo europeo. Erano prospettive delle quali lo stesso Fichte, da giovane, era stato sostenitore. Ma il “fenomeno Napoleone”, come accadde anche in Italia e altrove, provocò anche in Germania un capovolgimento di fronti.

Quelli che hanno fatto il Liceo con un po' d'attenzione ricorderanno che i nostri poeti di quel periodo (da Manzoni a Foscolo a Leopardi), aveva avuto da giovani una formazione illuministica e grandi simpatie per la Rivoluzione Francese. La Rivoluzione Francese è il grande fatto che segna la generazione di chi nasce alla fine del '700. Ma poi tutti cambiano idea, si hanno vari tipi di “conversione”. Manzoni, ad esempio, diventa cattolico. Anche Leopardi era stato illuminista da ragazzo, poi diventa a suo modo un “pessimista della ragione”, la sua conversione assume l'aspetto di una religione pessimistica della Natura, di tipo schopenhaueriano. Non c'è più la vecchia prospettiva ottimistica, fidu-

ciosa nella ragione umana: “le magnifiche sorti e progressive” è una definizione ironica nei riguardi del progresso. E chi non ricorda *I Sepolcri* del Foscolo? La stessa cosa accade in Germania, dove il fenomeno più caratteristico è il Romanticismo (la Romantik tedesca). Questo è fatto di persone che dopo un periodo di entusiasmo per la Rivoluzione Francese e l’Illuminismo, si convertono a loro volta, e spesso passano al cattolicesimo. In una fase, vi fu anzi una specie di epidemia di importanti conversioni al cattolicesimo. Che significava conversione al cattolicesimo? Per molti significava fare un passo indietro nell’oscurantismo medioevale, per altri recuperare gli aspetti umani e sentimentali della religiosità, repressi dal rigore luterano. Fu una scissione dell’anima tedesca. Eppure nei primi venti o trent’anni dell’800 ciò fu all’ordine del giorno. Dal “boschetto di Gottinga” alla “Scuola romantica” le simpatie per il cattolicesimo (la bella religione) crebbero nelle classi colte e si aggiunsero alle tendenze pietistiche popolari. Questo è un momento storico molto importante anche perché il cliché della Rivoluzione francese (la “ragione”, il “codice civile”: la lettura clinico-igienica e dissacrante dei sepolcri) viene conosciuta in Germania sotto l’aspetto imperialistico delle conquiste napoleoniche e produce, come dovunque in Europa, una reazione di recupero della tradizioni (nazionali) più profonde. Gli ideali astratti e universalistici di libertà arrivano sotto forma di eserciti napoleonici che battono gli eserciti prussiani e soggiogano la Prussia, la grande rocca forte militare degli stati tedeschi, ma qui, come altrove, e anche in Francia, la libertà riscopre il proprio volto tradizionale e nazionale (una universalità che vuol essere uguaglianza nella differenza!).

Lì effettivamente si crea un grosso spartiacque della coscienza e della identità che i Tedeschi si riconoscono rispetto al resto dell’Europa. In questo scacco, e nella prostrazione morale che segue alla sconfitta napoleonica, emerge Fichte come una figura di vate, che predica la riscossa, non con appelli solo sentimentali o retorici, ma sulla base della *filosofia*.

Il modo come Fichte predica la riscossa è una cosa assolutamente caratteristica. Io vi pregherei di leggere i *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte perché costituiscono un cliché fondamentale, il vero paradigma della “Bildung”, del sistema educativo tedesco per un secolo e mezzo, fino alla seconda Guerra Mondiale.

Noi, non vogliamo qui spezzare una lancia per Giuseppe Mazzini, il vate della nostra unità nazionale (un'unità che, come quella tedesca, è più unità dello spirito che delle forze storico-sociali); ma se avete provato a leggere qualcosa di Mazzini, ebbene questo è all'incirca il tono di Fichte: un acceso, fanatico misticismo dell'unità nazionale; intorno a cui si invocano (in una costante e rituale epiclisi) tutti gli altri valori (in base alla soggiacente idea saintsimoniana di società organica), ma in funzione secondaria. L'unica differenza fondamentale tra Mazzini e Fichte, è che Mazzini è assolutamente democratico come ispirazione di fondo, anche se la sua è una democrazia divina, una democrazia populistico-religiosa nel senso di Lamennais (del resto, non diversamente da quella dei padri dell'Indipendenza americana!). Non è poca cosa; anzi questo lato, questa sorta di "misticismo" della democrazia mazziniana, va tenuto presente. Però si tratta sempre di una posizione democratica.

L'idea di Fichte è il nazionalismo organicistico: la società organica (nel senso antiilluministico di De Maistre). Una cosa molto vicina e molto favorevole a futuri sviluppi di carattere totalitario proprio in ragione del suo modello concettuale intrinseco. Per es. l'idea dello *Stato commerciale chiuso* (1800) è proprio l'idea dell'autarchia (praticata poi esemplarmente dalla Francia napoleonica durante il "blocco continentale" inglese). Insomma il contrario dichiarato e più difficilmente coniugabile con l'atteggiamento liberale.

Noi siamo abituati a considerare che il liberalismo si struttura con la democrazia, e che la democrazia si concreta col socialismo, con adempimenti di carattere sociale. Abbiamo tutti, più o meno, un'ottica di questo genere. Rispetto al liberalismo la democrazia è un progresso, è un'articolazione, è un avanzamento, etc. La democrazia stessa può essere integrata di elementi sociali, magari anche molto notevoli. *Ma non viceversa*. Quando quest'ordine venisse rovesciato, nessuno si fiderebbe più. Nessuno si fida più di una società comunista che inserisce elementi di libertà. Quale, libertà? Dedotta da che cosa? No. La base più ampia deve essere quella della libertà. La democrazia ne è un restringimento, consapevole e controllato; il socialismo è un ulteriore restringimento. Insomma, capovolgere questo ordine significa richiedere un governo di carattere autoritario: cioè richiedere un potere in grado di tenere il quadro anche con la forza. Allora, una democrazia che vie-

ne collocata in un quadro così socialmente determinato, ha l'aria di essere, appunto, una "democrazia concessa" e la libertà, una "libertà concessa". Da chi? La nostra ottica dominante è a rovescio: ci sono dei diritti generali o storici che possono essere precisati e determinati, non un atto d'imperio che può essere addolcito.

Diverso è il caso di Fichte. Qui si ha un'antitesi frontale col liberalismo. Addirittura la libertà economica è vista come un male radicale. Lo Stato commerciale chiuso è uno stato i cui principi contrastano addirittura con quelli che sono gli sviluppi reali della Germania del tempo. Perché nella Germania del primo '800 pian piano si inseriscono elementi di liberalismo: si abbattano le barriere doganali, si realizza l'unità doganale (il famoso Zollverein). Che poi sono anche elementi di comunicazione fra paesi tedeschi diversi, attraverso i quali circolano anche le idee nuove. Libertà di spostamento, libertà di associazione che fanno crescere la mentalità liberale e democratica.

Una tendenza che però fallirà proprio nel '48, nel momento culminante del suo sviluppo, un fallimento essenzialmente "culturale": si pensi al famoso Professorenparlament di Francoforte!

A parte questo fallimento storico, il decorso della prima metà del secolo vede il diffondersi, anche in Germania, di principi liberali e democratici. Che poi questi falliscano, è un altro discorso. Bisogna pensare ai residui feudali, alle proverbiali arretratezze, etc.; e anche alle sfavorevoli circostanze internazionali. Invece di crescere un forte movimento liberale, in Germania cresce subito un forte movimento socialdemocratico. Con scarse, esigue, e fallimentari esperienze e premesse liberal-democratiche ma facile preda di ideologie nazionalistiche con le loro complicazioni cervelotiche (mitologiche, autoritarie, razzistiche, classiste). In sostanza, le prime vere organizzazioni moderne di carattere popolare in Germania sono socialdemocratiche; ma queste portano il peso della dipendenza dallo sviluppo industriale e dall'ideologia marxistica della lotta di classe. Dall'aggancio quasi ferreo allo sviluppo industriale consegue un'urbanizzazione che non è preceduta dall'impresa liberale che progetta e orienta: un'urbanizzazione drammatica e convulsa (ricerca di lavoro e occupazione da parte di un vasto proletariato di origine contadina) con esercito di riserva per le grandi fabbriche, in parte costretto a un'emigrazione di massa verso gli States, che precede di una generazione quella italiana.

È in questa fase di sviluppo industriale (impetuoso nella Germania del secondo '800) che si vede anche l'unico vero e grosso sviluppo della borghesia tedesca. Ma si tratta di una borghesia di impiegati, di lavoratori dipendenti oppure di una grande borghesia elitaria, se non addirittura composta di famiglie nobiliari o ebee: una borghesia di grandissime imprese (Krupp, etc.). Non c'è uno strato largo e vario ma omogeneo di borghesia vivace, intraprendente e libera, come era ormai la middle class inglese. Le imprese tedesche (che possono partire con livelli tecnologici già sviluppati in Inghilterra e in Francia) sono molto notevoli per dimensioni, ma non per questo danno luogo a una grande e articolata stratificazione sociale. Se danno luogo a un grande strato sociale borghese, questo è uno strato di travet: maestri di scuola, impiegati e impiegatucci dell'amministrazione pubblica e privata, etc. Cioè una borghesia socialmente "debole". Gli altri sono masse proletarie di prima o seconda generazione o ceti altoborghesi e nobiliari la cui costituzione risale a generazioni precedenti, alla realtà socioeconomica di un sistema ancora precapitalistico.

Sono tutte cose che possono avere il loro significato. Torneremo più avanti sui due fatti seguenti:

- 1) la propaganda della mobilitazione generale a partire dal 1914 nella I<sup>a</sup> Guerra Mondiale e nel primo Dopoguerra (le origini della Repubblica di Weimar),

- 2) quella sorta di "prologo in cielo" che ne erano state le Guerre di Indipendenza tedesche, collegate all'invasione napoleonica nei primi dell'800 (le cosiddette "Idee del 1814"!).

Dovremmo cercare un collegamento fra questi due momenti-chiave della autocoscienza storica tedesca.

III<sup>a</sup> LEZIONE 24.11.1987

I FATTI STORICI SONO STORICI ANCHE PERCHÉ NON SONO MAI PURI FATTI. PROBLEMI DI PROSPETTIVA: IL VESCOVO GRÖBER E IL PROFESSOR HEIDEGGER. CHIARIMENTI.

I vincitori della II<sup>a</sup> Guerra Mondiale assunsero grandi iniziative per risollevare economicamente e socialmente i Paesi vinti, naturalmente assicurando che il regime politico di questi Paesi fosse omogeneo a quello dei paesi vincitori, cioè che non risorgesse il fascismo in Italia o il nazismo in Germania, ma che si instaurasse un regime democratico. Invece dopo la I<sup>a</sup> Guerra Mondiale ci fu da un lato questo grande “idealismo” wilsoniano, dall’altro l’idea di “punire” i vinti. Wilson è diventato il simbolo di questa visione delle cose e della “Società delle Nazioni”, la quale condusse un’esistenza puramente astratta. Se l’ONU attuale non ha grandi poteri, ha però (principalmente a causa della sua amplissima rappresentatività) una forte autorità morale. In altri termini: ricchi di lunghe esperienze passate i rappresentanti delle nazioni che fanno parte dell’ONU, e specialmente quelli appartenenti al comitato ristretto, sono stati capaci, nonostante le critiche che li raggiungono da diversi punti dello scacchiere politico internazionale, di gestire una posizione difficile quale può essere quella “sopra le parti”. Tanto più che il nucleo del comitato direttivo dell’ONU è composto dai più grossi paesi del mondo, quelli che sono usciti vincitori dalla ultima guerra mondiale!

Non bisogna dimenticare che l’ultima guerra mondiale ha definito una serie di assetti che sono quelli che governano la nostra situazione, Se voi viveste nella Germania Federale, o nell’altra Germania, voi vedreste ancora oggi gli eserciti dei paesi vincitori presidiare parti del territorio nazionale tedesco. È un presidio “simbolico”, nel senso che non intervengono in nessun modo nella vita sociale, economica, politica della Germania e manifestano piuttosto la solidarietà essenziale (militare) del “mondo libero” con la Germania, nei confronti dei Paesi del “socialismo reale”. La Germania è diventata probabilmente il paese più forte del mondo, perché se mettiamo insieme le due Germanie, queste esprimono un potenziale economico-sociale enorme. Quindi, la presenza degli eserciti dei Paesi vincitori non sembra che debba condizio-

narne negativamente la vita. Tuttavia, sotto la specie di un intento protettivo, essi stanno lì a ricordare una specie di interdizione della Germania rispetto alla libertà politica suprema, che è la libertà politica in sede internazionale. La politica estera è infatti la sfera politica maggiore di tutte, quella che detta le norme e le direzioni di sviluppo delle possibili politiche interne (e di tutta la politica in generale). Se un Paese è privato di questa sovranità, è effettivamente sotto tutela. In Italia i presidi militari rimasero per alcuni anni dopo la guerra; in Germania, data la situazione particolarmente delicata, rimangono ancora oggi: grossi insediamenti militari, quartieri pieni di militari stranieri che devono vivere, entrare in contatto con la popolazione, etc. Se Berlino è una città divisa in due, la sua parte occidentale è divisa in tre: cioè vi stanno Inglese, Francesi e Americani. Questi sono gli ultimi segni visibili di una guerra perduta.

Il muro di Berlino ha un altro senso ancora: riguarda il rapporto tra le due Germanie. Come sapete, è stato eretto (nella notte del 13 agosto 1961) in un momento in cui il dislivello dei valori e del potenziale di sviluppo (che le due Germanie erano in grado di esprimere allora) si trovò ad essere così forte che fu sentita, dai capi comunisti della Ost-Zone, la necessità di chiudere fisicamente i confini in maniera netta. Da Berlino le persone fuggivano ormai a migliaia: una fuga sfrenata. E d'altra parte le due monete non erano comparabili tra loro. Sulla loro differenza si misurava l'identità tedesca. Questo provocava tutta una serie di disagi e frizioni. Il marco-est non valeva nulla; invece il marco ovest stava crescendo rapidamente di valore. Questi segni si vedono ancora oggi e sono ancora molto importanti. In Europa c'è un paese che è molto forte da tutti i punti di vista, ma è assolutamente un nano dal punto di vista della politica internazionale: è la Germania Federale. Questo è generalmente considerato come una cosa pericolosa; e per colmare questo pericolo è stata necessario per gli Alleati presidiare direttamente il centro dell'Europa. Quindi, e analogamente, ecco che nei paesi dell'Est, l'Unione Sovietica è presente con un potenziale militare molto forte (non solo convenzionale, ma anche nucleare, strategico e tattico) su tutte le linee di confine con l'Europa occidentale. Ed è quella linea di confine che Churchill, in un famoso discorso pronunciato subito dopo la fine della guerra, chiamò la "Cortina di Ferro".

“Una cortina di ferro è caduta sull’Europa”, così disse in una seduta del Parlamento inglese, alludendo alla divisione della Germania. Dalla parte opposta sono presenti eserciti inglesi, americani e altri, armi e missili. Vi è, insomma, un certo equilibrio, che è reso essenzialmente necessario dal fatto che l’enorme potenziale economico e sociale che le due Germanie esprimono non ha una libertà di movimento, non è cioè politicamente autonomo, responsabile, etc. Voi non vedete truppe tedesche prendere iniziative militari internazionali. Mentre il Giappone ha stabilito di non riarmare (...ora pare che cambi idea!) e adotta la bandiera del pacifismo unilaterale, cioè del non riarmo. Però il Giappone non è più occupato ed è completamente sovrano dal punto di vista della politica internazionale; ebbene, la Germania no, non è nella stessa situazione. E ciò a causa di questo fatto particolare: la sua divisione in due, che è specchio della divisione in due del mondo. Quindi la Germania è in una situazione simile a quella della Corea, sebbene molto diversa. La Corea, infatti, non può essere ritenuta responsabile di aver scatenato la guerra. La Corea, come il Vietnam, ha subito la divisione per una serie di circostanze internazionali, mentre la Germania è stata al centro, anzi l’epicentro, di tutte le catastrofi di questo secolo.

Ora, questi segni hanno la loro radice nei “fatti di quegli anni” tra le due guerre, tra i quali noi vogliamo collocare questo piccolo fatto che non ha alcuna rilevanza particolare, e che è appunto il *rettorato di Heidegger*, l’appoggio da Heidegger dato a Hitler in quei mesi. Quello che non bisogna mai dimenticare quando ci si avvicina a questo fatto storico (il quale acquista grande rilevanza solo per la grandezza della filosofia di Heidegger, altrimenti nessuno ne parlerebbe perché migliaia furono allora i professori i quali dissero “Ah, benissimo: ci voleva Hitler!”) è che questa simpatia, o meglio, questo parallelismo con la presa del potere di Hitler, riguardò un periodo molto ristretto della vita di Heidegger, un periodo che durò dieci mesi. Heidegger diede le dimissioni nel febbraio del ’34 e, ufficialmente, fu deposto dalla sua posizione di rettore nell’aprile dello stesso anno. Soltanto nell’agosto del ’34 il Presidente della Repubblica Hindenburg morì, e in quella circostanza Hitler prese il potere assoluto, diventando il dittatore della Germania. Fino ad allora era ancora il capo di un governo “regolare”.

Non è che fino a quel momento, Hitler avesse vestito proprio i panni del bravo funzionario repubblicano: era andato al potere con le sue



squadre di picchiatori, attraverso un sistema di inserimento nei disagi sociali del tempo che mirava a sfruttarli per progredire e ad accentuarli per provocare reazioni e contraccolpi capaci di permettere una presa del potere. Hitler andava dichiaratamente, esplicitamente, verso una soluzione di tipo autoritario: e questo era facile da percepire, così ritengo, almeno a partire da un paio di anni prima che ciò accadesse, anche se pochi gli accreditavano una simile capacità. Non dobbiamo dimenticare che la parabola hitleriana fu *molto rapida*: effettivamente, chi non avesse avuto un occhio attento avrebbe potuto arrivare in ritardo a capire da che parte si andava a parare.

Anche questo aspetto va tenuto presente, altrimenti sembrerebbe inspiegabile che un popolo civile, con altissimo livello culturale, al centro dell'Europa, nel giro di tre o quattro anni si sia trovato coinvolto in una corsa così infernale verso la catastrofe, una catastrofe inaudita, quale quella che poi si ebbe (con effetti di una inumanità sistematica, come quello dei *lager* di sterminio). Questi sono oggi, per noi, la caratterizzazione epocale di questo sistema di potere. A tal punto che, nella nostra mente, si è venuta a creare una implicazione per cui dittatura e totalitarismo sono uguali a sterminio e genocidio. Del resto, ciò non è accaduto soltanto in Germania, perché l'implicazione dittatura-strage o -sterminio si è avuta (anzi si è avuta prima che in Germania) anche in URSS e, anche lì, in diretta connessione con la sconfitta militare. Si può dire che questa relazione è ormai inserita nella nostra mentalità, a livello istintivo, direi.

*Ma allora non era così*: ecco il problema *storico*. Noi dobbiamo cercare di metterci nella situazione e nelle aspettative di allora. Il fascismo e il nazismo, queste forme mimetico-reattive della liquidazione leninista della Santa Alleanza, degli Imperi Centrali e di ogni espressione storica della Società Borghese europea (liberale e democratica) *non c'erano ancora mai stati*. Quanto meno, le conseguenze catastrofiche di questo modo di vedere il mondo non si erano ancora viste. Quindi altre erano le aspettative, altro il modo di valutare questi fatti. Come valutare il fatto che Churchill fosse stato anche un estimatore di Mussolini?

Se noi andiamo a vedere come la pensavano i professori di filosofia, vediamo che (dalla fine della guerra, anzi già durante la I<sup>a</sup> Guerra Mon-

diale e fino al rettorato di Heidegger) questi professori avevano un modo di valutare la democrazia che non è il nostro di oggi, e neppure dei Tedeschi di oggi (almeno nella Germania Occidentale, dove c'è una democrazia simile alla nostra). Il loro atteggiamento nei riguardi della democrazia era assolutamente scettico, negativo: eppure non erano nazisti, non erano neanche reazionari, erano dei bravi borghesi, dei buoni Tedeschi, dei patrioti, erano profondamente cristiani, spesso anche socialdemocratici. Ma in effetti per loro la democrazia in quanto tale era un articolo di "importazione".

Diciamo che tra i più sprovveduti "democrazia" poteva essere sinonimo di "americanismo". Tale termine, nei primi decenni del secolo, significava tutte quelle manifestazioni, strane per gli uomini del vecchio continente, che venivano considerate tipiche di questo popolo d'oltreoceano, caotico e violento nella ragione e nel torto, senza tradizioni, dominato da un ritmo travolgente, dalla buona coscienza della liberazione dei "negri" come dallo spirito del "West" e dallo sterminio dei "pellerossa", coi loro bisonti, dal taylorismo, dalle sigarette, dal "jazz". Il "jazz", per es., veniva universalmente sentito, in Europa, come un fenomeno di degenerazione: e sotto stava, naturalmente, un presupposto di tipo razzistico (musica da "negri", "Africa", non se ne può cavare niente di serio; dov'è Beethoven? dov'è il "bel canto"? Niente di culturalmente valido (forse solo la musica di Gershwin dava da pensare...). La sigaretta, il pragmatismo, l'alcoolismo travolto dalla buona coscienza del proibizionismo, il lavoro parcellizzato "alla catena", la pubblicità, il fonografo, la lampadina, il telefono, etc., indicavano l'ambito di tutti i fenomeni "americani", che erano fenomeni di mere efficienze parziali in una totalità caotica. "Efficientismo" fu subito un termine negativo, come negativa era in generale l'opinione europea nei riguardi della società americana, ribollente, "anarchica", senza categorie sociali fisse (altro che mobilità sociale!), senza costumi che si fossero sedimentati nel tempo (altro che "libertà" o "società aperta!"), snobismo (altro che "popolo e democrazia" e pochi in Europa sapevano leggere nel modo giusto Toqueville). Il mito dell'avventura, il mito del "Far West", e in generale il mito della conquista, erano miti ambigui. E così lo sviluppo della tecnica, le scienze, il "progresso", etc.: miti europei che, nella loro versione americana, si trasformavano in fenomeni bizzarri, come ad esempio, la la follia dei "record", dei primati (sotto la

quale premeva l'idea del "primato"). Ma soprattutto la pubblicità, il potere della stampa e poi della radio e del cinema sono fenomeni "americani" che invadono l'Europa e suscitano atteggiamenti di ripulsa, diffidenza oppure sarcasmo e ironia, ma anche pulsioni malcelate di invidia e di imitazione.

Quando questi fenomeni e questi stimoli vengono imitati ed accolti in Europa con strutture mentali e strumenti di manipolazione sociale come quelli che erano presenti da noi, in società meno "aperte" di quella americana, allora si producono effetti ben diversi: e probabilmente il fascismo e il nazismo sono in buona parte condizionati dalla novità per cui chi governa la società – sia in sede economica e politica, sia in sede culturale –, dispone ormai di strumenti assolutamente nuovi, i quali sono il portato della tecnica: la radio, le automobili, i motori, gli aeroplani, etc... Tutte possibilità il cui sfruttamento effettivo comportava conseguenze imprevedibili; si pensi agli aeroplani come strumento tecnico. Tra il volo quasi sportivo di D'Annunzio su Vienna e la "coventrizzazione" di Dresda non c'è una differenza di grado ma un salto di qualità (mentre tra quest'ultima e le bombe di Hiroshima e Nagasaki c'è un'evidente continuità). La loro potenzialità, a brevissima distanza di tempo, si sarebbe rivelata grandissima, proprio dal punto di vista della quantità del potere di distruzione (o magari anche di costruzione, parimenti criticato). Potenzialità enorme, assolutamente fuori dai quadri mentali della generazione precedente, ma anche di quella presente. Però, per il momento, tale potenzialità ancora non si rivelava. Durante la I<sup>a</sup> Guerra Mondiale si hanno, per es., le prime stragi coi gas (l'iprite), la guerra chimica, che cominciò molto presto e fu un'idea tedesca: un fatto adeguato a rispecchiare le potenzialità applicative degli strumenti tecnici di cui ormai si poteva disporre. Ma D'Annunzio volava ancora su Vienna, con lo SVA e nello stesso contesto bellico, solo per gettare volantini.

La grande pubblicità, è il caso di ripeterlo, una delle possibilità che realtà non erano ancora, fu un portato della società americana, dei suoi miti, della sua stampa, della Linotype e ben presto del cinematografo. Di nuovo, questo lo dico proprio per sottolineare la necessità, per comprendere un "fatto" storico, di non attribuire ingenuamente a ritroso la responsabilità di ciò che è accaduto poi, a chi aveva preso delle decisioni prima. Io, per esempio, nel caso di Heidegger, non mi sentirei

proprio di attribuire a lui una responsabilità per i genocidi hitleriani più che di attribuire ad Eisenstein o a Pudovkin quelli, precedenti, di Trotszki e poi di Stalin.

Si apre qui una serie enorme di problemi, innanzitutto in rapporto a ciò che è “responsabilità”. Se noi partiamo da un concetto lato di responsabilità, cioè di responsabilità “oggettiva”, partendo dal principio che una personalità storica è sempre un insieme di relazioni, anche sociali, allora, naturalmente, dobbiamo dire che questa responsabilità in Heidegger c’è, anche se purtroppo, ciò implicherebbe la responsabilità di tutti, compresi gli antinazisti (perché una “intenzione morale” è comparabile con *un'altra* intenzione morale, e non con una “responsabilità oggettiva”). Se poi Heidegger deve essere condannato per aver attirato sull’Università tedesca una cattiva fama morale pari alla grandezza della sua fama scientifica, devo dire che se l’Università non si sa difendere da sé non c’è nulla da fare: la massa dei mediocri che l’hanno difesa e la difendono ancora oggi da Heidegger la trascinano nel fango per la meschinità dei loro argomenti molto più di quanto Heidegger l’abbia in realtà nobilitata col proprio intelletto superiore. Si può dire che se Heidegger non fu uno strenuo oppositore di Hitler, allora in sostanza, sia per il futuro che per il passato, fu uno di quelli che lo appoggiarono?

Dobbiamo dire che non possiamo aprire espressamente un foro per la discussione di tali stratificazioni di senso dei problemi; e perciò io mi affido per lo più al buon senso dell’uditorio. Io suggerisco, comunque, qui e in generale, di non fare ragionamenti a ritroso, a rovescio, e quindi di non attribuire responsabilità oggettive là dove ancora non erano visibili conseguenze oggettive che per noi, invece, sono molto (forse troppo) facilmente visibili. Si sa infatti (e se non lo si sa, lo dico io) che l’Inferno non è lastricato soltanto dalle buone intenzioni *di prima*, ma anche dal senno *di poi*.

Se poi andiamo a vedere *i contenuti* di queste posizioni nei riguardi della vita corrente e dei problemi contemporanei, noi vediamo che sono contenuti assolutamente tradizionali, che risalgono alle migliori tradizioni della cultura occidentale, e in particolare della cultura tedesca. Risalgono all’Idealismo tedesco, alla mistica tedesca, risalgono all’antichità classica, a Platone, ad Aristotele, pure a Goethe o a Her-

der... Se andiamo a vedere tali contenuti, troviamo che una delle molle (per nominarne una) fondamentali dell'atteggiamento morale di questi professori è una concezione antropologica che si ispira alla concezione dell'uomo che poteva avere l'Umanismo tedesco, quella ad es. di Herder o di Hölderlin, di Goethe o di Schiller. Hölderlin è stato un poeta molto importante per Heidegger: quindi, se volete capire bene questo filosofo, vi consiglio di leggere qualcosa anche di questo grande poeta tedesco. Hölderlin (come Marx) è uno tra i più perfetti e convincenti rappresentanti di un modello di "umanità totale" che, se progettato sulla società, darebbe luogo a una società di tipo organico, una società più vicina al corpo mistico della chiesa che non alla comunità terrena di liberi e forti previsto dal modello democratico-empiristico anglosassone.

L'idea che la vita pratica, la vita della società, la vita storica non può essere ridotta nel quadro ristretto di un concetto, di una teoria particolare; che non si può concepire la società come un qualcosa di deducibile da un concetto, da un'idea, da una tesi filosofica, o anche semplicemente da una fede o ideologia; questa idea (sembra forse strano al giorno d'oggi) è qualcosa che si fa strada con grande lentezza e difficoltà nella storia. Bisogna pensare innanzitutto a tutta la storia d'Europa (la quale è un vasto mosaico di popoli, che hanno sempre avuto grandi contrasti, tensioni, conflitti), alle guerre di religione che inaugurano la modernità post-rinascimentale, ma soprattutto alla democrazia inglese, che ha radici anche più lontane nel tempo, perché gli strumenti dei quali oggi noi tutti ci serviamo nascono in quel laboratorio che è la storia dell'Inghilterra. Non intendo certo giustificare lo stato attuale della società, o della società italiana in particolare, però è un fatto che noi viviamo in e con un certo tipo di strumenti, e quindi non possiamo fingere di essere così "superiori" ad essi, così lontani dai fatti nostri e, insomma, di saperla tanto lunga. Diciamo pure che è sempre difficile immaginare un sistema di governo migliore di quello che abbiamo, per quanto possa non piacerci o per quanto possiamo essere "contro", etc. Se mi si offrisse di scegliere tra un modello di stato corporativo fascista, o un modello comunista come quello che abbiamo ai confini orientali dell'Europa, oppure un tipo di costituzione a partito unico come quella di molti paesi africani o del "terzo mondo", o perfino un sistema simile a quelli che noi chiamiamo propriamente democratici e che vediamo in atto nella Europa Occidentale o nell'America del Nord, ebbe-

ne, io non cambierei e mi contenterei di quella democrazia dei partiti che abbiamo qui: che non è un modello teorico ma solo una prassi piena di aspetti inaccettabili (primo fra tutti quello di votare per idee e non per programmi!). Abbraccerei un pragmatismo minimo, una visione “terra-terra”, “possibilistica”, “empiristica” e, insomma, *modesta nelle sue pretese teoriche o, meglio, ideologiche* (insomma: “riformista”), consapevole come sono che un atteggiamento di questo genere è qualcosa che se si è sviluppato lentamente in Europa, ed è comparso prima di tutto in Inghilterra. È lì, anzitutto, che la “mentalità empiristica” ha trionfato. E badate che questa, in fondo, è anche una mentalità con una buona rappresentanza filosofica (niente affatto terra-terra!) che discende da un’intuizione assolutamente originale: la stessa che viene formulata da Aristotele sotto il titolo della “prassi”.

L’empirismo inglese è una delle grandi correnti della nostra tradizione filosofica, ma probabilmente anche i fatti storici, cioè gli eventi specifici della storia inglese, hanno contribuito a configurare in modo tanto convincente questo modo di vedere e di sentire.

In ogni caso, non è questo il problema che noi dobbiamo porci. Invece, quello che dobbiamo constatare è che, mentre in Inghilterra si sviluppa una mentalità di questo genere e forme di convivenza corrispondenti, sul Continente resistono sempre progetti politici di tipo molto radicale, assolutistici o rivoluzionari, molto più ambiziosi dal punto di vista “teorico”. Come ho detto, se volessimo sviluppare in sede sociale il tipo di uomo che ha in mente Hölderlin, otterremmo una società totale, ma anche totalizzante e totalitaria. E questo destino è insito nel modello di un uomo totale che hanno in mente Hölderlin e il giovane Marx (nutriti di Goethe, di Schiller, di Hölderlin, di Kleist, etc., e dei classici). Marx è proprio una personalità culturale tedesca al cento per cento, perché ha assorbito, e rappresenta in sé proprio gli aspetti essenziali e caratteristici della filosofia classica tedesca. “Uomo totale” significa non solo non alienato, ma significa qualcosa che sta al limite dell’equilibrio perfetto, della perfetta compensazione delle varie articolazioni e funzioni umane e divine. Anche l’escatologia marxiana, che ha influenzato i movimenti operai europei (e anche di altri paesi del mondo), è una escatologia che tende alla costituzione di una società perfetta, di un uomo autentico, di una vita eterna.

L'idea di una società perfetta non è, però, un'idea democratica. L'idea della società perfetta è una idea antidemocratica. E non può che essere così, perché non accetta l'incompletezza e la imperfezione, perché desidera la perfezione ed è disposta a imporla. Mentre l'atteggiamento empiristico, che è tutt'altro che scettico, sa convivere con lo scetticismo, non reagisce strappandosi le vesti di fronte allo scetticismo.

Domanda: Un atteggiamento “fallibilista”?

Risposta: Sì, “possibilista”, o “fallibilista” direbbe Karl Popper. Ma “fallibilista” è un termine molto più specifico, perché riguarda proprio un modo di trattare le ipotesi scientifiche, un modo di rendere fecondo l'aspetto di fallimento e di errore che è presente nel processo della ricerca e della scoperta scientifiche. “Fallibilista” è un termine molto particolare, però Popper è proprio uno di quelli che hanno tentato di progettare questa problematica puramente metodologico-scientifica, critica (e certamente più vicina all'empirismo che a visioni dogmatiche o di sintesi totale) anche in sede sociale e politica. Popper, infatti, ha scritto dei libri sulla società, sulle costituzioni, sull'idea della società aperta e sui suoi nemici, come dice il titolo di una sua opera. Ci si può anche riferire a Popper, ma non era a lui che io mi riferivo. Stavo invece parlando, più genericamente, di una mentalità “di tipo” empirista; negando però di intendere la parola “empirista”, in questo contesto, in un senso rigoroso, perché in senso rigoroso l'empirismo è una teoria filosofica che ha avuto versioni fra le più raffinate. La tradizione empiristica è una tradizione di altissima raffinatezza tecnica, che non merita assolutamente la calunnia e il disprezzo con cui è stata trattata da tanti filosofi, soprattutto di ispirazione idealistica. Gli idealisti moderni, infatti, sono feroci nei riguardi dell'empirismo inglese, che viene considerato come non-filosofia. Ma questo è, storicamente, falso: sarebbe davvero difficile, usciti dalla propaganda fides, sostenere questa tesi con argomenti validi. È comunque un argomento, questo, che qui non possiamo approfondire, perché ci porterebbe da un'altra parte.

Io non credo di avere dato, nella lezione precedente, una descrizione sufficientemente precisa delle fattualità che circondano l'episodio (il nazismo di Heidegger) che noi abbiamo posto al centro delle nostre

considerazioni. Purtroppo, questo completamento credo che sarà possibile farlo soltanto dopo avere esaurito alcuni argomenti più fondamentali. E quindi dovremo certamente tornarci sopra.

Però è importante stabilire con esattezza i fatti che riguardano l'atteggiamento di Heidegger in quel periodo, perché in proposito esiste una polemica in corso, che è diventata una tradizione, ormai. Ogni otto o dieci anni qualcuno lancia il grido: "Ma Heidegger è stato nazista! Come? Ve ne siete dimenticati? Ecco qua una prova!" E tutto lo stagno si agita. Recentemente, in Francia è uscito un libro di uno storico di origine cilena che lavora alla F.U. di Berlino e che vive in Germania da alcuni decenni, il quale, valendosi delle documentazioni disponibili e cercandone di nuove, riapre questa polemica. Ho fatto, di questo libro (in francese) solo una lettura diagonale e ne ho colto il tono scandalistico e qualche pagina qua e là di accesa denuncia. Però ho saputo che esso verrà tradotto anche in italiano da un editore piemontese, sull'onda della pubblicità che ne è stata fatta in Francia. E voi sapete che quando a Parigi scoppia un petardo i vetri di Milano vanno in briciole; e quando i vetri di Milano vanno in briciole, in tutta Italia crollano le case. Allora, presto, saremo invasi da questo libro di Farias intitolato *Heidegger e il nazismo*. Attendo con premonizioni di noia e scandalo le rimostranze di coloro che oltre a non sapere il tedesco non sanno neppure il francese.

Per altro, fatti analoghi sono già accaduti vari anni fa, almeno un paio di volte. Intorno agli anni Sessanta e intorno agli anni Cinquanta casi analoghi ci sono stati. Nel '53, quando uscì *l'Introduzione alla Metafisica*, un articolo di J. Habermas, che allora era studente a Francoforte, allievo dei filosofi francofortesi del pensiero negativo (cioè allievo di Horkheimer e di Adorno), fece scoppiare una polemica sul nazismo di Heidegger. Nel '67-'68 c'è stata un'altra reviviscenza della polemica su Heidegger. Adesso, nell'87, essa riesplode di nuovo. Però io ritengo che questa volta la polemica avrà scarse possibilità di espansione, perché ormai tutto quello che si poteva sapere sull'argomento lo si sa. Soprattutto, c'è uno storico, che è anche un economista, che si dedica alla statistica nelle sue indagini di storia dell'economia, uno storico di Friburgo molto legato agli ambienti cattolici che, come hobby, si è dedicato alla ricerca, o meglio alla scoperta di tutti gli "altarini" della vita



di Heidegger: quando Heidegger era bambino, quando è cresciuto, le varie età, la scuola, le borse di studio, dove ha studiato, etc., fino al rettorato nell'Università di Friburgo, etc. Costui ha fatto anche degli studi sul nazismo locale e sulla chiesa cattolica locale, perché Heidegger era molto legato agli ambienti cattolici più conservatori, in particolare al vescovo Gröber, un tempo suo maestro al seminario di Costanza, considerato come uno dei grandi personaggi locali.

Gröber rispetto al nazismo si comportò così: fu contento che la Repubblica di Weimar venisse liquidata con tutti i suoi difetti, con tutte le sue magagne, etc., fu contento che si instaurasse un regime politico più energico, ordinato, etc.; perciò plaudì alla comparsa di Hitler, ma appena la situazione mostrò i suoi aspetti negativi, cioè appena si accorse che l'autoritarismo hitleriano andava troppo per le spicce, che minacciava la guerra, deprimeva la religione e prendeva misure antiebraiche, allora previde il disagio sociale e assunse politicamente, pubblicamente, un atteggiamento antinazista. Il suo atteggiamento fu coraggioso. Fu un vescovo cattolico conscio della potenza storico-culturale e diplomatica che rappresentava e, in quella situazione, seppe prendere una posizione impopolare.

Se nella Germania Occidentale si fosse allora sviluppata una resistenza antinazista, se i Tedeschi di oggi potessero identificarsi in una linea antinazista, se essi cercassero oggi una robusta pezza d'appoggio per identificarsi in un qualche nume tutelare della loro cultura e della loro patria che fosse stato esplicitamente antinazista, etc., allora anche di Gröber farebbero probabilmente un eroe. Ma non ne fanno un eroe (come per Dietrich Bonhöffer o Edith Stein). Per essi Gröber è importante, ma non ne fanno un eroe. Perché? Perché l'atteggiamento antinazista di Gröber fu un atteggiamento impopolare, e nel quale lo stesso Gröber si trovò molto tra i suoi. E non perché il popolo non fosse d'accordo, o perché lo criticasse, ma perché non era "possibile" seguirlo su una strada di questo genere. L'atteggiamento di Gröber fu sì molto coraggioso, ma fu anche reso possibile da una situazione diplomatica speciale, cioè dal concordato tra la Santa Sede e il Baden, inserito nel concordato più ampio tra Santa Sede e Berlino. C'era insomma tutta una serie di garanzie e di protezioni che un personaggio molto in vista, in quel momento, evidentemente, poteva ancora avere.

Questa non fu la posizione di Heidegger. Heidegger era stato (vent'anni prima) allievo di Gröber nel convitto di Costanza, dove frequentava il liceo. Heidegger era nato a Messkirch, in zona collinare, in un Land molto religioso e molto cattolico (noi diremmo oggi: molto codino). Insomma era una zona simile alle nostre "zone bianche" (per es. le provincie di Bergamo e Brescia, o il Veneto), con un tessuto sociale prevalentemente agricolo e solidamente cattolico. Questo il paese in cui il padre di Heidegger (non contadino di suo, come i parenti materni, ma artigiano e addetto alla chiesa e dipendente dall'autorità ecclesiastica). Heidegger cresce in un modo contadino, ma ha l'educazione di base di chi la terra non la "lavora". Essa assume per lui prevalentemente l'aspetto mistico di "paesaggio". Più tardi, Heidegger frequenta il liceo a Costanza, sotto la direzione di Gröber. Questi diventerà poi vescovo di Friburgo, più o meno negli anni in cui Heidegger diventa rettore all'Università. Due persone che si troverano affiancate in una circostanza drammatica come quella di cui stiamo parlando.

Da un lato abbiamo questo vescovo cattolico dal talento amministrativo e "reggimentale" per il quale la religione è responsabilità pastorale per il suo "gregge", dall'altro abbiamo Heidegger, altrettanto coraggioso, per la verità, ma più ambiguo: per lui la religione diventerà, secondo i dettami di Husserl (che si considerava un "funzionario dell'Umanità"), responsabilità filosofica, filosofia. Analizziamo per un istante il coraggio di questo vescovo. Questo vescovo saluta la distruzione della Repubblica di Weimar (societas democratica, laica, empiristica) e l'istituzione di una società organica (una comunità <Gemeinschaft> come quella sognata dai Romantici, da Hölderlin, etc.), e non lo fa per romanticismo. Pensiamo per un istante a personaggi come Saint-Simon come Comte, e alla loro distinzione tra "società critiche" e "società organiche", che è una classificazione tipica nell'Età della Restaurazione. Badate che anche il marxismo presenta una concezione sociale nella quale, accanto a un momento "critico", vi è un momento "organico". Il momento critico è quello della alienazione e della lotta di classe, ed è una situazione sgradevole; questo momento deve essere superato, e allora, presumibilmente (anzi: certamente!) avremo una società "organica", cioè una società dove non vi sarà né l'alienazione, né la critica (e neppure partiti e sindacati, che dunque vanno intesi come reme-

dium malis! Infatti, sia il socialismo reale che il fascismo li sopprimerebbero). Nel marxismo questa prospettiva è un'idea-forza. Se usate questa distinzione fra società ed epoche critiche da una parte e società ed epoche organiche dall'altra – epoche in cui domina *lo spirito critico*, come nell'Illuminismo, ed epoche in cui domina invece *lo spirito organico*, come durante la Restaurazione, in pieno Romanticismo –, potete metterle anche nell'ordine inverso ma è chiaro che le epoche organiche sono epoche in cui non ci si combatte più, ma si vive tranquilli, felici, in una specie di Eden, come era il Medioevo. Il Medioevo, s'intende, idealizzato dei poeti e dei teorici romantici: perché bastava applicare il telescopio, bastava ingrandire un po' la situazione della società medievale per accorgersi che era una società ultraconflittuale. Sotto gli archetti decorativi e sotto le aureole dorate dell'iconografia medievale, voi trovate battaglie e guerre, tensioni continue e non idilli. Anzi, gli idilli probabilmente non ci sono mai stati in questo mondo.

Ci sono stati, invece, idilli nella storia delle teorie: e fra questi rientrano anche le "società organiche". Comunque sia, il vescovo Gröber approva dapprima alla soluzione che dicevamo. E del resto, anche in Italia gli alti esponenti delle gerarchie cattoliche salutarono Mussolini come "l'uomo mandato dalla provvidenza". Questa è una frase pronunciata *in altissimo loco*. Ed è una frase simile a quella che si dice che Hegel pronunciasse quando vide Napoleone a Jena: Napoleone come "lo spirito del mondo a cavallo" (*der reitende Weltgeist*). Ma poi perché Gröber si distanzia? Con quali motivazioni? Si distanzia con motivazioni di tipo morale, e non con motivazioni di tipo politico, né tantomeno teorico. La sua è una forte reazione di tipo morale, quella di una personalità certamente abile, diplomatica, forte, ben appoggiata, ma anche viva, onesta, seria, capace di rischiare, insomma: coraggiosa. Ma qual'è la motivazione? La motivazione è che non accetta i soprusi, le violenze, le discriminazioni, etc. La violenza pura che il sistema nazista mette in pratica produce scandalo nel popolo di Dio, nel gregge del Buon Pastore, etc. Gröber reagisce in maniera netta e decisa, come richiedeva il suo dovere pastorale. Va però sottolineato che il giudizio politico di Gröber non fu assolutamente un giudizio politico che nascesse da una opinione democratica, o socialista, o liberale. No, fu un giudizio di carattere morale inerente al suo ufficio di vescovo.

Per evitare reazioni popolari di carattere morale la propaganda, la disinformazione sistematica può essere decisiva. Ci sarà la persona singola con canali privilegiati, bene informata, che si ribella, ma le masse raramente possono permettersi, in quanto masse, una reazione di carattere morale. Le masse *in quanto tali* vengono regolarmente ingannate: è difficilissimo mettere in movimento le masse sul problema morale. Perfino i referendum si fanno quando si vuole, e, in generale, essi richiedono un elevato livello di coscienza nella gente. Se Hitler avesse indetto un referendum di questo tipo: volete i “campi di concentramento” o non li volete? Ebbene, io credo che, se fosse stato spiegato prima in grandi comizi che “campi di concentramento” significava “campi di sterminio” avrebbe perso il referendum. Perché se anche solo si fosse detto che i “campi di concentramento” (Konzentrationslager) erano luoghi di lavoro per la rieducazione dei cattivi tedeschi, i quali, dopo la cura, verrebbero riammessi nella società (come prometterà, 40 anni dopo, la rivoluzione culturale di Mao) un popolo che non crede nella democrazia voterebbe “sì”, a favore dei campi di concentramento. Magari scambiandoli coi popolarissimi Arbeitslager di volontariato giovanile che pullulavano allora in Germania.

Ma il problema decisivo in queste cose è quello del controllo dell’opinione pubblica. E in questo momento noi ci troviamo proprio al centro dei primi grandi esperimenti di controllo dell’opinione pubblica. Io ritengo che la fine che il popolo tedesco ha fatto, combattendo fino all’ultimo giorno una guerra perduta e disonorevole sia possibile soltanto per l’alto livello “culturale” di questo popolo, cioè per il fatto che aveva raggiunto un livello di istruzione di base talmente elevato, che fu possibile condizionarlo attraverso metodi “culturali”, cioè attraverso metodi di disinformazione sistematica e di reinformazione e manipolazione sistematiche. Non sarebbe stato possibile domare in questa maniera il popolo italiano, fatto di analfabeti, di contadini, di cocciuti, di anarchici, di individualisti scettici e dediti al proprio “particolare”. Ma non per chissà quale qualità di questo popolo bensì proprio per la mancanza dei presupposti tecnici di base della controllabilità, della manipolabilità o meno dell’informazione.

Questa è una ipotesi di interpretazione che io butto là dall’alto della mia incompetenza, perché non c’è come l’incompetenza per dare alla

gente il coraggio di parlare. Ora, siccome non sono un teologo, non sono uno storico, non sono un economista, non sono niente di tutto questo, e forse non sono neanche un filosofo, io parlo con una libertà che effettivamente pochi si permetterebbero. Voi, naturalmente, prendetela “cum grano salis”, ma anche come un’ipotesi che si può cercare di verificare.

Quindi, di fronte a questo personaggio che assume un atteggiamento netto, il suo allievo, il grande delfino di Husserl, il grande delfino di Gröber , etc., sembra sfigurare. Era il delfino di tutti perché era un personaggio di grandi promesse, però va detto che diventa professore da vecchio non è un giovane precoce e brillante che getta una luce evidente a tutti, e non è proprio un carrierista! Heidegger è lento nello sviluppo e la sua luce sembra profonda, inquietante. Ma “giovane” lo si dice di uno che ancora non ha avuto un incarico di insegnamento, oppure che ha avuto un piccolo incarico, ma non è fisso, etc.; “giovane” è chi non è arrivato: in questo caso è “giovane” anche se ha quaranta o cinquanta anni, e resta sempre giovane. In questo caso parliamo di un “giovane” Heidegger che era il delfino di un mucchio di personaggi importanti, anche se aveva già pubblicato *Essere e tempo*, era già diventato il grande caso della filosofia tedesca, e quindi della filosofia europea.

Perché da due secoli la filosofia tedesca è considerata come una delle più importanti matrici di invenzioni filosofiche in Europa. E in effetti ha prodotto, nell’ultimo secolo e mezzo, una grande quantità di filosofi importanti. Heidegger appariva come il grande continuatore della fenomenologia: quello che aveva operato una svolta creativa, il vero erede di tutto questo lavoro della fenomenologia tedesca. Questo è il personaggio che, accettando nel 1933 il rettorato e i buoni uffici di alcuni mentori accademici come il rev. Sauer, si dimostrò allora molto coraggioso nella scelta, nella responsabilità che si assumeva, e che nessuno nel senato accademico voleva assumersi; ma poi, se volete il mio parere, è coraggioso anche nel dare le dimissioni molto prima del tempo stabilito, e nel lavorare nell’isolamento fino alla fine dei suoi giorni.

Dopo questo fallimento (le dimissioni), nel giro di pochi anni Heidegger si ritira nella sua attività di insegnante e di pensatore mero e puro. Non parla più in pubblico, salvo sporadiche conferenze non si sa se

ottenute, imposte o accettate contro voglia. Non esiste più come personaggio pubblico, non esiste più non solo come amministratore dell'autoamministrazione universitaria, etc., ma neppure come corrispondente privato in colloquio con amici e conoscenti... Heidegger scompare completamente. Subisce anche tutta una serie di angherie: il che costituisce un capitolo interessante ma secondario del suo rapporto col nazismo.

La motivazione ufficiale delle sue dimissioni è questa: nel febbraio del 1934, dopo aver tentato in tutti i modi di farsi sentire presso il ministro che stava a Karlsruhe, la capitale amministrativa del Baden-Württemberg (ma nessuno lo ascolta), rinuncia alla carica perché si vorrebbero abolire i Presidi di Facoltà che lui aveva nominato, tra i quali vi era un ebreo, un socialdemocratico, un prete cattolico. Heidegger era il Rettore dell'Università. Secondo lo Statuto, era il "Führer" dell'Università, cioè ne era il "capo", il manager. Questo Statuto Heidegger stesso aveva contribuito a definirlo; e, secondo questo Statuto, il Rettore era il "Führer" dell'Università, cioè qualcosa di analogo al "Führer" dell'intero Stato. Per tutti gli altri funzionari, fino ai livelli microsociologico-amministrativo, la logica era sempre quella della scelta, della decisione, del comando (la cosiddetta Führerschaft). Con questo che cosa veniva abolito? Veniva abolita, in un sol colpo, la struttura antica, quella medievale e quella democratica (ma guardate un po' come queste collocazioni storiche, così diverse, vengono ora ad essere stranamente collegate!), che era sempre stata quella di un'autoamministrazione di tipo conflittuale.

L'autonomia (e quindi l'autoamministrazione) in Università a Heidegger va benissimo: lo dicono già le prime dieci righe del *Discorso di Rettorato*. Ma come intendeva Heidegger l'autoamministrazione? La intendeva in un senso "organico": il capo è tale perché tutti i seguaci lo seguono, solo il capo dà nome ai seguaci, solo i seguaci nominano il capo. Noi, con la scettico-empiristica impostazione di una democrazia delegata, borghese, anglosassone, etc., pensiamo che questo è un imbroglio, perché l'autoamministrazione di tipo organico è quella in cui le nomine avvengono per acclamazione: quella dove qualcuno ha in mano tutto e gli altri applaudono. Ma, secondo l'ottica della società organica, assembleare, questi sarebbero ragionamenti "disfattistici". E Hei-

degger crede a un rapporto di organicità, a collettivi di tipo organico, etc. Qui il capo c'è, ma è uno per tutti: e tutti, sono tutti solo per uno. Proprio come in un giochetto per bambini... che giocano ai tre moschettieri, dove i tre moschettieri sono quattro.

Domanda: Quanti anni ha Heidegger quando diventa Rettore?

Risposta: Ha quarantaquattro anni. Pubblica *Essere e tempo* a trentotto anni, a quarantaquattro diventa Rettore, a quarantacinque è già un fallito! Heidegger, a quarantacinque anni, è già uno la cui carriera universitaria è fallita. Ma di questo parleremo più avanti.

IV<sup>a</sup> LEZIONE 01-12-1987

#### INTRODUZIONE ALL'ANALISI DEL *DISCORSO DI RETTORATO*

Taluni sostengono che questo discorso sia un testo filosofico di grande rilevanza, altri lo considerano un testo secondario dal punto di vista filosofico, un testo occasionale, nato da una circostanza politica. Io propendo per la prima tesi perciò preferirei analizzarlo e verificarne lo spessore teorico. Secondo me ha un notevole spessore teorico anche se, bisogna riconoscerlo, si tratta dell'unico testo noto (pubblicato), di Heidegger, che non riguardi problemi tradizionali della filosofia, ma un problema politico di attualità. Heidegger, in *Essere e tempo*, si occupa da un lato, del tempo e della struttura dell'anima umana (possiamo considerare buona parte della sua teoria dell'esserci, della sua "ontologia fondamentale", come una teoria dell'anima, o della persona: poi vi spiegherò perché) e, dall'altro lato, tratta della struttura della storia; per cui, possiamo dire che in *Essere e tempo* è contenuta essenzialmente, tra le altre cose e dentro un certo tipo di problematizzazione, una *teoria dell'anima* (o della personalità) e una *teoria della storia*.

Ebbene, in *Essere e tempo* Heidegger si occupa molto e intensamente della dimensione temporale (che è essenzialmente del tipo psicostorico, in quanto caratterizzata dalle tre modalità), ma essa non viene trattata se non nella sua teoria "personale" e storica, mentre si parla pochissimo della società, dello spazio, e pochissimo del corpo: manca una teoria della corporeità e dell'intuizione (che invece è estremamente ricca nell'analisi fenomenologica di Husserl, e poi sarà altrettanto ricca e assumerà una posizione fondamentale in tutti quegli psicologi esistenziali che si sono rifatti a Heidegger e a Husserl). Si tratta di una problematica che ha avuto uno sviluppo enorme nella tradizione fenomenologica, e che in Heidegger non è sviluppata: in *Essere e tempo* non si parla nemmeno della socialità, che è un aspetto correlato alla corporeità...

L'anima e la storia da una parte fanno capo alla problematica fondamentale della temporalità, il corpo e la società, dall'altra, fanno capo alla problematica della spazialità. Ma questo lato della spazialità (sia nel suo aspetto personale o corporeo che nel suo aspetto intersoggettivo, interpersonale o sociale) è pochissimo sviluppato da Heidegger.



Orbene, nonostante il *Discorso di Rettorato* sia l'unico testo pubblicato che si occupa di un tema come quello politico-sociale, la cui struttura problematica fondante dovrebbe essere proprio quella della spazialità, della intersoggettività, ritengo che noi non dobbiamo considerarlo come un'eccezione, uno sbaglio o un abbaglio, ma come un testo che deve essere ricollegato a tutto il resto delle riflessioni heideggeriane<sup>1</sup>.

Allora, se ci mettiamo da questo punto di vista, scopriamo che in realtà nelle sue lezioni degli anni precedenti, sia pure in maniera non esplicita, questa tematica era in un certo senso presente, almeno come "problema dell'università". Era come se Heidegger si fosse ritagliato da anni una specie di campo sintomatico, una collocazione esemplare del problema generale della socialità, individuandolo nella specifica "socialità" dell'università, cioè nel *rapporto educativo* (sia pure nel senso di una educazione intellettuale), nel rapporto tra ricerca e insegnamento, e nei rapporti correlati tra i diversi insegnamenti e le diverse specializzazioni intellettuali. Rapporto che ha luogo in un riquadro particolare della vita sociale: quello che si chiama "Università". Il tema dell'università rientra in effetti nel quadro dei problemi sociali, quei problemi che Heidegger non ha affrontato mai in maniera sistematica. Nei suoi discorsi degli anni '20, troviamo infatti che Heidegger aveva l'abitudine di iniziare le lezioni con una specie di *Selbstbesinnung* o di invito alla riflessione rivolto a se stesso nell'atto di organizzare la sua esposizione e al modo in cui comunicarla, e rivolto anche agli studenti: una specie di invito a far mente locale, a concentrarsi sul significato del *fatto che* ci si trovasse lì. Questa situazione veniva da lui vissuta come in qualche misura imbarazzante, estraniante, una situazione in cui, diversamente dal solito, la gente non lavorava e non viveva e non era ancora chiaro che cosa si volesse fare insieme. Il senso di questo rapporto docente/ studente doveva emergere, come nella preghiera di ringraziamento collettiva prima della cena. Anzi, era come se il senso di tale rapporto dovesse emergere, proprio lì, come *per la prima volta*.

---

<sup>1</sup> Solo nel vol. XVI della *Gesamtausgabe*, intitolato "Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976", Francoforte sul Meno 2000 il figlio di Martin, lo storico Hermann Heidegger ha pubblicato tutte le esternazioni (che non sono necessariamente delle "pubblicazioni"! ) di Heidegger nel periodo del rettorato e oltre.

Quindi l'alternativa si poneva in maniera classica: siamo qui come *per la prima volta* o in ottemperanza di un'*abitudine* tradizionale (un rito)? Se la Scuola è un'istituzione sociale, e l'Università ne è una parte del tutto particolare, cosa deve fare l'insegnante? Deve trasmettere un sapere *acquisito* oppure deve problematizzare questo sapere? Intanto, però, per fare ciò egli deve innanzitutto possederlo. D'altra parte, non può mai trasmetterlo integralmente. Allora dovrà scegliere, ma se opera una scelta deve anche fare una sintesi, e quindi dare una direzione e orientare. Ed ecco, quindi, che il compito della comunicazione diventa anche orientamento e quindi è discutibile, ma se è discutibile ci deve essere una partecipazione, una libertà di atteggiamento, una possibilità di contro-orientarsi o riorientarsi e da qui il discorso arrivava al tema di una istituzione metodica già esistente chiamata "libertà accademica". E su questo punto focale ecco tutta una serie di considerazioni, sempre nello stesso spirito: siamo qui per creare, inventare o per ripetere qualcosa che è già stato inventato? e qual è il margine autentico di di cui si dispone? Normalmente si tende a concludere che non è possibile inventare qualche cosa se non si sa che cosa è già successo; senza esperienza e conoscenza di quello che è il sapere costituito non è possibile proporre delle riforme, delle riorganizzazioni o integrazioni di questo sapere, e neppure è consigliabile reinventarlo ogni volta di sana pianta. D'altra parte, se ci si limita riassorbire il sapere passato, questo finisce col perdere addirittura il suo senso, la sua intenzionalità, il suo orizzonte, non è più un fermento vivo della vita sociale, ma diventa puro strumento di organizzazione. Invece di avere qualcosa che si muove, avremo qualcosa che sta fermo, come in un carcere dove per l'appunto dobbiamo per forza star fermi, dove il divieto di muoversi è tassativo: queste sbarre possono essere quelle del sapere, possono essere quelle della dottrina, il modo di pensare può essere "carcerario" nella sua intrinseca ispirazione.

Quindi anche il problema della *libertà accademica*. La libertà accademica era un'istituzione discussa apprezzata, difesa accanitamente e attaccata nel corso dei decenni nell'università tedesca. Ma quest'ultima è sempre stata l'università di un paese dove una rivoluzione liberale non s'era avuta, e neppure una rivoluzione democratica, dove cioè non era divenuto popolare il senso moderno del termine "libertà", che lo declina al plurale: "Le" libertà!

“Le” libertà è una maniera empiristica di intendere la libertà. Dove invece si parla solo della Libertà senza aggettivi, bisogna drizzare le orecchie perché la libertà può finire per essere una metafora di “dittatura”: basta che si cominci a parlare della *vera* libertà, e che alla libertà si aggiunga una dottrina, e questa dottrina sia una: voi comprendete benissimo che è facile pervenire a formulazioni di carattere, appunto, “dottrinario” sulle quali si reggono certi assetti sociali e di cui possono essere fatte delle traduzioni in pratica di tipo totalitario. Quindi il problema della libertà accademica, che creava un cortocircuito tra libertà e scienza, era un grosso problema destinato a rinascere sempre di nuovo.

Per lo più, a livello elementare, le posizioni erano queste: chi difendeva la libertà accademica aveva grande fiducia nell’onestà degli studenti, ma ciò presupponeva che essi fossero già stati preselezionati in maniera che nelle università arrivassero studenti che avevano già imparato ad apprezzare l’importanza della cultura e dello studio, studenti già orientati in una dimensione culturale e spirituale di qualche rilevanza. Ciò implicava una concezione conservatrice, se non classista, della cultura. Chi viceversa criticava la libertà accademica poneva innanzi argomenti di carattere tecnico e moralistico: la libertà accademica è mancanza di disciplina, è mancanza di obbligazione per gli studenti i quali, quindi, invece di studiare, gozzovigliano, si divertono, etc. Questo era il livello elementare della discussione, ma conteneva le alternative di fondo che poi potete sviluppare in problematiche molto più complesse e significative: per esempio se l’università debba formare tecnici o se debba educare all’uso della libertà politica (che può essere anche la scelta di programmi di ricerca scientifica); se la crescita di un certo tipo di uomo sociale, che si ha in mente, debba essere sempre accompagnata dalla coscienza di essere “padrone”, di poter governare e gestire il limite delle leggi che regolano la società stessa, oppure debba essere accompagnata dalla cancellazione di questa coscienza, dal sentirsi tutelato, protetto, sicuro, ubbidiente dentro questo sistema di norme o di leggi che la cosiddetta società in qualche modo ha raggiunto.

L’alternativa tra una libertà per pochi o per tutti, per gli ottimi e padroni di sé e i pessimi destinati a servire, è un’alternativa che, al massimo livello della sua astrazione, può facilmente diventare l’alternativa fra creatività e conformismo, ma anche fra eroismo e banalità, autenti-

cità e inautenticità. Questo dibattito, quindi, diventa molto astratto, di un carattere morale molto astratto, nel senso che il cittadino che è capace di discutere i principi delle sue istituzioni è un cittadino più autentico di quello che viceversa riesce a concepire solo la differenza tra ubbidire e non ubbidire alla formulazione più elementare delle leggi esistenti. È vero che chi è in grado di sentirsi “autore” della costituzione, chi cioè sarebbe in grado di proporle un’altra, è miglior cittadino di chi, non per ignoranza ma per forma mentis, non se lo sogna neanche?

È un problema che possiamo porci perché supponiamo (e di fatto anche questo accade) che le costituzioni vengano fatte in momenti tragici della vita di un popolo, momenti in cui tutti sono costretti a diventare cittadini del primo tipo, e cioè debbano tutti porsi il problema del significato, delle radici della convivenza sociale. Per esempio: per la nostra Costituzione è stato così. Sia nei riguardi dei rapporti interni di uno Stato italiano in sfacelo, sia nei riguardi dei rapporti tra stato e stato, il popolo italiano si è trovato in una situazione tragica, sono dovuti diventare tutti degli eroi per ragioni di fatto, dovevano vivere una vita autentica oppure non esistere affatto, non era possibile vivere una vita media (dei tipo “Tutti a casa!”, vedi il noto film di Comencini) perché non ci si poteva neppure appoggiare a ciò che già esisteva.

Questa è una situazione che i fatti possono imporre in determinate circostanze. Ma noi proviamo ad assumerla come una situazione permanente, strutturale del modo di concepire i nostri rapporti di vita politici e sociali. Ebbene, questa radicalizzazione del problema al di sopra dell’occasione pratica è tipica dell’impegno scientifico e della sua pratica di astrazione. Allora diremo che in linea di principio ciascuno può fare la scelta di vivere in un modo o nell’altro, sia che ve ne sia bisogno urgente sia che non ve ne sia, purché vi sia una conoscenza intellettuale sufficientemente alta della relazione sociale. In altri termini, se noi rafforziamo la dimensione della partecipazione alla vita sociale a livello intellettuale, noi siamo costretti a metterci su questo piano: la caratteristica situazione dell’impegno intellettuale porta alla radicalizzazione. Ancora una volta, si potrà scegliere se essere intellettualmente radicali o no, se adoperare lo strumento intellettuale con coraggio o con prudenza, fino in fondo o solo a metà, ubbidendo a ragioni pragmatiche o ubbidendo a un istinto fondamentale di radicalità teorica (ossia: mi interessa solo la verità, non mi interessa se la verità faccia bene o faccia

male a qualcuno!), chi non regge vada in malora, solo la mia carità e umanità potrà salvarlo (la sua non salverebbe né me né lui!).

A sua volta questo atteggiamento, che di per sé non è ancora un fatto intellettuale, ma solo una *passione*, favorisce notevolmente l'approfondimento dei problemi in una dimensione intellettuale. Di nuovo: porre i problemi politico-sociali in una dimensione intellettuale favorisce il loro approfondimento senza che ci sia bisogno di catastrofi storiche o di impegno politico di carattere pratico eccessivamente assorbente e specifico. È quindi possibile in sede intellettuale elaborare dei problemi reali quasi in una specie di algebra della vita, in una forma abbreviata e trasparente dell'esperienza (il *theoretikos bios* di Aristotele). Nelle sue prime lezioni, Heidegger pensa che la filosofia tratti la vita, come fa il biologo, in formalina, previa devitalizzazione (Entlebnis). Questa ipotesi, tuttavia, non è più quella dell'ellenismo antico, ma quella dell'ellenismo moderno (post-galileiano).

Allora ecco che la socialità dell'Università è un tipo di socialità che dovrebbe avere proprio questo carattere di trasparenza; grazie a questo carattere, le prese di posizione universitarie, scientifiche, sono più facili da classificare: è più facile vedere se una presa di posizione *universitaria* è autentica o inautentica, se è radicale o compromissoria, se è onesta o disonesta. In ogni caso questa è una delle caratteristiche tipiche della responsabilità scientifica. Quindi il problema della moderna responsabilità in questo campo si presenta in forme di notevole ed esemplare evidenza. La loro discussione dei problemi in sede teorica è più facile, anche se sembra più difficile. Perché nulla è più difficile da capire dei fatti reali. Come attraverso i fatti sociali una intera popolazione acquisisca un determinato livello di conoscenza di certi problemi che la riguardano, questo è molto più difficile da capire di qualunque teorema, perché accade attraverso mille canali che nessuno conosce esattamente, mentre attraverso la discussione teorica tutto è evidente: sarà magari schematico, però è tutto controllabile.

Se andiamo a vedere, sin dalle prime lezioni che Heidegger ha tenuto alle Università di Friburgo e Marburgo e anche in quelle friburghesi tenute dopo il suo ritorno, vi troviamo quasi sempre questa specie di *Selbstbesinnung* (tipicamente husserliana, come stile, anche se non condotta secondo il metodo dell'*epoché* fenomenologica): un concen-

trarsi su quello che nel momento presente si sta facendo, una presa di coscienza di ciò che si sta facendo, che comporta comunque una certa sospensione di ciò che, appunto, si sta facendo. Ma ciò che Heidegger sta facendo è: iniziare un corso di lezioni, affrontare un compito scientifico nel quadro istituzionale dell'Università! E sono sempre queste considerazioni introduttive, che per lo più alla fine del corso vengono riprese, sul problema della libertà accademica, sul senso dell'Università, sul destino della scienza.

Forme che vi prego di voler prendere, nei limiti del possibile, come momenti metaforici o esemplari di una sostanziale riflessione di Heidegger sui problemi morali o sociali, che altrimenti manca. In tutto il lavoro di Heidegger (ma anche di Husserl) questo tema specifico manca; comunque, non è un tema che Heidegger sistematicamente affronti. Egli affronta sempre temi esclusivamente teorici, si propone di capire il senso di formazioni culturali: come per esempio, capire la filosofia di Kant, di Platone; e si pone questo problema di interpretazione in forme sempre più ampie fino a raggiungere il problema dell'essere stesso. Noi quindi andremo a dare un'occhiata a queste riflessioni sull'Università, tenendo sempre presente che devono essere prese concedendo loro una risonanza di senso più ampia di quella che apparentemente hanno, ma non molto di più.

L'unico testo che ci può dare *di più* sembra essere questo *Discorso di Rettorato* perché qui, in un momento particolare della sua vita, Heidegger si è trovato a doversi esprimere esplicitamente su un argomento di carattere politico-fattuale, e l'unico progetto politico che Heidegger fa è quello che riguarda l'università. Quindi fa una proposta di configurazione dell'università in un momento politico in cui gli sembrava che si stesse verificando un *Aufbruch*, uno sboccio, una rottura, insomma: l'apparizione di qualcosa di nuovo. A Heidegger sembrava che il movimento nazional-socialista in quei momenti convogliasse molte attese e speranze popolari.

Il movimento nazional-socialista crebbe in pochissimo tempo; Hitler raggiunse il potere per gradi ma in maniera molto veloce, e instaurò la dittatura, come sempre accade, approfittando, con un colpo di mano, di una situazione di sofferenza politica che si era formata da lungo

tempo. La situazione psicologica di un normale borghese era in quegli anni (almeno dopo la guerra perduta) che le cose “andavano male”, che i meccanismi istituzionali erano intralciati, che quindi la democrazia imposta dai vincitori della guerra era qualche cosa di non autentico, di non nato in Germania e che questa pura forma democratica, la quale aveva generato tutta una serie di partiti che non riuscivano a governare, non permettesse neanche di misurare tutta l’entità della sconfitta, primo passo per ricominciare una nuova vita. In effetti restò sempre più facile non capire che capire, non accettare che accettare la fine della guerra. Questa realtà sociale era una realtà di caos e di anarchia, e questa pura forma democratica ne era la forma: essa era stata imposta dai vincitori della guerra, e lo spettro della guerra passata era il contenuto di coscienza più forte anche nei disagi della vita quotidiana, l’atteggiamento di fondo era lo stato d’animo di essere sotto punizione. Insieme a questa forza democratica che non funzionava c’era tutta una serie di difficoltà effettive, di drammatico disagio sociale, ed erano quelle più agitate sia dalla parte nazionalista che dai partiti di sinistra, di origine marxista che, a loro volta, avevano da sempre scarsa o nessuna fiducia in questo tipo di democrazia. I comunisti e gran parte dei socialdemocratici consideravano la democrazia “borghese” puramente formale e teorizzavano un tipo di organizzazione sociale completamente diverso, da ottenere tramite la rivoluzione socialista. Quest’ultima, va sottolineato, era una cosa apparentemente risaputa, della quale in realtà non si sapeva nulla salvo le giornate parigine della “Comune” del 1870 e quello che era accaduto in Russia nel 1917. Due esperienze di guerra confrontabili solo per le condizioni drammatiche di sconfitta militare e di crisi nazionale in cui accaddero. E i moti popolari sono di per sé altrettanto lontani dalla democrazia come dalla libertà o dalla dittatura.

Quindi il panorama era estremamente complesso, non c’erano valutazioni concordanti circa la positività delle istituzioni esistenti; le posizioni politiche esistenti erano estremamente varie, ma in questa varietà sempre negative, sia rispetto al bene comune, sia rispetto alle reciproche capacità di coalizione. In conclusione erano ben pochi quelli che potevano proclamare la propria fiducia nelle possibilità di sviluppo e di funzionamento delle istituzioni politiche nella “Repubblica di Weimar”. Questo va sottolineato per rendere evidente la base di partenza di queste valutazioni. Se noi, per assurdo, in una situazione come quella

attuale della Repubblica italiana, vedessimo sorgere un movimento politico come quello delle camicie brune; se assistessimo ai loro metodi e comprendessimo i loro fini, noi dovremmo giudicare in una certa maniera i suoi eventuali sostenitori, ma questa maniera deve e può cambiare completamente nel momento in cui dobbiamo giudicare qualcuno che, come Heidegger, avesse considerato un fatto nuovo e positivo un movimento di questo tipo a quei tempi, in quella situazione. In quel lungo dopoguerra in cui, per vari lustri, lo spirito militare aveva indebolito la sensibilità (se pure ve ne fosse mai stata!) per le libertà individuali borghesi e l'esercizio della violenza era rimasto un fatto diffuso; in una fase in cui l'antisemitismo non era più diffuso che nei decenni precedenti, ma le farneticazioni del *Mein Kampf* facevano solo ridere, e la parola *Arbeitslager* era simbolo di volontà costruttiva e di solidarietà sociale; in un tempo in cui non si poteva prevedere che Hitler, seguendo inconsciamente, quanto fatalmente il trend tipicamente tedesco del ritorno in interiore homine, avrebbe scatenato una guerra mondiale come pretesto per purificare (col gas!) l'anima tedesca dall'ebraismo; una sola era fuori dubbio: che la base di partenza per qualunque orientamento era una base di sfiducia nelle istituzioni democratiche.

Questo è uno degli aspetti ideologicamente ed emotivamente più difficili da chiarire, anche se forse non sembra, voglio dire: il punto di partenza ideologico e valutativo dell'uomo della strada tedesco negli anni '20/ '30. L'uomo della strada è un uomo che ha una percezione "media" della propria posizione nella società in cui vive. Ora io, a Heidegger, attribuisco la qualità di cittadino tedesco medio: non era infatti né un politico, né uno studioso di cose politiche, né un ideologo. Era quindi, come Husserl, un piccolo borghese tedesco, munito di una serie di valori standard, di tipo estetico (Goethe), di tipo etico (Lutero, Tommaso, o meglio: Platone, Aristotele, etc.). Voi capite: un filosofo... non è che per orientarsi moralmente debba leggere Tommaso solo perché è un filosofo cattolico. Vi sono norme correnti che si imparano da bambini e sono quelle che fanno tutti. In Germania la massime kantiane si imparavano al Ginnasio, ma le sapevano anche quelli che non andavano a scuola. Mi riferisco quindi a una personalità di base di tipo medio, che vive in una società dove vale tutta una serie di norme scritte o non scritte nelle quali ci si riconosce passivamente e automaticamente.



Come voi forse sapete, Heidegger si iscrisse al Partito Nazional Socialista, ma non un anno o una settimana *prima* di sapere che i suoi colleghi universitari avrebbero voluto che diventasse rettore: si iscrisse, invece, *dopo* essere diventato rettore perché la tessera era diventata uno strumento di lavoro. D'altra parte questa sua iscrizione non è stata puramente tecnica, si è iscritto perché apprezzava questo partito. Apprezzava il fatto che questo movimento portasse sulle proprie bandiere quei valori che il tedesco medio desiderava fossero incrementati e voleva realizzati: ordine, riscossa, benessere, autenticità nazionale. Questo, il tipo di retorica banale che i nazisti recitavano. Il nazismo si presentò proprio come un movimento di riscossa nazionale e tanti erano gli uomini che nel movimento nazista sentivano riecheggiare le trombe della riscossa, che erano state suonate nei primi anni dell'Ottocento da Fichte, padre della patria tedesca, contro Napoleone. Il senso, quindi, in cui il partito di Hitler riuscì a guidare un più vasto movimento nazionalista, e riuscì a far breccia nella patria tedesca, fu proprio quello di una speculazione sui buoni sentimenti dell'uomo medio, cui si fecero accettare anche certi aspetti di realismo politico, per così dire, "da Rinascimento italiano", che, a rigore, non avrebbero avuto buona stampa in circostanze più "normali". Il Rinascimento italiano fu un momento di grande creatività culturale, anche se le lotte di potere vi erano fortissime. Il mito del Rinascimento italiano (il cinismo di Machiavelli e dei gesuiti, il veleno e il pugnale delle corti, l'epica muscolare di Michelangelo) ha sempre affascinato la cultura tedesca nonostante il disgusto dovuto all'eredità di bigottismo luterano.

L'organizzazione dei valori ovvi ed elementari della convivenza civile fu però il capolavoro del movimento nazional-socialista, e quando apparivano gli aspetti feroci, assumevano nella propaganda una forma letteraria, estetizzante o rozzamente retorica che poteva avere l'aspetto di una citazione dotta. In realtà il movimento nazista fu ricco di momenti puramente criminali. Ma la cosa che ci interessa dal punto di vista storico è definire come mai questo movimento fu accompagnato da un enorme successo sociale che portò Hitler al successo politico, come mai ci volle il fallimento militare per "far schiudere" la bocca ai cervelli dei Tedeschi sulla realtà miseranda di questo movimento politico. Io non ho risposte su quale fosse "la causa" di ciò, prendo solo in conside-

razione alcuni caratteri di fondo per accompagnare la mia illustrazione della posizione di Heidegger. Heidegger in quel momento storico non era nient'altro che un piccolo borghese tedesco di origine contadina (come Husserl era di origine bottegaia), non del tutto a proprio agio nella società borghese e privo di strumenti critici sufficienti per poter leggere dietro il senso di questi movimenti politici, ma in questa posizione riproduceva una sensibilità che era quella prevalente anche tra i suoi colleghi filosofi imbevuti di problematiche scientifiche astratte, e diffidenti nei riguardi di una modernità che vedevano con l'occhio di Lutero piuttosto che con quello di Goethe.

Da parte delle classi più colte il movimento nazista fu considerato fin dall'inizio con ironia, proprio per la banalità e la rozzezza con cui esso cercava di gestire questi valori, ma questa banalità era in realtà la sua forza, quindi in quell'ironia non dobbiamo vedere chissà quale merito: possiamo vedervi più facilmente dei puri pregiudizi di classe, l'atteggiamento di distacco da parte di una élite raffinata, ma recente, totalmente priva di solidarietà sociale. Ed elitarie furono anche le critiche marxiste, perché il marxismo ha avuto sia aspetti d'élite che di tipo popolare; non è un caso che in diversi partiti che la sinistra ha espresso nei diversi paesi europei ci sia stato spesso addirittura un partito più popolare e un partito meno popolare, e di solito quello più popolare fu forse anche meno critico. I partiti leninisti seppero bene adattarsi ai tempi rovesciando la dialettica delle socialdemocrazie popolari, affiancate da movimenti minoritari di intellettuali critici ed estremisti: essi introdussero la banalità propagandistica nella cultura di massa e resero elitario e incontrollato l'esercizio del potere centrale. E così era anche nel movimento nazista: c'erano le correnti più radicali e quelle disposte ad allearsi con le forze politiche esistenti. Ad esempio, nell'università di Friburgo i docenti politicamente più influenti erano un prete cattolico (Sauer), un laico socialdemocratico (Möllendorf), un laico liberale (Lampe) e tra i non nazisti furono proprio loro a intendersi meglio con il nuovo potere nazista. I nazisti, d'altra parte, volevano avere in mano l'università, ma non gli interessava cosa in realtà i professori pensassero. Questo, invece, interessava molto a Heidegger. Il che dimostra che non era un politico ma un professore che doveva ancora scoprire cosa fosse il potere. Egli si trovò coinvolto in questo tipo di realtà, e qui cominciò a imparare.

Quando pronunciò questo discorso intitolato *L'autoaffermazione della Università tedesca*, aveva un uditorio che sarebbe interessante analizzare settore per settore, perché per l'appunto si trovava davanti funzionari di partito, colleghi che lo avevano votato all'unanimità (forse anche perché egli "non era ancora" nazista), membri delle corporazioni goliardiche studentesche che non sono mai state smantellate e che godevano la stima anche di Heidegger. Perché, fin dai banchi di scuola nella mente di un cittadino tedesco le associazioni goliardiche erano state associazioni patriottiche ai tempi di Napoleone, quindi legate per memoria storica alla conquista dell'indipendenza nazionale e ai miti patriottici. C'erano funzionari amministrativi, c'era tutto il corpo docente tra cui i rappresentanti delle diverse posizioni politiche, le stesse della società weimariana, i quali si comportavano in un modo che non corrispondeva alle rispettive posizioni ideologiche. La situazione che si era venuta a creare infatti, era tale che nessuno riusciva a far valere le proprie più profonde posizioni politiche, a differenziarsi politicamente. Nonostante avessero posizioni politiche diverse, lo scadimento del sistema politico faceva sì che finissero col fare tutti le stesse cose. Erano tutti in una situazione di passività rispetto all'iniziativa politica presa dal movimento nazista. Dal momento in cui Hitler era andato al governo c'era stata una capillare e sistematica azione di occupazione di ogni più piccola trincea sociale.

L'Università di Friburgo è quella che in Germania configura per prima il quadro voluto dalla nuova linea politica, cioè da una linea politica gestita dal partito nazista, che cerca di "risanare" l'istituzione sociale, abolire norme burocratiche del passato per sostituirvene altre più consone al nuovo potere. La promessa nazista di "cambiare le cose" ubbidiva a una parola d'ordine che si reggeva solo sulla più ampia collaborazione sociale nel seguire le direttive del nuovo governo: quella della simultaneità (la Gleichschaltung) dei provvedimenti in tutte le sedi sociali: paradigma della nuova solidarietà, del nuovo conformismo. Questa instaurazione di un'ottica di tipo dittatoriale e gerarchico pare che riuscisse all'Università di Friburgo prima che in altre università, e che non fosse estraneo a questa riuscita il fatto che ci fosse un filosofo del prestigio di Heidegger a far da rettore. Egli ha dunque una grossa responsabilità storica da questo punto di vista, quella di essersi lasciato

utilizzare dai nazisti per una operazione che non era affatto quella che aveva in mente lui. Heidegger pensava di essere un interprete delle forze profonde del corpo sociale, e si trovò ad essere un anello di una catena gerarchico-burocratica che attraverso numerosi funzionari faceva capo a Hitler.

Certamente anche Heidegger voleva liquidare le vecchie forme del potere accademico e creare una istituzione nuova che fosse, nel suo senso, progressiva, che andasse cioè all'essenza dei problemi reali (storici e teorici), che istituisse rapporti organici fra accademici (studenti e docenti), lavoratori e cittadini in arme (vigilanza, difesa). Vigilanza è un concetto presente anche nella prassi organizzativa marxista-leninista e significa stare attenti che le posizioni del movimento non vadano perdute nella dinamica sociale per mancanza di attenzione e direzione cosciente. Questo tipo di vigilanza e di rigore ideologico diventa, se esteso alla vita sociale, attenzione alle strutture sociali e, al limite, diventa potere militare e di polizia. La prospettiva implicita è quella di una società di milizia. Anche qui va notato che Heidegger, in quella circostanza, intendeva queste cose in termini che non erano affatto quelli in cui le intendeva il potere nazista.

Il partito nazista intendeva solo prendere il potere nei diversi luoghi sociali per controllare capillarmente la società civile (come già aveva fatto Mussolini con decine di istituzioni del regime: quelle educative copiate dallo scoutismo, l'ONMI, il Dopolavoro, la Befana fascista, etc.). Heidegger non intitola il suo discorso, per esempio, *Il Nazionalismo e l'Università tedesca*, non ha intenzione di attribuire all'università tedesca un dovere o una prospettiva che fossero quelli nazisti, ma le attribuisce invece il compito della *autoaffermazione*. Fin dalle prime righe, la sua impostazione è tale da non potersi accordare affatto con le tesi del partito nazista, anche se nei due anni successivi gruppi di studenti di varie università gli chiedono spiegazioni proprio su questo punto. Mentre per un altro lato, quello che riguarda la tradizione culturale tedesca, la *Rektorsrede* vi si accorda benissimo, anche se questi riferimenti sono molto impliciti e lo sono proprio perché, come abbiamo detto, Heidegger non sviluppò spontaneamente mai questo tema.

Di qui la difficoltà di leggere l'unico *testo* politico di Heidegger, perché noi dobbiamo sempre supplire alla mancanza di una posizione esplicita andando a pescare nelle sue premesse filosofiche. Se in queste è impossibile trovare il nazismo, ma anche soltanto discriminanti plateali del tipo "destra" o "sinistra", nella sostanza del pensiero "politico" esplicito di Heidegger, il rapporto col nazismo resta difficilissimo da individuare. Nel *fatto* storico del suo impegno come rettore dell'Università di Freiburg, invece, e nel tentativo di dare la propria interpretazione della "rottura" in atto, tale adesione è chiara ed evidente e noi dobbiamo metterci in grado di comprendere che importanza ha avuto e come si è concepita mentre si esercitava.

Il mio giudizio è che sotto la definizione di nazional-socialismo Heidegger intendeva qualcosa di molto diverso da ciò che intendeva Hitler. Qualcuno ha avvicinato la posizione di Heidegger a quella di una corrente guidata da un caporione nazista delle S.A. (Sturm Abteilungen) che si chiamava Roehm: le sue squadre d'assalto furono "liquidate" da Hitler, come avvenne anche nel partito fascista in cui le correnti più popolari e "rivoluzionarie" furono liquidate (eventi analoghi si ebbero in URSS con il movimento spontaneo dei soviet, con le "purghe" staliniane, ma anche durante la rivoluzione francese). Sia il nazismo che il fascismo erano sorti come movimenti "populisti", di attacco alle posizioni di privilegio. In realtà questi movimenti hanno ricevuto immediatamente un'altra anima, che è quella della presa del potere e dell'accordo tattico con le classi dominanti esistenti, con le situazioni storicamente date, insomma, con l'"esistente". Non so se questo sia uno degli aspetti più significativi della questione, ma certamente non può essere trascurato se si vuole una *spiegazione* degli esiti storici di queste esperienze politiche.

V<sup>a</sup> LEZIONE 02-12-1987

ANALISI DELLA REKTORATSREDE (p. 9).  
LA GEFOLGSCHAFT

Mi sembra di non avervi ancora illustrato il *Segnavia*. Il termine tedesco è “Wegmarken”, cioè “pietre miliari”, o “segni che segnano la via percorsa”, perciò “segnavia” mi sembra un titolo ben trovato, non magniloquente ma esatto. Prima che uscisse in edizione tedesca il volume con questo titolo, io stesso avevo proposto a La Nuova Italia una raccolta analoga (ma più ristretta) di testi heideggeriani. Le traduzioni italiane di alcuni di questi (ad opera di Carlini, Paci, Chiodi) risultavano particolarmente inadeguate. Ma, dato che esse erano nel catalogo della stessa casa editrice, la proposta non parve opportuna e non se ne fece nulla. Qui, invece, la raccolta completa ed esaustiva, volta a documentare un itinerario percorso, è stata fatta dai diretti curatori dell’opera heideggeriana. Il *Segnavia* contiene una serie di piccoli testi heideggeriani importanti, perché indicano certi passaggi significativi di una lunghissima carriera: dalla recensione al libro di Jaspers *Psicologia delle Weltanschauungen* (1919) fino alla *Tesi di Kant sull’essere* (1962): sono quarant’anni di interventi che segnano momenti-chiave del pensiero di Heidegger. Soprattutto, per la prima volta, anche le traduzioni curate da uno stesso traduttore (Franco Volpi), sono più soddisfacenti: se questo non ve l’ha detto nessuno, ve lo dico io. Ho visto qualche recensione di questo libro e non mi risulta che qualcuno abbia dato il giusto rilievo alla cosa. E invece è importante, anzi è il punto essenziale da discutere, perché la lettura che è stata fatta di *Essere tempo*, e di altri testi coevi, negli anni ’30 e ’40 e seguenti è stata una lettura filosofica fortemente pregiudicata da un accostamento di Heidegger all’esistenzialismo: la sola contiguità e successione, anche terminologica, dei diversi saggi mette in evidenza che tutta una serie di termini – sia pure sospendendo il giudizio sulla scelta più o meno felice di essi – non erano mai stati letti nel senso che volevano avere, ma in un altro, suggerito da suggestioni esterne al pensiero di Heidegger (che restava per tutti misterioso in quanto non classificabile: fenomenologico?, esistenzialistico?, ontologico?, neoscolastico?). Determinate parti “descrittive” (fenomenologiche) di *Essere e tempo* sono state intese in sen-

so ontologico, mentre altre parti ontologiche sono state intese in senso metodologico, o addirittura ideologico, con sottili, ma decisivi spostamenti di senso e di peso per intiere linee di pensiero e di riflessione.

Esiste, insomma, il problema di una lettura storica, differenziale di Heidegger, cioè il problema di capire come è stato letto fino a oggi e come può, e forse deve, essere letto oggi Heidegger. Ciò è reso più facile dalla pubblicazione di molti testi prima inediti. Disponiamo infatti di dati e di conoscenze molto, molto più ampie che in passato. Oggi si può leggere Heidegger in maniera diversa da come fu letto negli anni '30 e '40, quando lo lessero Paci e Abbagnano (per dire dei nostri "esistenzialisti positivi"). Ne parla il dott. Vigorelli nel suo seminario: se allora Heidegger fu letto in un certo modo e adesso può essere letto in un altro, non è solo perché sono usciti molti inediti di Heidegger, ma perché, negli anni '50, è sorta una tendenza che fu chiamata, del cosiddetto "ritorno a Husserl", sostenuta da una grande edizione degli inediti di Husserl e una ripresa vastissima di studi husserliani (con centro all'Università fiamminga di Lovanio). Sono ormai trent'anni che gli studi husserliani si muovono su basi assolutamente diverse da quelle degli anni '20 e '30, e anche del successivo ventennio. L'immagine che si aveva allora di Husserl (il più importante maestro di Heidegger) è cambiata radicalmente; e a questo ha contribuito moltissimo, in Italia, proprio Paci.

Enzo Paci, che anche in base alla traduzione di *Essere e tempo* di Pietro Chiodi, aveva interpretato Heidegger come una sorta di esistenzialismo negativo, si accorge però molto bene che lo Heidegger che era disponibile e visibile comunemente all'occhio di una persona colta e informata di quegli anni (così come anche lo Husserl che era visibile e leggibile allora) erano soltanto la punta di un iceberg. Infatti, questi professori, che erano appunto e sostanzialmente soltanto dei professori e dei ricercatori accaniti (in un'epoca di catastrofi culturali mai viste prima), avevano avuto entrambi questa caratteristica: di lavorare e scrivere molto ma molto di più di quanto non pubblicassero. Husserl ha pubblicato un libro ogni dieci anni, e ha pubblicato in tutto cinque o sei libri in cinquant'anni di lavoro, però ha scritto molte decine di migliaia di pagine, che sono restate nei suoi cassetti e armadi. E non vi stavano alla rinfusa: erano accuratamente raccolte secondo rubriche e

tematiche molto significative, corrispondenti a un piano di ricerca (“enciclopedico”) abbastanza preciso, anche se spesso riformulato e riorientato. Queste ricerche erano state comunicate soltanto agli studenti: che poi erano pochissime persone. Nel giro di cinquant’anni – a parte le lezioni ufficiali – Husserl avrà parlato personalmente, ogni anno, sì e no a una cinquantina di studenti; ma quelli che erano veramente interessati a questi studi e analisi saranno stati ogni volta due o tre. Comunque, un numero minimo di persone estremamente selezionate che però, alla fine, erano in grado di ricominciare il discorso e la ricerca anche in altri termini, più personali. Ciò accadeva però, come è ovvio, in periodi di tempo che sono quelli della formazione di uno studioso di filosofia: periodi di tempo che vanno da una incubazione di dieci o quindici anni, o anche venti, a un periodo di produzione analogo, ma spesso anche più limitato. E quindi con ritardi e sfasature cronologiche che, sommate alle differenti sensibilità, e alle differenti strade imboccate portano a una grande fioritura intellettuale, ma non al facile riconoscimento pubblico di una influenza, di una scuola o di una linea coerente di approfondimento teorico. Eppoi, in sostanza, bisogna dire che la linea di ricerca di Husserl, segnata dall’*epochē* fenomenologica, non fu veramente seguita da nessuno dei suoi allievi (salvo forse l’ultimo di essi: Eugen Fink). E rimase una impresa di Husserl: un fatto privato che restò consegnato nei suoi scartafacci. Nonostante che Husserl si illudesse continuamente di affidare interi gruppi di manoscritti ai suoi allievi (a quelli più bravi o a quelli più interessati, come Ludwig Landgrebe, Edith Stein e altri) sperando che questi facessero poi le stesse cose, accadeva che questi, come è naturale, ne facessero delle altre.

Quando, negli anni ’50, si comincia a pubblicare tutto, si scopre uno Husserl che nessuno conosceva. E la stessa cosa, o una cosa molto simile, accade anche per Heidegger. Si è favoleggiato per decenni del “primo Heidegger” fino a *Essere e tempo*. Ma quando comparvero tutti i testi che collegano il primo e il secondo Husserl, non si capì più dove propriamente finisse il primo e dove cominciasse il secondo. E allora tante valutazioni affrettate, fatte allora con un po’ di fantasia su certe differenze viste un po’ da lontano, rischiano di essere ancora oggi sostenute soltanto per mancanza di fantasia, oppure perché qualcuno deve difendere la propria credibilità di studioso, o per altre ragioni meno nobili ancora. In sostanza, la scoperta di uno Husserl diverso è anche uno



dei tanti contributi a una lettura diversa di Heidegger. Sono cose che a rigore non avrebbero bisogno di essere trattate esplicitamente perché fanno parte della struttura stessa del materiale che noi dovremmo trattare quest'anno.

Intanto, vi avevo promesso che avremmo cominciato a *leggere* il *Discorso di Rettorato*...

Domanda: – Lei distingue sempre tra filosofo e professore. Ma come distinguerli? Che altra figura di filosofo si può contrapporre al professore di filosofia? C'è la figura del filosofo che non sia professore?

Risposta: – Pensi a Socrate: non era certo un professore, era un polano. Eppure era proprio un filosofo e, nonostante le sue critiche ai sofisti che aveva conosciuto, anche i sofisti erano un tipo assai importante di filosofi, dediti alla politica e all'insegnamento "professionale": essi insegnavano l'uso delle istituzioni democratiche e sviluppavano altresì una visione generale del modo e della vita. I professori di filosofia in senso stretto sono quelli che cominciano dopo che è arrivata la filosofia in senso stretto (intesa in un senso assai eminente del termine). Lei pensi un po' a Platone, a i suoi colleghi e ai suoi allievi. Platone era notoriamente un critico della democrazia e coltivava l'idea di un colpo di testa politico; pensi ai suoi viaggi in Sicilia, etc., alle sue "malsane simpatie" per i tiranni e per altri personaggi politici. Però Platone era un nobile, un personaggio importante di una famiglia importante della sua città (come Parmenide o Eraclito). È solo *dopo* Platone che compaiono i veri professori. Aristotele di Abdera, il precettore di Alessandro Magno, ne è forse il prototipo; figlio di un medico, è forse anche il prototipo dello scienziato "positivo". Aristotele è un allievo strettissimo di Platone, che comincia a lavorare in termini ben diversi da quelli platonici. Platone è anche uno scrittore, ha una forte libertà personale; Aristotele, invece è un raccoglitore di dati e documenti (i "fenomeni"), che cataloga secondo rubriche, divide in settori specifici, *come se* avesse in mente (diremmo oggi) di immettere delle schede in un grande calcolatore. Con lui comincia un certo modo di concepire il sapere, come sapere positivo. La dottrina non è più la dottrina esoterica, per pochi ristretti cultori, etc., società segrete o massonerie. E non è più neppure un discorso divulgativo, per il popolo di una democrazia,

né aveva prospettive di “ricerca in comune”, come quelle del programma di lavoro che la personalità stessa di Socrate poteva suggerire. No, con Aristotele abbiamo un tipo di scienziato completamente diverso, più vicino al re che al popolo, ricercatore erudito, filosofo e collezionista, che fa proprio il professore, e insegna in una scuola, ha dei veri e propri allievi. La *Metafisica* di Aristotele comincia con un capitolo, che è una storia e una ricapitolazione sistematica di ciò che hanno detto i precedenti filosofi. E questa è una maniera, schematica o organica che sia, comunque proprio “dottrinaria”, di presentare il sapere filosofico e i problemi della ricerca filosofica. È una ricerca metodica. Aristotele procede secondo un metodo. Non favoleggia dei metodi, non inventa dei metodi, ma procede davvero secondo un metodo preciso, chiaro, scientifico, onesto etc. Le buone qualità del ricercatore e dello scienziato di oggi ci sono già tutte.

Però è anche una forma, un modo specifico di vivere la filosofia: non è l’unico possibile. E così, se Lei preferisce un esempio dell’Ottocento, per restare nel nostro ambito, prenda un filosofo come Kierkegaard: si vede subito che non è un professore. Neppure Marx è un professore...

Domanda: – E Hegel?

Risposta: – Hegel è il non plus ultra dei professori, è l’Aristotele di oggi (anche se i suoi “fenomeni” non sono propriamente “positivi” – al punto che Schopenhauer li definì cervellotici, e chiamò lui un “ciarlatano”!). E anche Kant lo era stato. Ma Spinoza no. E neppure Cartesio o Bruno. E neppure Jacobi. Jacobi, poi, era un bello spirito. Eppure era un personaggio acutissimo, uno che aveva capito, della sua epoca e della filosofia contemporanea tedesca certamente più dei protagonisti stessi. Certo anche più di Hegel, almeno quanto alla sua capacità di intuire (addirittura di prevedere) l’essenziale. Insomma, i filosofi non sono tutti professori. E io ho insistito su questo aspetto di Heidegger come professore, come filosofo e professore, perché la figura del professore è la figura di mediazione tra lo Heidegger filosofo, con i suoi teoremi e i suoi filosofemi, e la posizione politica che Heidegger prende rispetto ai fatti politici. Infatti, dicendo che è un professore, intendo parlare della università. E ho insistito, e insisterò (vedrete che questo è un argomento che non potremo eludere) sull’Università, perché è pro-

prio l'università il settore, la porzione di società in cui Heidegger vuol fare politica, l'unico nella cui forma egli riesce a percepire determinati problemi come problemi politici. Mentre la sua percezione dei fatti politici generali, epocali (per esempio, l'esplosione di movimenti e rivoluzioni politiche di tipo dittatoriale in Europa) è molto più generica, vaga, imprecisa. Ha la generica sensazione che tanti equivoci, privilegi, calcificazioni del passato, tante ipocrisie stiano per essere spazzate via. Ma ne ha una coscienza assai vaga, come se i suoi strumenti fossero spuntati e la sua capacità di accomodamento fosse carente: è insieme presbite e miope. Del resto, qui sono io che interpreto: non ci sono, infatti, formulazioni di questo genere nei testi di Heidegger. Diciamo che c'è un senso di insofferenza per una tradizione sociale e culturale sentita come esteriore, sentita come impropria o addirittura come ipocrita. C'è una ambizione di radicalismo, c'è un bisogno di verità, un bisogno di rivoluzione.

Ma che si sappia cosa significa per es. "rivoluzione", questo proprio non so dire. Noi, per es., distinguiamo "rivoluzione" da "eversione". Cosa è rivoluzione? È in nome di grandi ideali che si fanno le rivoluzioni. Ma quali sono le rivoluzioni? La Rivoluzione francese, la Rivoluzione d'ottobre (posto che non si sia trattato di una "controrivoluzione")? Sì. Ma la Comune? Non so. E le Rivoluzioni inglesi? Tutte rivoluzioni fatte in nome di idealità (maggior democrazia, ascesa di nuove classi sociali, distruzione di privilegi) e sempre in una prospettiva di chi sta "uscendo dal Medioevo", inteso come l'epoca dei privilegi e del particolarismo, per affermare invece diritti universali, etc. Queste sono connotazioni di senso che stanno nella parola "rivoluzione".

Ma se diciamo "eversione"? Eversione, nell'uso corrente, è "eversione di destra". Non indica qualcosa che si persegue in nome di una ricerca ideale, di una maggiore partecipazione, di un allargamento di diritti (maggiore eguaglianza, giustizia sociale, etc.); eversione vuol dire una cosa "di destra". E "di destra" vuol dire "reazionaria", cioè che vuole tornare indietro. "Reazionario" vuol dire che "reagisce contro": c'è qualcosa che agisce e si sviluppa, e il reazionario reagisce contro questo sviluppo. È quindi per la "involuzione" e non per la rivoluzione. Altrettanto difficile sentir parlare di "involuzione di sinistra" o di "reazione di sinistra". Eppure ci sono, e tante, involuzioni di sini-

stra, e reazionari di sinistra si può ben essere. In fondo come “ribellione” anche “eversione” vuol dire “rivoluzione”, ma si tratta di una rivoluzione che non è animata dalla fede nelle “magnifiche sorti e progressive”. Una rivoluzione, piuttosto, meschina, negativa, fatta per difendere dei privilegi (sia pure di sinistra): ecco cosa vuol dire, insomma, “di destra”.

Questo è il senso corrente di questi termini. Ma dobbiamo tenere presente che stiamo lavorando con parole difficili da usare, perché hanno una storia e hanno delle connotazioni complesse. Quindi vi prego anche di stare attenti a come parlo io, perché io parlo con la consapevolezza di queste difficoltà di esprimersi. Quando uso il termine “rivoluzione”, dovrei fermarmi mezz’ora a specificare che per “rivoluzione” io, però, non vorrei intendere, etc. etc., e che in questo caso, etc. etc. Ma forse allora dovrei usare un’altra parola: “eversione”. Ma allora dovrei fermarmi specificare che, con “eversione”, io, vorrei dire una cosa diversa: vorrei dire una cosa che non decidesse su questi due diversi e opposti sensi. Ma allora, e per ora, non trovo la parola. E non è facile trovarla.

Quindi, bisogna andare cauti e rassegnarsi appunto all’ironia del linguaggio e della terminologia corrente. Senza farla troppo difficile, potremmo benissimo cercare di intenderci, per dire le cose essenziali. E alla fine della ricerca le cose dovrebbero essere relativamente chiare.

Perché l’Università? Per la ragione già detta: professore-filosofo, professore-rettore. Filosofo: perché si occupa di filosofia; e siamo nella storia della filosofia. Professore: perché si occupa dell’università; e siamo nella sociologia e nella politica. Rettore: perché è un uomo politico, è uno che ha scelto una carica di tipo amministrativo; ma con evidente impegno politico. Con la carica di rettore Heidegger entra in un tipo di attività che è politica a tutti gli effetti. La mediazione fra questi due aspetti, “rettore” e “filosofo”, è proprio “professore”. Se noi vogliamo considerare il rapporto tra politica e filosofia in Heidegger, il lato mediano di questo rapporto è il problema dell’Università. E per quanto riguarda la persona di Heidegger è la sua formazione e la sua forma mentis di professore.

Ecco dunque perché il testo fondamentale di questo rapporto che Heidegger ebbe con la vita politica si chiama *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, che è il suo discorso di Rettorato. In questo *Discorso* sono raggruppati questi tre aspetti. 1) L'occasione è l'assunzione del rettorato; cioè di una carica che in quel momento aveva un significato essenzialmente politico. L'interesse permanente, di tipo sociale, che metteva Heidegger in rapporto con la società in senso lato, o meglio: il problema sociale di cui Heidegger si era sempre occupato era 2) il problema di quella porzione di società che è l'Università: un problema di concreta sociologia della scienza, di sociologia del sapere. Che configurazione ha il sapere nella sua istituzione principale, in quella fucina, in quel luogo fondamentale di amministrazione del sapere che è la Università? 3) E il terzo dato è la sua "filosofia". Heidegger pensa che sia possibile in questa occasione politica immettere un messaggio nuovo nella istituzione sociale "Università", in questa porzione di società (e si parla dell'università tedesca in generale e non soltanto di quella di Friburgo) che per Heidegger è una porzione centrale ed essenziale della società; se non addirittura il centro della società stessa. Iniettare, immettere in questo centro un senso, un messaggio, un'idea, che lui ricava dalla sua filosofia, o meglio, dalla sua concezione di ciò che è stato e deve essere filosofia. Heidegger pensa di avere capito qualcosa che, immesso o evocato in questa precisa occasione politica, dentro questa struttura sociale, possa modificarla; possa, cioè, avviare o incrementare un programma di sviluppo nuovo e completamente diverso, possa essere rinnovatrice.

Heidegger parla (come in quegli anni si parlava dappertutto) di "Erneuerung", cioè di "rinnovamento" dell'università. Ma "Erneuerung" vuol dire anche "rivoluzione"; e Heidegger la chiama anche "Umwälzung", che vuol dire "eversione", cioè scaravoltare, mettere a gambe all'aria, cambiare completamente, etc. Heidegger pensa proprio che in queste circostanze bisogna cambiare completamente la struttura dell'università, e che questo, in prospettiva, debba significare un cambiamento radicale della *esistenza tedesca*. Questa è la terminologia ("deutsches Dasein"): 1 "esistenza tedesca" deve cambiare completamente, di sana pianta. E l'occasione, secondo lui, è quella di questa rivoluzione (Heidegger usa anche il termine "Revolution", ma non in questo testo). Dunque: "Umwälzung", cioè "eversione", "capovolgi-

mento”, etc.; “Revolution”, che vuol dire “rivoluzione”, perché è un termine latino; “Erneuerung”, cioè “rinnovamento”.

Dovete pensare che questi tre termini non sono “heideggeriani”. Non sono termini scelti da Heidegger, basta guardare lo sforzo, perfino capzioso, con cui Heidegger cerca di dar loro un minimo di senso a partire dalla filosofia! Erano termini della pubblicistica corrente. Quei discorsi che voi trovate su tutti i giornali e le riviste; erano argomenti di quotidiana conversazione e di dibattito pubblico, e *non necessariamente* su riviste o giornali nazisti. Naturalmente, le riviste e i giornali nazisti usavano questi termini in maniera più energica e dogmatica, perché erano giornali di prassi politica, di propaganda politica: cioè giornali che recavano parole d’ordine per gli affiliati, per gli iscritti, per gli aderenti e simpatizzanti. I giornali di iniziativa politica non sono giornali che discutono o approfondiscono; sono, piuttosto, giornali che portano parole d’ordine, perché devono essenzialmente orientare nel breve periodo i propri lettori, che sono concepiti come dei militanti. Solo più tardi nascono i giornali nazisti “per la gente”, che raccontano belle storie, belle cose che tutti possono capire; con dentro la linea politica, ma confusa e sommersa da ogni sorta di banalità, anche di buona qualità tecnica, bene accette a un pubblico indiscriminato e convenzionale, al lettore più ingenuo e meno qualificato. Ma i giornali di battaglia sono dei bollettini di guerra, sono proprio dei bollettini che portano parole d’ordine.

Orbene, io dico invece che proprio questa terminologia, questo stile e questo tipo di problemi, stavano diventando qualcosa di generale, che si poteva trovare perfino nelle riviste di educazione più classiche: lontane mille miglia dai balbettamenti del piccolo partito che faceva capo all’ex imbianchino austriaco (Hitler ottenne la cittadinanza tedesca il 26 febbraio del 1932!). Erano ormai discorsi di tutti i giorni; questo è molto importante da capire.

Vediamo intanto come comincia questo *Discorso*; poi avremo molte occasioni per discuterne la rilevanza.

Il *Discorso* comincia così, parlando di sé e della circostanza:

“L’assunzione del rettorato consiste nell’obbligarsi alla guida spirituale di questa alta scuola” (*Rede*, p. 9<sup>2</sup>).

Qui c’è subito una parola-chiave che ci vorrà un po’ di tempo per riuscire a spiegare. E anche questa è una parola di uso abbastanza corrente. Una parola che allude a una struttura socio-psicologica che veniva attribuita alla tradizione tedesca “originaria”, la quale significa qualcosa che risale a prima che le terre germaniche e le popolazioni tedesche venissero colonizzate dai Romani. “Originario”, perciò, significa che è così come appariva quando (momento esemplare!) Tacito compose quel suo libretto sulla Germania in cui descrive i costumi della popolazione, probabilmente un po’ mitizzata, e lo fa con grande simpatia. Tacito scriveva in un secolo in cui l’autocoscienza dei Romani era dedicata all’autofustigazione. Era allora una forma di autocritica corrente: noi Romani siamo corrotti; la civiltà, la ricchezza, l’essere “caput mundi”, etc., ci ha portato alla decadenza morale. Ecco qua, invece, una popolazione pura, sana, naturale, vicina alla natura, come eravamo noi in origine (prima che i graeculi, come li aveva chiamati Catone, e poi i Libici e così via, venissero a inquinare i nostri costumi).

E così, se volete divertirvi, leggetevi o rileggetevi la *Germania* di Tacito, che è un bel libretto, costa pochissimo, e si può leggere sul tram. È uno dei testi classici che determinano l’autocoscienza delle popolazioni tedesche, da secoli. Contiene una delle leggende e note tutti in Germania: a scuola quando si fa menzione della principale verità luterana, e cioè che da Roma viene il peccato (lo sfruttamento, le tasse, il mercato delle indulgenze, e magari il tentativo, mai esistito, della distruzione etnica) c’è sempre di mezzo anche Tacito. Anche lui l’ha detto. Tacito era entusiasta dei costumi germanici, al punto che forse descrive in essi soltanto la nostalgia della Roma pura e frugale di Cincinnato. Ma la retorica non distingue tra mito e storia cosicché, in Germania, i discorsi di carattere patriottico, o l’autocoscienza patriotti-

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i.Br. am 27.5.1933* (pp. 5-19, citiamo: *Rede*). – *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 1983 (pp. 21-43, citiamo: *Tatsachen und Gedanken*).

ca (più o meno spinta secondo le circostanze, secondo i tempi storici) ha sempre questo punto di riferimento della *Germania* di Tacito.

Ma cosa significa questa parola? La parola che segue e che spiega che cos'è la *geistige Führung*, cioè la "guida spirituale", è "*Gefolgschaft*", che letteralmente significa "il séguito", oppure, negativamente, "la massa gregaria" (ma non è questo il senso voluto, anzi è proprio il contrario). "*Gefolgschaft*" significa il seguito di un capo: è l'appartenere a un gruppo che si costruisce un capo e, seguendolo, segue se stesso. Ma questa è una struttura mitica. Presso gli antichi Germani, i giovani guerrieri cosa facevano? Se erano liberi, erano tutti guerrieri. Tra i giovani si formavano gruppi baldi giovanotti (guerrieri, bulli, ribaldi) che compivano delle imprese per rendersi noti nell'ambito del villaggio, o nel piccolo gruppo di villaggi che costituiva il popolo o la patria (il *Volk*, la *Heimat*).

Le etnie tedesche erano gruppi di famiglie: a volte alcune decine, altre volte alcune centinaia. Le etnie erano dunque legate geneticamente, per parentela vera o presunta, perché in una famiglia, come in tutte le società antiche (fenicie, greche o romane) potevano aggregarsi in realtà persone di ogni sorta e provenienza. In sostanza, però, la struttura era quella del clan. Questo possiamo proiettarlo in un passato che può risalire duecento o trecento anni prima di Cristo e oltre: eppoi, via via che queste popolazioni, la cui cultura era quella dell'età del bronzo, e che fra l'altro non erano tutte e del tutto stanziali ma spesso semi-nomadi, si aggiravano intorno all'Impero, dentro e fuori dai suoi confini. Proprio questa struttura articolata e decentrata, priva di un potere politico unitario, priva di uno stato territoriale, senza confini, in condizioni di seminomadismo, era fatta apposta per poter entrare, in qualsiasi occasione e nelle maniere più diverse, dentro i confini dell'Impero, per acquisire la cultura latina e perderla di nuovo, per agganciarsi, federarsi, sganciarsi, riagganciarsi a questa realtà-politica, giuridica, militare, fiscale, a questa realtà di strade, trasporti, flussi commerciali relativamente costanti che era l'Impero romano. Ai confini si percepiva questa natura completamente diversa, questo carattere sovrano dell'Impero. I rapporti con l'Impero romano erano rapporti tenuti da popolazioni che avevano questo tipo di organizzazione.

Ebbene, in una certa letteratura nazionalistica del tempo (sebbene con una lunga tradizione letteraria dietro le spalle), uno degli argomenti



ricorrenti circa la natura essenziale dello “spirito” tedesco, che veniva ricercato nei costumi più antichi (ma che poi sarebbe ritornato nel medioevo cortese e cavalleresco: si pensi al ciclo di Re Artù e, magari, a Robin Hood) era questo: dei gruppi di giovani guerrieri compivano imprese che portassero loro fama e gloria. Questi esprimevano un capo: e il rapporto era quello di un *legame intrinseco* col capo. Il capo veniva riconosciuto non in maniera formale, ma *per compiere un’impresa*, non *in occasione di* qualche ricorrenza: questo rapporto tra il capo e il suo gruppo era vissuto, potremmo dire, in un senso mistico (uso questa parola per esprimere all’ingrosso il senso di questo rapporto), di coincidenza, di identificazione totale. Il capo decide; le sue parole non si discutono. Ma non per una ragione di regolamento, o per burocrazia, bensì per una ragione di convenzione-base, “costituzionale”, liberamente scelta: quella *dell’identificazione essenziale* con il capo. Il migliore del gruppo esprime il gruppo e il gruppo si esprime nel migliore. E questo viene inteso in un senso tale che, se in un’occasione un membro del gruppo non concorda: o il capo scompare, oppure scompare la persona che non è d’accordo. Non è ammissibile la discussione, la articolazione, la discrepanza, il dissidio, se non in veste ufficiosa, non formale e nel presupposto della lealtà e della fedeltà. Il senso della “Gefolgschaft” è questo.

E noi potremmo chiamarlo, con un’espressione presa da un certo tipo di terminologia cattolico-ecclesiastica, “lo spirito di servizio”, anche se qui il rapporto non è immediatamente con un’entità astratta come una congregazione, o col suo capo. Facciamo l’esempio dei preti cattolici non “secolari” ma regolari, che appartengano a un ordine. C’è tra loro un determinato rapporto, una disciplina, vengono fatti dei “voti”, viene assunto un obbligo, c’è una rinuncia a una parte della propria libertà, e c’è una coincidenza totale con gli interessi, con l’orientamento, con la linea, con le prospettive del gruppo (della congregazione, del monastero, dell’ordine). Lo “spirito di servizio” agisce soggettivamente in chi è esterno all’ordine “come se” un tale obbligo fosse stato statuito anche se non lo è stato. In entrambi i casi mi pare che il riferimento sia sempre alla maggiore gloria di Dio; cioè, il riferimento è sempre teologico. L’identificazione con i fini dell’ordine da parte del singolo, che vi appartenga o no, è una identificazione di tipo convenzionale (statuti, regole, etc.) che viene compiuta in nome di una fede in una entità superiore che è Dio stesso. Il massimo di dogmatismo, che

può consistere nell'anmettere l'esistenza di Dio, diventa un elemento critico nei riguardi dell'adesione all'ordine: cioè diventa un modo di aderire e di identificarsi in senso relativamente critico con l'ordine stesso e con i suoi fini. Intatti l'istanza è superiore alle ragioni interne, organizzative e fondative dell'ordine. E, per quanto grande sia lo spirito di solidarietà, qui sta il distacco, anche di ogni singolo aderente da ogni altro.

Ma nel nostro caso si tratta di qualcosa di diverso. Quello che veniva teorizzato in alcuni testi del tempo circa questo presunto spirito, tipicamente tedesco, della "Gefolgschaft" nel Medioevo, nell'Antichità, etc., non aveva una fondazione teologica: si trattava di uno speciale tipo di relazione di gruppo. Una relazione i cui scopi peraltro non erano tecnico-pratici: erano scopi di gloria. Erano gruppi giovanili e perseguivano scopi di gloria: pura e semplice gloria, un livello ancora metaforico dei rapporti di potere. Nelle leggende della cavalleria sono presenti atteggiamenti di questo genere. I cavalieri erranti compiono imprese per ragioni puramente simboliche. Non si propongono di cambiare praticamente il mondo, o di organizzare non si sa quale società migliore; essi sono guidati da una relazione assolutamente verticale: una relazione verticale col valore. E si tratta di valori verticali: valori che non hanno una continuità storica, che non sono riducibili a una razionalità sociale, che non hanno insomma scopi pratici veri e propri. Sono valori nobilmente arbitrari, nobilmente in-utigli. Valori che riguardano la pura e semplice gloria. La ridicolizzazione dello spirito cavalleresco la si trova nel *Don Chisciotte* di Cervantes; ma è anche una ridicolizzazione nostalgica. Il libro di Cervantes è la fine della cavalleria. Dopo la *Chanson de Roland* e *I cavalieri della tavola rotonda*, e dopo l'Ariosto bisognerà dunque scegliere se leggersi il Tasso o passare direttamente al Cervantes.

Nel periodo che ci interessa, in Germania, torna di moda il termine "Gefolgschaft". Esso si sovrappone in parte ai termini "comunità", "comunanza", "partito", "gruppo", "ubbidienza", "solidarietà" e ad altri ancora. Non so in che misura questo aspetto un po' mistico del termine "Gefolgschaft" fosse sempre consapevole, però è una parola tedesca che letteralmente significa "séguito", "essere al seguito" di qualcuno. Una traduzione anglosassone potrebbe essere i "fans" (la mia "Gefolgschaft", i miei "fans"). Gli uomini di spettacolo parlano spesso di

“fans. ” (credo che sia una abbreviazione di “fanatici”!). I fans si identificano con i loro “idoli”. Negli anni ’50 del secolo scorso Elvis Presley ebbe molti “fans”, solo che non erano gruppi di giovani maschi guerrieri in cerca di glorie militari, bensì la “Gefolgschaft” in quel caso (e fu un fenomeno di massa) era costituita da giovani donne. Mentre oggi i “fans” di questi personaggi maschili o femminili sono sempre misti: ci sono sia uomini che donne, sia ragazzi che ragazze, e i loro comportamenti sono gli stessi; e anche i gesti, l’espressività è la stessa, si è diffuso una specie di costume unisex. Ai tempi di Elvis Presley non era così: erano tutte ragazze le sue “fans”. Ed erano masse femminili, i cui comportamenti, assai aggressivi, erano sì di identificazione, ma di una identificazione che se volessimo definirla con un paragone, ci porterebbe in una direzione molto diversa dalla “Gefolgschaft” degli antichi Germani. Il paragone ci porterebbe piuttosto alle manifestazioni sacre e rituali delle menadi baccanti; ci porterebbe, cioè, a un tipo di sacralità che è quello degli antichi misteri, dove l’identificazione col dio equivaleva allo smembramento del dio. Infatti queste avrebbero fatto a pezzettini anche Elvis Presley se glielo avessero lasciato fra le mani, perché cominciavano con lo strappargli via un pezzo di vestito, un pezzo di chitarra, etc. Tutto ciò poteva ricordare lo smembramento rituale di Dioniso; l’immagine era quella e il meccanismo probabilmente lo stesso. Insomma, un’identificazione che non era quella del perfetto equilibrio tra sacrificio di sé per il capo e sacrificio del capo per il gruppo, tipica del gruppo maschile, ma piuttosto una cosa completamente diversa, più vicina al cannibalismo rituale.

Ma non possiamo fermarci così a lungo su ogni parola. Vediamo la seconda frase:

“Questo seguito dei docenti e degli studenti si risveglia e si rafforza soltanto in base al verace e comune radicamento nell’essenza dell’Università tedesca”.

Quindi, la “Gefolgschaft” non dei discenti che ovviamente seguono le lezioni dei docenti, ma la “Gefolgschaft” come seguito, come “consenso” dell’intera Università alla sua guida spirituale di rettore. Ma “consenso” è un termine, potremmo dire, democratico ed empirista, che non dà il senso della “Gefolgschaft”. Questa è qualcosa di molto più forte,

forte, come lo spirito con cui sia i docenti che i discenti dovrebbero aderire a questa “guida spirituale”. Dunque, fare il rettore non è un compito burocratico-rappresentativo ma è *obbligarsi* a una guida spirituale. Il consenso, l’adesione, la “Gefolgschaft” (si può tradurre, come vedete, in mille modi diversi: noi ne scegliamo uno, tanto per intenderci) si risveglia e si rafforza solo attraverso il vero e comune *radicamento nell’essenza* dell’Università tedesca.

E prosegue:

“Questa essenza, però, viene in chiaro, acquista valore e potenza se innanzitutto e in ogni tempo le guide stesse sono a loro volta guidate....”.

Qui, in un certo senso, si sta analizzando il senso della “Gefolgschaft”. In che cosa consiste la “Gefolgschaft”? Consiste nel fatto che la guida si fa guidare:

“... sono guidate dalla inesorabilità di quel compito spirituale che spinge il destino del popolo tedesco nella configurazione (das Gepräge) della sua storia”.

Ecco dunque comparire la storia del popolo tedesco. Dentro la storia del popolo tedesco c’è l’Università tedesca e la sua essenza. Dentro questa Università tedesca ci sono docenti e discenti, e tra questi si deve esprimere una guida spirituale. Tutto questo sistema funziona soltanto se sia gli uni che gli altri, guidanti e guidati, sono radicati e accomunati nell’essenza dell’Università tedesca. Ma cos’è questa essenza? Questa essenza è qualcosa che emerge soltanto in rapporto alla necessità storica.

Esiste dunque una necessità storica: il destino del popolo tedesco. Il popolo tedesco si trova in *una determinata situazione storica*: questo si direbbe con una terminologia laica. Ma una terminologia di tipo tedesco, non laica, bensì teologica, preferisce dire: il “destino” del popolo tedesco. Dove la parola “destino” non significa il destino che ti predicano le zingare, perché in tal caso usiamo la parola destino nella connotazione popolare che, peraltro, è abituale anche ai Tedeschi. Nella letteratura filosofica tedesca la parola destino significa semplicemente

“quello che le circostanze mi danno”, ovvero “quello che mi è stato mandato”: “Schicksal”. “Schicksal” significa proprio “spedito”, “mandato”, qualcosa che ti è capitato, quello che ti tocca, quello che ti tocca in sorte, etc. Qualcosa che ci tocca in sorte è appunto ciò che accade. La sorte, l’occasione storica induce il popolo tedesco in una determinata situazione di necessità. È in questa necessità storica, e solo in essa, che si struttura la storia del popolo tedesco e di lì viene fuori l’essenza dell’Università tedesca. Ma perché venga fuori, bisogna che, in questo rapporto tra guidati e guidanti, i guidanti siano a loro volta *guidati* (wenn die Führer selbst Geführte sind). È una chiarissima chiamata di corresponsabilità. Sì, io assumo il compito di guida spirituale, però questa guida spirituale non può essere l’arbitrio, o la pensata che può venire in mente a me. In realtà questa guida spirituale si può esprimere soltanto in un rapporto intrinseco con coloro che l’accettano; nel senso che siano loro stessi a esigerla, loro stessi a darsela. Allora, il rapporto viene messo in una relazione che sembra una relazione dialettica: una relazione per cui chi guida in realtà è guidato, e chi è guidato in realtà guida. Noi dovremo vedere, in questo rapporto dialettico, quali sono le differenze: cioè, come si fa a essere guidati guidando, e come si fa a guidare essendo guidati. Si tratta della introduzione di un argomento tipicamente teoretico e filosofico, che poi si sviluppa proprio conseguentemente, si sviluppa come un discorso filosofico. Quale possa essere la traduzione pratica di questo tipo di ragionamento, ebbene questa sarà la Domanda che ci porremo solo alla fine delle nostre analisi.

VIª LEZIONE 09.12.1987

PARTIAMO DA TACITO. IL *PRINCIPE* E I *CONTI*. MITI NAZIONALI E IDENTITÀ NAZIONALE. ATTEGGIAMENTO DIFENSIVO E IMPERIALISMO CULTURALE. LA FOLLIA DI HITLER E L'ESSENZIALITÀ STORICA DELL'EBRAISMO. ESEMPLARITÀ DEL POPOLO EBRAICO. ANALISI DELLA *REDE* (p. 9). L'AUTOAMMINISTRAZIONE.

Ci eravamo lasciati sulla parola "Gefolgschaft". La radice di questa parola è "folg-" ("folgen") cioè "seguire", ed equivale alla radice latina "seq-" ("sequor"). Perciò, "Gefolgschaft" è tradotta con "séguito". Avevo illustrato questa parola in maniera piuttosto vaga, dicendo che si riferiva a un fenomeno socio-antropologico delle tribù tedesche originarie in cui gruppi, per lo più di giovani, si formavano strutturandosi intorno a un capo, per fini essenzialmente militari. Questo concetto viene definito per la prima volta da Tacito, che riferisce informazioni raccolte ai suoi tempi, dato che non ha esperienza diretta dei Germani. Tacito, storico del primo secolo dopo Cristo, guardava i Germani così come un uomo di cultura di Torino potrebbe guardare delle tribù africane, o comunque fenomeni sociali, comportamenti, costumi di popolazioni ritenute barbare, selvagge, primitive. E ciò secondo una semplificazione caratteristica che nasce come autocoscienza di culture fortemente sviluppate e raffinate quando, per così dire, si chinano su territori facilmente dominabili o con la forza delle armi o con la forza dell'economia, o con altri mezzi. Coloro che sono facilmente dominabili appaiono altrettanto ovviamente come barbari e selvaggi. E in questo caso lo erano veramente. Le tribù germaniche avevano un regime di vita di tipo barbaro e selvaggio e quindi corrispondente a un concetto essenziale di "dignità dell'uomo". A quei tempi la loro organizzazione sociale era essenzialmente familiare, e la loro vita economica consisteva nella raccolta del grano; ma cambiavano campi quasi tutti gli anni per non doverli coltivare troppo intensivamente, e quindi per sfruttare la superficie dei terreni esistenti senza reintegrarla. Il loro modo di vestire era estremamente sommario. Il modo di difendersi dalle ingiurie del clima nordico era altrettanto sommario: scavavano gallerie sotterranee dove depositavano le derrate alimentari per conservarle, e copri-

vano l'entrata di queste gallerie con mucchi di letame per produrre, presumibilmente, lo scioglimento della neve o del ghiaccio in corrispondenza di questi cunicoli. Vivevano in case di legno rozzo; e altrettanto rozzo, ma fortemente ammirato da Tacito, era il loro costume, il "rigore" dei loro costumi.

Tacito descrive con una certa sorpresa il gusto e il bisogno di ozio di questi uomini, e contemporaneamente le loro straordinarie capacità in battaglia: grande coraggio negli assalti e negli agguati, ma mancanza di resistenza. Essi venivano facilmente vinti dai Romani, che erano meglio organizzati; tuttavia negli scontri improvvisi erano fortissimi. Erano società schiavistiche: ma, come in genere nelle società antiche, la condizione di schiavo era una condizione di perdita temporanea, ma reversibile, della libertà. Il loro rapporto con gli schiavi non era di sfruttamento sistematico del lavoro, ma era piuttosto un rapporto di valore e di rango. Del resto la redditività sul lavoro, in senso stretto, era ovviamente minima. Non era di sfruttamento del lavoro perché gli schiavi non venivano nemmeno utilizzati per attività vicine alla vita quotidiana dei liberi. Piuttosto, venivano utilizzati per il servizio d'armi, e in parte per servizio di lavoro in opere importanti, come per es. la raccolta del grano. I rapporti familiari erano relativamente diversi da quelli dei Romani o dei Greci, perché c'era una linea molto accentuata del rapporto tra zii e nipoti, che a volte era più importante del rapporto tra padre e figlio, o tra madre e figlia. Poche le differenze significative dal punto di vista istituzionale, però vivevano in un tipo di società essenzialmente familiare. Vivevano separati gli uni dagli altri, in piccole case con grandi spazi intorno; si riunivano soltanto per le assemblee, per decidere su cose di interesse comune, e per lo più in periodi fissi (noviluni, pleniluni: perché calcolavano il tempo secondo le notti e non secondo i giorni). Il lavoro quotidiano era affidato alle donne. Gli uomini, invece, non facevano nulla: erano dediti soltanto alla gozzoviglia e al lavoro delle armi, cioè alla guerra e alla festa. Forti nello scatto, scarsi di resistenza, amanti insieme dell'ozio e della guerra, cioè del minimo di attività e insieme del massimo di attività, ma non di una attività regolare, razionale o razionalizzata, prevedibile, pianificabile, etc. Accadeva più facilmente che il padrone uccidesse lo schiavo che non che lo battesse. Lo schiavo non veniva "punito"; nessuno aveva il diritto di punire o di impartire pene corporali. E se voi leggete

la *Germania* di Tacito, vedete che Tacito è pieno di ammirazione per questi costumi che, consapevolmente o inconsapevolmente, attribuisce anche ai Romani delle origini, quando erano puri, quando erano puliti, quando non erano ancora ridotti così male come notoriamente si è ridotti quando si ha un buon livello di coscienza e si ha una storia dietro di sé. Quando si ha una storia dietro di sé, nasce la meditazione dell'origine come nostalgia dell'origine. E l'incontro con il selvaggio, con l'ingenuo, col barbaro si accompagna a un senso di colpa nei riguardi del proprio destino e a un senso di ammirazione, misto pur sempre a disprezzo, per l'altro che si presenta contemporaneamente come indifeso e ricco di risorse che si sentono perdute.

Era dunque più facile che questo tipo di uomini fosse soggetto alla collera, e in base alla collera uccidesse lo schiavo, che non lo battersse per crudeltà metodica, per calcolo sordido. Solo i sacerdoti potevano battere qualcuno, cioè avevano la facoltà di infliggere pene corporali, e per lo più in nome di Dio, anzi, *essenzialmente* in nome di Dio. Ecco un tipo di popolazione lontana da quella che, nei limiti dell'Impero (il limes) era la norma.

L'istituzione che interessa noi, cioè la "Gefolgschaft", era il privilegio di accompagnare un eroe, il privilegio di essere al seguito di un capo. Ma la cosa interessante è che questo tipo di rapporto di gruppo era tale per cui si poteva entrare in esso e anche uscirne: non era affatto un rapporto elitario, mistico, che si impossessasse del singolo quando questo vi entrava. Era una forma, quanto mai aperta e pratica, di organizzazione di determinate funzioni sociali (che poi erano essenzialmente le funzioni della guerra e dell'educazione alla guerra). Per lo più i capi erano di famiglia nobile; oppure erano dei valorosi, cioè quelle persone che, indipendentemente dall'origine, si fossero messe in vista per atti di valore (forza o prevalenza contro nemici, veri o creduti). Queste persone diventavano automaticamente dei capi. Intorno a loro si formavano dei gruppi, per lo più di giovani, a cominciare dai parenti, dai nipoti, ecc., ma poi anche di altri seguaci, compresi gli stranieri, che volessero seguire il capo giurandogli fedeltà.

Dice Tacito che in guerra il capo combatteva per la vittoria, e i suoi seguaci combattevano per lui. In guerra, perciò, c'era questa unione stretta, questa stretta identificazione tra il "Führer" e la "Gefolgschaft", tra la guida, il capo, il condottiero, il duce e il SUO seguito. Questo



concetto di “seguito” ha una grande diffusione anche dal punto di vista lessicale. Esiste un ricco lessico, in tutte le lingue germaniche, che registra questo concetto. È il concetto della fedeltà del seguace (la “Gefolgschaftstreue”) e il concetto del seguito che in latino vengono per lo più tradotti con “comes” (il “conte”) e con “comitatus”. “Gefolgschaft” è traduzione, appunto da Tacito, di “comitatus” (ma può darsi che i termini tedeschi si siano modellati su quello latino!). In età feudale i “comites palatini” erano i conti di palazzo, quelli che potevano accompagnare (ire-cum) il re, il principe, l’imperatore, etc., nel palazzo. Quindi, questa relazione è una relazione sulla quale poi si fonda in parte anche l’istituto della cavalleria. Il rapporto tra cavaliere e scudiero è spesso, più che un rapporto di signore/ servo, un rapporto di guida/ seguace.

Altra cosa, si noti, fu il rapporto feudale per eccellenza, quello del *vassallaggio*, che è un rapporto celtico-gallico, e non germanico, e quindi appartiene ad altri popoli e ad altra zona (corrispondente a quella che, grosso modo, è la Francia attuale), ed è inoltre un rapporto di subordinazione, in cui se i seguaci abbandonano il capo sono considerati traditori. Al contrario, la “Gefolgschaft” dei popoli germanici è cosa assolutamente laica ed empirica, in cui ciascuno si sceglie il gruppo perché ammira il capo di *questo* gruppo, e quando non lo ammira più se ne va o passa ad altro gruppo e ad altro capo. Chi se ne andava (presumibilmente: *non* nel bel mezzo della battaglia!) non era considerato un traditore. Esisteva dunque nel costume germanico un grande rispetto per il singolo che poteva, appunto, entrare e uscire dal gruppo a suo piacimento. Anche dal punto di vista dei costumi e delle usanze giuridiche, per es. nel diritto penale, le punizioni che venivano impartite per i diversi delitti erano rigorosamente commisurate ai delitti; e nessun delitto era tale da meritare la pena capitale. Era facile morire e uccidere per caso, o per furia, ma comunque un omicidio poteva facilmente essere sanato con un numero fisso di buoi a compenso del danno ricevuto dalla famiglia dell’ucciso. Quindi un tipo di giurisprudenza molto empirico, ispirato al buon senso, ed estremamente semplice. Anche l’*Editto di Rotari* (longobardo) mi pare prevedesse una serie molto articolata, specificata e tipicamente “barbarica”, di punizioni e risarcimenti per i delitti: una classificazione non molto razionale, ma in compenso molto rivelatrice dei costumi e delle pratiche consuetudinarie di quei

popoli. Chi conosce l'orrore delle società chiuse e del diritto deduttivo che le avvicina a un carcere, può apprezzarne i vantaggi. Storicamente, possiamo ipotizzare in generale che gli aspetti e gli episodi autoritari e totalitari della successiva storia tedesca non sono dovuti all'influsso romano, ma a quello carolingio e francese.

In sostanza, questo è il senso della "Gefolgschaft" originaria: essa implica che il rapporto di dipendenza sia scelto liberamente. Il singolo aderisce a un gruppo e si sottomette a una norma che pertiene a quel gruppo; e, se necessario, muore per il capo di quel gruppo. Ma questo non significa per tutta la vita, non significa per un periodo fisso, non significa assolutamente nulla: è un impegno che viene liberamente assunto. Quindi, il rapporto di "Gefolgschaft" presso i popoli germanici, in origine, era un rapporto estremamente liberale. Se era, come pare, una forma dentro la quale si poteva stare e dalla quale si poteva uscire, presupponeva un tipo di organizzazione che non corrispondeva a nessuna dominante sociale né a una struttura fissa di potere. Invece, il vassallaggio gallo-celtico era un vero e proprio rapporto di dipendenza di tipo gerarchico. Si tratta di due modelli diversi presenti nel mondo celtico-germanico nell'alto Medioevo: uno era quello di dipendenza, e l'altro era questa "Gefolgschaft": una struttura in cui il rapporto tra il capo e i suoi seguaci era un rapporto in cui i seguaci costruivano il loro capo, e il capo costruiva i suoi seguaci; insomma, un rapporto equilibrato tra il concetto di comando e il concetto di ubbidienza e tra gli esponenti di queste due funzioni essenziali. Questo per chiarire in qualche misura, non certo molto esatta, né alla stregua di rigorosi criteri filologici o metodologici, il senso di questo concetto.

Bisogna però pensare che in questi anni del primo dopoguerra in Germania, e ancor più negli anni successivi della repubblica di Weimar, sull'onda di una specie di moda primitivistico-nazionalistica, tutto quello che era tedesco, germanico, o che poteva essere considerato caratteristico della tradizione "autenticamente" germanica era molto ben visto e favorito dal regime che si va delineando. Escono molti studi su questi argomenti; studi condotti spesso con la ostentazione del massimo rigore filologico, o per lo meno con grande erudizione. Siamo nel '33. Vi ricordo ancora una volta: Hitler è ancora un personaggio di scarso peso e di scarsa importanza; solo da due anni il suo partito è di-

ventato, di colpo, il secondo partito tedesco, e solo da 8 mesi è diventato il primo. La Germania è ancora la Germania di Weimar; la saracinesca del regime nazista non si è ancora chiusa, anzi per le capacità mimetiche dei nazisti, non la si vede ancora, e pochi la presagiscono nella forma che avrà poi. I fenomeni letterari, editoriali o di gusto, o di linea culturale, ai quali alludo, stanno ancora nei limiti di una certa "normalità", compreso il suo contrappasso, cioè quello antisemita (perché bisogna pensare che questa normalità ha due facce, e il culto della tradizione autentica, e sempre più autentica e più autentica ancora e più autentica che mai, è collegato allo spettro dell'inquinamento di questa purezza, di questa autenticità). Solo nel mondo di oggi, *dopo Hitler*, l'antisemitismo non può più essere tollerato in nessuna forma, ma prima d'allora era un fenomeno ancora tollerabile, anzi, diffusissimo in Germania e in Europa.

La politica hitleriana è nota: essa fa centro sulla persecuzione ebraica, e quindi sulla "soluzione *finale* del problema" ebraico, condotta nella maniera che tutti conoscono, cioè in una maniera estremamente semplicistica, con un'idea di orribile semplicità, consistente nello sterminare tutti "gli ebrei" (tutti, tutti, tutti, in modo che non ne resti *neppure uno*). Effettivamente, come battaglia politica, è tra le più sconcertanti: diciamo pure, qualcosa di assolutamente incomprensibile. Non parliamo, poi, della forma tecnica assunta da questa battaglia, delle sue forme "esecutive". Queste, lo ripeto, sono situazioni e pratiche che interverranno vari anni dopo, e per lo più all'insaputa della popolazione, della gente comune. E questo fa parte di un fenomeno diverso (il rovescio della propaganda: la *dezinformatsia*), che noi non possiamo qui certo studiare, però dobbiamo tenere presente che esiste, ed è connesso alla forma specifica del totalitarismo hitleriano, che ha precedenti sistematici in tempo di pace solo nel gulag staliniano e, assai più in là, nella calunnia e nella "dissimulazione" delle società classiste inquisitoriali e postfeudali e che reagiscono al liberalismo della moderna borghesia europea. Propaganda, censura e disinformazione sono pratiche di governo abbastanza straordinarie per la completezza, la radicalità e l'incremento di velocità con cui sono state applicate. Questo è un fenomeno che noi qui non possiamo considerare, ma che comunque, in linea di massima, inizia e si delinea ben dopo il momento che qui ci interessa. Il mondo se ne accorse addirittura a cose fatte.

Però il termine “Gefolgschaft” è un termine che fa parte di una certa costellazione culturale, di un certo gusto della originalità germanica. Perché, invece di dire gruppo, oppure “Stand”, classe, ceto, oppure categoria, etc., qui si usa proprio il termine “Gefolgschaft”? Perché ci si vuol riferire a “tutto il popolo” (all’etnia) e perché esisteva già nella cultura tedesca una letteratura di questo genere, e questa autocoscienza patriottico-nazionalistica (che faticava a chiarirsi a se stessa) era estremamente diffusa. Essa, per tradizione, cercava di identificarsi opponendosi “alle tradizioni dominanti, quelle di tipo universalistico: la tradizione romano-cattolica, quella francese-illuministica, quella inglese-empiristica. Queste infatti sono tutte tradizioni di carattere internazionale, tutte tradizioni culturali di ispirazione universalistica. A questo tipo di tradizione l’autocoscienza tedesca (e uso un termine come “autocoscienza”, che è piuttosto vago, per brevità) si oppone non inventando una forma altrettanto universale, ma insistendo e concentrandosi sulla particolarità, sull’individualità, sulla irripetibilità e incomparabilità della tradizione tedesca, del “Deutschtum” (della tedescheria, del tedeschismo).

Il quale atteggiamento a ben guardare è poi, contemporaneamente, un atteggiamento difensivo (non aggressivo, non universalizzante). Perché quando uno dice “di tipi come me ce n’è uno solo, e sono io”, è chiaro che non invita gli altri ad essere come lui, e non offre certamente una moneta di scambio. Diciamo pure, anzi, che costui chiude la porta in faccia al resto del mondo e si identifica in se stesso proprio differenziandosi da tutto il resto. Questo, lo ripeto, oltre ad essere un atteggiamento irriflesso e irrazionale, è essenzialmente difensivo; non è così che si lancia un’offensiva culturale, l’imperialismo di una conquista culturale. La conquista culturale la si fa esattamente con i mezzi opposti: cioè, abbassando, deprimendo le proprie caratteristiche di specificità, e offrendo invece monete di scambio che siano le più comode e le più facili. Per esempio, gli Americani arrivano in Europa dopo la guerra offrendo a tutti il cioccolato, il bar, etc., il chewingum, il musical, Hollywood, e altre centomila coserelle. Tutte cose che vanno “bene per voi” e non solo per me (tipo: “Guinness is good for you”). Qualcosa che va bene per tutti: si offre un modello di vita semplificato (easy). Questo è l’atteggiamento imperialistico, questo è il modello aggressivo

e offensivo dal punto di vista culturale. L'altro, invece, è il punto di vista esattamente opposto, difensivo (perdente).

Ma questa era una caratteristica tipica della tradizione e dell'autocoscienza nazionale tedesca (il suo simbolo più antico è Arminio che distrugge quello che c'è per difendere quello che non c'è). Per esempio se vogliamo analizzare l'atteggiamento di Lutero di fronte alla chiesa cattolica, già vi si trovano questi tratti, o tratti analoghi a questi. E se andate a vedere i *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte, quando il nemico non è più la chiesa di Roma e il latino, ma la repubblica di Napoleone e la Francia illuministica (perché sui fucili dei soldati di Napoleone passa la Rivoluzione Francese ed è l'eredità dell'Illuminismo che si diffonde in Europa) ebbene, anche qui, al posto di Lutero trovate Fichte ma, in lui, lo stesso atteggiamento difensivo: cioè la messa in luce della incomparabilità della tradizione, dei costumi, dell'uomo tedesco, e così via. Un mito per restare quello che si è (rovini il mondo).

Tuttavia, discorsi analoghi in forme analoghe compaiono in tutte le nazionalità emergenti dell'800. Anzi, è proprio un luogo comune della storia politica dell'800 quello dei patriottismi, dei riscatti, delle riscosse nazionali, delle edificazioni nazionali, degli irredentismi, delle "missioni", dei "primati", delle "anime" e delle "voci" di popolo. Quando si arriva alla prima guerra mondiale, il nemico non più la chiesa di Roma o l'universalismo latino (erede di quello ebraico), e non è più neanche l'Illuminismo francese (anche se con la Francia ci sarà la guerra), è invece il mondo anglosassone, è *questo* il nuovo imperialismo culturale che emerge (anzi è già emerso da oltre un secolo!), questa nuova grande potenza: quella inglese e americana. Insomma, riprende vita una forma di reazione della cultura tedesca, che è già quella delle precedenti occasioni. La stessa reazione che si è manifestata in forme diverse e in circostanze diverse, ed ha un nucleo identico, una sola ossessione: quella dell'identità nazionale. Nonostante i brillanti successi dell'unificazione nazionale operata da Bismarck, l'atteggiamento resta sempre difensivo, e non diventa mai di fiduciosa espansione.

È in questa tradizione che bisogna inserire questo tipo di letteratura, la quale porta in primo piano e celebra istituti più o meno veri, più o meno mitici. Non si sa bene quanto questi istituti siano storici e quanto mitologici, perché, ad es., già per questo concetto del rapporto fra chi comanda e chi ubbidisce, la versione di Tacito è, come si è detto, una

versione fortemente mitologizzante, filo-germanica, propria dell'ammirazione di un uomo colto, e di un paese che si sente sulla via della decadenza, nei riguardi di un popolo "naturale", magnificato, a cui vengono attribuite virtù forse inesistenti. Questo carattere mitologico è del resto quasi un destino, perché le citate caratteristiche non hanno modo di emergere, nella storia della Germania, più di tanto. La storia dell'integrazione della Germania nella civiltà europea è e resta la storia dell'integrazione di questo popolo nelle culture di tradizione, bene o male, greco-alessandrina, che passano attraverso Roma e l'Italia, la Francia, e l'Inghilterra, etc., ma sempre attraverso centri di irradiazione culturale dominanti in cui il tasso universalistico (di antica origine mediterranea, alessandrina o latina e quindi anche ebraica), è prevalente e la cui capacità di assorbimento e di omologazione resta, probabilmente, invincibile.

E tuttavia, ripetiamo, in questa tradizione di difesa della originarietà (delle esperienze, delle etnie, delle tradizioni, etc.) noi troviamo moltissimi altri popoli europei, dagli Scozzesi ai Polacchi etc., fino alle culture regionali oggi emergenti. Quindi, questo apporto difensivo, e che punta sulla individualità e sulla originarietà (e non sulla universalità e sulla generalità), che la cultura tedesca sperimenta in proprio – talvolta attraverso episodi di tragedia nazionale –, in realtà porta nella cultura europea un contributo assolutamente essenziale, senza il quale non sapremmo vedere la storia d'Europa. Perché proprio questa proposta di tipo difensivo è una proposta che lascia libero l'altro popolo, gli altri raggruppamenti o le altre tradizioni, o nuclei culturali etc., di essere se stessi, così configurando un universalismo di nuovo tipo (direi monadologico). Essa agisce non nella forma dell'imperialismo culturale, ma nella forma della diffusione di un certo tipo di autocoscienza culturale che può essere assunta in proprio da popoli completamente diversi tra loro. Gli stessi nemici della Germania possono avere imparato a ragionare, da questo punto di vista, come i Tedeschi: cioè, a concepire se stessi come una popolazione speciale, o come un gruppo, o come una tradizione, etc., da difendere nelle sue caratteristiche essenziali, da affermare o preservare con queste caratteristiche. Rispetto al tipo di autocoscienza e di identità nazionale che può offrire la tradizione predominante in Europa, quello che viene offerto dalla tradizione germanica può essere una integrazione dialettica, ha costituito e può costituire (e

probabilmente continuerà a costituire) una specie di contrappeso, di equilibrio di concretezza storica più determinata, in tutti gli eventi di contaminazione culturale sul nostro continente, nel nostro spazio e nella nostra tradizione culturale.

Questo aspetto che può apparire, secondo i casi, di tradizionalismo nazionale o anche di “arretratezza” nazionalistica, oppure (se volete) che possiamo considerare come un atteggiamento reazionario verso i valori universalistici è fondamentalmente positivo. I valori universalistici, dal punto di vista retorico, sono sempre i più belli, perché “égalité”, “liberté”, “fraternité”... chi mai li potrebbe rifiutare? (anche se magari vengono traditi quotidianamente, perché in nome della libertà si possono compiere tanti delitti, etc.). È più facile affermare questo tipo di valori, che non quelli del tipo opposto. Ma facile non è sempre il vero.

L’eterno problema è, appunto se l’affermazione di questo tipo di valori non sia, come spesso in effetti è, pura retorica. Noi potremmo, alla fine, vedere come degenerazione di questo tipo di dialettica proprio la persecuzione contro gli Ebrei, l’identificazione del “nemico” nel popolo ebraico e nella cultura ebraica, che invece è un aspetto fondamentale della cultura europea, e che da un punto di vista molto concreto, direi quasi sociologico, è anche la ricchezza dell’apporto di personalità di origine (spesso anche di religione) ebraica alla cultura europea dell’800 e del ’900. Lo sviluppo della società borghese in Europa, e anche lo sviluppo delle libertà borghesi, ha liberato e aperto i ghetti, ha liberato, nel giro di un paio di secoli, una massa di popolazione tenuta al bando della società dai vecchi ordinamenti politici e sociali: al bando dai posti di dominio e dalle funzioni essenziali della società. Nel giro di un paio di secoli si è sentita in Europa come non mai la ricchezza di questo apporto. Si pensi all’enorme numero di intellettuali, di filosofi, di scienziati, di letterati, di poeti, di finanzieri e di industriali: personaggi che hanno svolto una funzione di esempio, di dominio, di apertura di nuove frontiere in tutti i campi e nelle diverse lingue, ma spesso proprio nella lingua tedesca, che sono stati ed erano consapevolmente degli ebrei. L’ebraismo vivo e moderno ha saputo in parte modificare le rigidità dell’eredità rabbinica convogliate dal cristianesimo storico romano-cattolico.

Ora, l'aver individuato proprio negli Ebrei il grande nemico mitico, da parte di Hitler e dei nazisti, è un fatto che non è certamente possibile comprendere soltanto come un parto fatale della mentalità deformata di questi politici sradicati. Piuttosto, è qualcosa che ha avuto un suo riscontro, che faceva risuonare determinate corde, e che ha avuto la possibilità di costruirsi anche sulla base di una tradizione. Perché? Perché l'ebraismo è la quintessenza, in un certo senso, di entrambi gli aspetti che noi abbiamo messo in rilievo, cioè, 1) quello dominante nella cultura tedesca dell'unicità del popolo, ovvero: l'autocoscienza nazionale come assoluta autocoscienza della propria originarietà e unicità da un lato, e, dall'altro lato 2) l'internazionalismo, ovvero la capacità di essere per tutti, di essere disponibili per tutti, e di essere portatori di valori universali. Nella storia del popolo ebraico, specialmente là, dove essa si inserisce in maniera irreversibile nella storia greco-romana della civiltà occidentale nel suo complesso, e cioè col cristianesimo, che è un fenomeno culturale essenzialmente ebraico – ma che nel suo mirabile sincretismo diventa universale e va al di là del popolo ebraico stesso e della sua tradizione (per cui tutti i popoli devono potersi chiamare cristiani (e San Paolo è il personaggio che dà all'ebraismo questa caratura universale) – vediamo che il popolo ebraico è portatore, in un certo senso, di un fenomeno culturale estremamente ricco e complesso, che è presente in qualsiasi aspetto della nostra tradizione e della nostra cultura. E dicendo “nostra” è chiaro che intendo dire la cultura europea in senso lato. L'aver individuato nel popolo ebraico questo nemico mitico, l'aver mitizzato il popolo ebraico come quintessenza del pericolo e della minaccia nei riguardi della purezza della stirpe e della razza, è aver tradito l'unico senso valido in cui può essere intesa la tradizione “difensiva” dell'autocoscienza tedesca.

Io formulo questi problemi in termini prevalentemente culturali ma, come è noto, la propaganda politico-culturale hitleriana li formulava in termini biologici, e parlava della razza proprio in questi termini. Era quella, una biologia che aveva la stessa fondatezza scientifica della biologia dialettica di Trofim D.Lysenko (il diamat applicato alla produzione del granoturco). Voi sapete, infatti, che c'è tutta una teoria biologica (da applicare poi all'agricoltura) che è stata sviluppata da un agronomo-biologo russo del periodo staliniano, tale Lysenko, e divenne nel 1948 la biologia ufficiale dello stato sovietico (che imprigionò i dissen-



zienti): una biologia che doveva orientarsi secondo le direttive del compagno Stalin. Un classico esempio di politische Wissenschaft come la vedevano i nazisti. Questo Lysenko, insomma, adattava la scienza biologica alle esigenze ideologiche del regime. Le sue formulazioni avevano la serietà scientifica che vi lascio immaginare: informate vi pure se volete, io non ne parlo più di tanto. Voglio però dire che la biologia dialettico-materialistica di Lysenko era sicuramente paragonabile a quella dei teorici hitleriani della razza: cioè, si trattava di due classici esempi di deformazione dei migliori, dei più affermati metodi scientifici, i quali venivano sottomessi ad esigenze di carattere ideologico e propagandistico.

L'aver identificato questo ultimo nemico (perché in questa tradizione i nemici sono stati prima i Romani, poi la Chiesa cattolica, quindi i Francesi, poi gli Inglesi, e alla fine non si sa più dove andare, e si va in cielo: e lì ci sono gli Ebrei, questo mitico popolo ebraico che forse non è mai veramente esistito, se non come una potenza puramente spirituale e che, tuttavia, non farebbe altro che minacciare la nostra normalità, come "l'uomo cattivo" che striscia nell'ombra (si sente un fruscio nella notte ... chi sarà? Ma sono gli Ebrei che minacciano l'integrità della razza!...) significa che il livello dell'attacco è esplicitamente mitologico. Infatti, nessuna delle accuse classiche che gli antisemiti muovono agli Ebrei è sensata: nessuna può resistere alla minima indagine critica. Sono quelle che, in due parole, si chiamano "tutte balle": siamo a un livello puramente mitomaniacale, che funzionò tuttavia come un perfetto meccanismo tecnico-effettuale.

Perché questo paradosso? Ma proprio perché l'attacco fu sferrato in una società che stava perdendo qualsiasi possibilità di controllo sociale e di dialettica interna, in una società che si andava congelando, irrigidendo in una direzione sempre più ineludibile, sempre più obbligata, in cui le possibilità di variazione andavano evaporando, finché non ne restò che una sola: quella di diventare come un proiettile, di poter fare la guerra e nient'altro che la guerra; di farla in un determinato modo e in nessun altro, e fino all'ultimo respiro. Perché voi sapete che, in effetti, la macchina bellica hitleriana fu tale per cui fino all'ultima ora i Tedeschi morivano per niente, e quando Hitler già si era ucciso c'erano ancora quelli che stavano combattendo. Quindi, un tipo di indottrinamento non solo mentale, ma proprio corporale, dovuto all'organizzazione

reale delle cose, e che fu tale da non permettere né pentimenti, né deviazioni. Fu quindi un fenomeno molto caratteristico e assolutamente straordinario. Ma, appunto: in un tipo di società siffatto poche sono le cose che è necessario dimostrare: anzi, nessuna. Quindi il linguaggio del mito è il linguaggio più adatto: il linguaggio della propaganda e degli slogan più martellanti è l'unico che occorre, quello che ha il migliore effetto. A questo si riduce ben presto la "politica culturale" in una prospettiva totalitaria.

Ebbene insisto, nonostante questa dinamica delle cose, non è un mito qualunque quello che è stato adoperato per galvanizzare e per dividere, per creare nel popolo e nella società tedesca questo senso di persecuzione e questo delirio di onnipotenza, questo timore di parlare e insieme questa necessità della delazione: tutti comportamenti necessari a un tipo di società che vuole trasformare la vita sociale in quella di una caserma.

Non è un puro caso, perché gli Ebrei sono il simbolo di questi valori universali e, contemporaneamente, il simbolo di valori assolutamente originari e irripetibili, e infine (per la loro straordinaria resistenza storica alla dispersione) anche il simbolo della necessità di questo nesso e della forza invincibile dello spirito. Ciò accade proprio in vista di un'analoga immagine di sé che il regime voleva produrre nella coscienza tedesca, un'immagine che noi vogliamo qui schematizzare fino alla caricatura e che il regime voleva far emergere, voleva rendere dominante, prendendola dal patrimonio della tradizione (perché nella tradizione c'era anche questo e non soltanto Goethe). L'unicità e l'originalità ebraica diventa *razza pura*, l'universalità ebraica diventa potere di *distruzione universale*. E questa è un'operazione a sé, non è una crescita "spontanea" della cultura tedesca. Questa è un'operazione che è stata compiuta con modalità che devono essere sempre di nuovo studiate, perché sono infinite le cose che si possono imparare dallo studio di questi fatti. Mi spiego: c'era qualcosa in questa tradizione giudaico-romano-cristiana (ed era l'aspetto universalistico) in cui, in un certo senso, si riassumevano tutti gli universalismi dai quali i Tedeschi avevano dovuto difendersi, e rispetto ai quali avevano dovuto differenziarsi. Ma, contemporaneamente, in questo popolo, c'era anche l'altra tradizione, quella che i Tedeschi avrebbero difeso e fatto propria: ovvero quella di essere assolutamente gli unici (gli eletti), una tendenza

che senza il correttivo della prima non può che degenerare in un delirio di onnipotenza. Nella tradizione ebraica questa unicità è di carattere teologico. Essa dipende dall'alleanza fatta con il Dio d'Abramo, che è uno solo per tutti. In quella tedesca non era la stessa cosa: qui lo sfondo ideologico è mistico-panteistico: in principio non abbiamo l'Uno ma il Tutto. E questa è una differenza di cui dobbiamo tenere conto. Ma da un punto di vista più astratto, più generale, anche qui giocano tutti e due gli elementi che abbiamo evocato in questa faticosa e difficile considerazione. Che vi prego di prendere cum grano salis, perché è più uno schema, o una mia fantasia schematica, che il risultato di considerazioni approfondite. Infatti mi sto chiedendo se fosse qui proprio necessario arrivare a questo tipo di considerazioni. D'altra parte questo tipo di considerazioni rientra nell'orizzonte sollevato, nel polverone o nella nuvola sollevata dalla parola "Gefolgschaft", che qui, *sulla soglia*, compare (è una nuvola un po' larga perché ho percorso in dieci minuti qualcosa come duemila anni di storia, su non so quante migliaia di chilometri quadrati di territorio!).

Andiamo un po' avanti e vediamo come si sviluppa questo *Discorso* di Heidegger. Mi pare di avere individuato tre parole-chiave: una è questa: il "seguito". Qui si vede che Heidegger concepisce il rapporto tra docenti e discenti secondo il concetto di "Gefolgschaft". Cosa vuol dire questo? Perché mai? E un riferimento a questa tradizione discende forse da un gusto primitivistico-tedesco? Non credo. Penso che fosse un termine già abbastanza nell'uso, anche se usato specialmente da raggruppamenti politici allora attuali, tra cui quello nazionalista. Credo di non sbagliare ipotizzando che questo fosse comunque un termine abbastanza usato in generale nel linguaggio socio-politico-giornalistico di quegli anni.

Poi troviamo il concetto di "radicamento" (*Verwürzelung*) nella essenza dell'università tedesca. Heidegger dice: io ora divento rettore, e questo mi dà un compito di guida spirituale. C'è una microsocietà universitaria: studenti e docenti. Questi costituiscono la "Gefolgschaft" di cui io sono il "Führer" (il princeps del comitatus, proprio come in Tacito). Ma, da dove nasce la forza di questo insieme? Nasce dal radicamento nell'essenza dell'Università tedesca. Nominando l'università tedesca, Heidegger ha nominato l'unico problema politico di cui egli

stesso si fosse già occupato, e su cui avesse già fatto delle riflessioni di importanza per lui vitale. E noi indicheremo, nelle lezioni successive, la cronistoria, i luoghi, le lezioni, le considerazioni che Heidegger fa sul problema dell'Università, già dodici anni prima. Possiamo pensare che all'inizio dei suoi corsi, fosse solito accennare a questo problema, per poi sviluppare degli argomenti, più propriamente filosofici che, in apparenza, non avevano più niente a che vedere con questo problema. Ma quello dell'Università era sempre stato per lui una specie di chiodo fisso.

Ma qui Heidegger, ed è il terzo termine, parla di "essenza dell'Università" (e si badi che l'*essenza* non è un concetto astratto, ma è l'essenziare: fattizio-e-sensato). Egli non dice "radicati nell'Università". Noi tutti siamo radicati nell'università: è l'alma mater, l'amiamo e ci dà da mangiare, etc. (l'alma mater è proprio la madre nutrice, la greppia!). Ma Heidegger non parla dell'Università come fatto empirico. Piuttosto dice che è nella viva "essenza dell'Università" che bisogna essere "radicati". È da *questo* "radicamento" che nascono la "forza" (erstarkt) e il "risveglio" (erwacht). Questa capacità di fusione tra la "Gefolgschaft" e la "Führung", tra la "guida" e il "séguito" nasce, cresce e si rafforza, soltanto se è radicata nell'essenza dell'Università tedesca. Ma "l'essenza diventa chiara e acquista forza e valore (Rang und Macht: cioè diventa importante per noi) solo se e ogni volta che..." . "Ogni volta che" è una considerazione di carattere empirico. Io dico: non in generale, ma tutte le volte che..., ogni volta che i 'Führer' stessi...". Dice: "i Führer", al plurale, perciò lo dice in generale; è una enunciazione di principio. In quelle strutture che hanno la forma di "guide e séguito" l'essenza, in cui questa capacità, o solidarietà, deve fondarsi e deve radicarsi, diventa chiara e acquista un effettivo potere là dove i "Führer" stessi "sono i guidati (Geführte)".

Le guide sono guidate. Ma guidate da cosa? certo non da qualche caporione o da qualche istituzione positiva. No, devono essere guidate dalla durezza e dalla inesorabilità, irrevocabilità, necessità dell'impegno spirituale: "impegno spirituale (*geistiger Auftrag*) che costringe il destino del popolo tedesco nelle forme (oppure: vie, strutture) della sua storia (das Gepräge seiner Geschichte)". Quindi, in cosa si fonda l'essenza dell'università tedesca? Si fonda nel fatto che il po-

polo tedesco ha una storia: una storia con delle forme ben precise, fatti che la strutturano, etc. È un richiamo quindi alla tradizione. La necessità è dovuta al fatto che c'è una tradizione, la quale detta determinate esigenze. E dall'altro c'è il destino: cioè, le situazioni attuali, i momenti emergenti, i problemi attuali, i problemi dell'ora, quello che bisogna fare adesso, etc., e quindi il problema del "che fare?".

Voi vedete che, nel giro di sei o sette righe, Heidegger ha messo molta carne al fuoco, se noi volessimo analizzarle parola per parola! In sette righe ci sono una trentina di parole-chiave: è un testo molto denso. A questo punto si pone una Domanda. Che cosa sappiamo di questo compito, o incarico, di questo "impegno spirituale"? Lo si sappia o non lo si sappia, resta il fatto che il rapporto tra docenti e discenti (questa relazione con la "Führung" etc.) deve avere le sue radici nell'essenza dell'università tedesca:

"Siamo noi consapevoli (abbiamo conoscenza di questo compito spirituale? Che lo conosciamo o no, è ineluttabile che ci chiediamo: *siamo* noi, docenti e discenti di questa alta scuola, veramente accomunati in quanto veramente radicati nell'essenza dell'Università tedesca?".

Può darsi che lo sappiamo, o che non lo sappiamo; ma questo è secondario. Primario è se di fatto *siamo* radicati. Potremmo, infatti, essere radicati nell'essenza dell'Università tedesca senza saperlo. Non è un fatto puramente intellettuale, non è un fatto puramente mentale o psicologico questo essere radicati nell'essenza dell'università tedesca. State attenti, perché Heidegger, in generale, non attribuisce alla dimensione intellettuale un privilegio aprioristico rispetto ad altre dimensioni umane. Piuttosto, la dimensione privilegiata è quella globale dell'esistenza: non è necessariamente quella dell'intelletto. L'Università, tuttavia, è proprio il luogo dell'intelletto: è il luogo dove si agisce, dove si lavora con strumenti che sono quelli intellettuali. La vocazione e la specificità del lavoro universitario sono intellettuali e soltanto intellettuali. Ma proprio perciò l'Università è un problema per Heidegger. Perciò questa riflessione sull'Università è da intendersi anche come una riflessione sulla adeguatezza dello strumento intellettuale a porsi i problemi della filosofia.

Heidegger qui si pone nel suo modo abituale il problema della Università. Eccoci qua: stiamo per cominciare questo corso di filosofia. Dove siamo? Siamo in università. Cosa facciamo? Facciamo filosofia. Siccome siamo in università facciamo filosofia in termini intellettuali; perché c'è questa tradizione spirituale che è quella della scienza, della filosofia come scienza. Noi siamo immersi in questa tradizione. Dobbiamo restare in questa tradizione senza rendercene conto? Dobbiamo renderci conto oppure non dobbiamo renderci conto che questo è un limite (questa è una forza, ma può essere anche un limite)? I problemi che la filosofia si pone non sono problemi intellettuali; però essa se li pone in termini intellettuali: ecco la strutturale inadeguatezza dello strumento al problema. E qui si sente che Heidegger discute Husserl con Dilthey. Quali sono infatti i problemi che la filosofia si pone? Heidegger ha in mente il problema dell'essere. Ma il problema dell'essere non è il problema del sapere: è il problema dell'essere. Se noi, facendo filosofia o scienza, ci ponessimo il problema del sapere, noi saremmo a posto. Ma, in realtà, la filosofia si pone il problema dell'essere. E quindi, siccome lo strumento che adopera è soltanto lo strumento del sapere, ecco emergere una sproporzione. C'è un problema iniziale, un problema di principio circa la adeguatezza del nostro modo di porci le domande, che pure sono l'“*impegno* che noi ci siamo assunti”.

Allora che cosa si intende per “guida spirituale”? Si intende una guida intellettuale? Forse no. Ecco perché il problema non è soltanto un problema di sapere. Il problema è: “siamo effettivamente radicati nell'essenza dell'Università tedesca?”; e non è quello di sapere o non sapere (se sappiamo, se non sappiamo, o quanto sappiamo). Il problema è: “*siamo?*”.

“Ha questa essenza un'autentica capacità di determinare, di configurare (Prägekraft), la nostra esistenza? Sì, ma solo se noi *vogliamo* questa essenza fino in fondo”.

Cioè: questa essenza acquista potenza e rango nei riguardi della nostra esistenza? Oppure è un fatto puramente mentale? È presente alla nostra vita e ai nostri interessi? Ci impegna nella vita e diventa un fatto

reale? oppure è soltanto una nozione: nel senso che la si deve trattare in un senso puramente “nozionistico”? Sì, diventa un fatto reale, ma solo se noi *vogliamo* radicalmente questa essenza. Cioè, se essa diventa oggetto della nostra *volontà*. Non è un fatto puramente mentale, ma diventa un fatto di volontà. Non impegna soltanto l’intelletto, ma anche la volontà: ecco aggiungersi alla prima delle funzioni psichiche di Dilthey (il Verstand), la seconda (il Wille).

Vi sarete accorti che io interrompo continuamente il filo del discorso. E questo diventa faticoso sia per me, sia per voi. Per me, me ne lamento; per voi, me ne scuso. Ciò nonostante mi interrompo lo stesso perché non ho la pazienza di arrivare sino in fondo e poi ricominciare da capo, e riorganizzare il discorso in un’altra maniera. Facciamo un’altra piccola parentesi. E vediamo un po’ che argomentazione è questa. È un’argomentazione che evoca un concetto di totalità e di esistenza. Rispetto a questo concetto di totalità e di esistenza, introduce due funzioni di carattere, possiamo dire, psicologico: e cioè, la funzione dell’intelletto, e la funzione della volontà. Il che è quanto di più tradizionale, e anche più banale, ci sia. Ma ora andiamo avanti. Vedremo poi di riportarci a questo fatto. Teniamo solo presente che, per dare rango e potenza a un fatto puramente mentale, si richiede che intervenga la dimensione della volontà.

Domanda: Volontà di che cosa?

Risposta: Volontà di questa essenza. Bisogna che noi vogliamo questa essenza. Non basta essere radicati nell’essenza dell’Università tedesca: bisogna anche volere questa essenza. Questo punto non è facile da capire, ma andando avanti si capirà meglio. Volere l’essenza: perché volere l’essenza? Se l’essenza già c’è, è inutile *volerla*: non è infatti oggetto della nostra volontà. Ma forse, appunto, non è neppure un oggetto!

Domanda: Fino ad ora non ha cercato di dire che questa essenza va definita?

Risposta: No, in realtà ha detto: bisogna che noi *siamo* radicati nell’essenza dell’università tedesca. Se è radicata nell’essenza

dell'Università tedesca, la direzione, la guida spirituale (e la capacità di essere guidati spiritualmente) diventa tale per cui i guidanti sono guidati, e i guidati sono guidanti. Praticamente...

Domanda: ... è l'essenza che guida?

Risposta: Sì, bravo! È l'essenza che in realtà guida. È proprio questo. Non è che la guida guida, e il guidato viene guidato, ma è l'essenza stessa che in realtà guida l'insieme, e fa funzionare questo circuito. Bisogna, però, essere radicati in questa essenza. Bisogna che ci rendiamo conto che l'Università tedesca nasce in un certo modo, che nasce sulla base di certi valori, che ha una struttura di cui non ci dimentichiamo. Bisogna che ci ricordiamo qual è la vera struttura, etc. Bisogna che *torniamo alla configurazione originaria* di questa struttura dell'Università tedesca e vogliamo questa essenza dell'Università tedesca. Cioè, che *vogliamo riscoprire* la struttura originaria dell'Università tedesca, perché se siamo radicati in questa struttura, allora non c'è più chi comanda e chi ubbidisce, ma questo comandare diventa un fatto che si mescola con l'essere comandati: diventa capacità di lasciarsi guidare da parte di chi comanda; e diventa capacità di guidare anche da parte di chi si fa guidare. Il circolo ermeneutico vuole qui configurarsi come un circolo politico. Si realizza, cioè, quella circolazione che era la circolazione del valore che già dominava la "Gefolgschaft" dei ragazzotti tedeschi descritti con tanta simpatia da una specie di Luchino Visconti che si chiamava Tacito, preso da profonda ammirazione di fronte a un popolo adolescente come i Germani.

Domanda: È un'eresia" dire che il radicarsi nell'essenza dell'Università è un modo di definire il concetto stesso di Università?

Risposta: In un certo senso, sì. Quello che Lei dice è vero solo da un lato: infatti Heidegger, in pratica, sta facendo proprio quello che dice Lei, cioè definisce il concetto di Università. Però è importante notare questo secondo aspetto: che Heidegger non vuole definire un concetto, ma scoprire un'essenza. Heidegger vuole scoprire un essere ("wesen" nel senso di "essenziare"), non vuole costruire un ente particolare come il concetto di Università. L'università è qualcosa che già agisce dentro di noi Tedeschi: noi siamo già compenetrati di questa es-



senza. È questo essenzialmente che determina noi Tedeschi, che viviamo qui, in questa Università, etc. È proprio l'essenza che ci determina e costituisce. E noi riusciamo, forse, a capirla, a metterla in luce, o a definirla, come dice Lei, solo per il fatto che questa essenza stessa agisce su di noi. Questa azione si manifesta in particolare nella nostra maniera di formulare il concetto di Università tedesca: noi sappiamo *e non lo sappiamo*. Lei capisce, non è un atteggiamento conoscitivo di tipo oggettivante, non è come se si trattasse di definire e determinare concetti, o di capire un po' come è fatta l'università. L'università, noi sappiamo già come è fatta; ma perché venga in luce il valore della sua essenza, bisogna che venga in luce dentro di noi, perché essa è già viva (o morta) dentro di noi. E allora, dire in che cosa consista l'essenza dell'Università tedesca non è che il tentativo di esprimere la propria intrinseca essenza tedesca da parte di Heidegger, e di coloro che lo ascoltano, nella misura in cui si sforzano di fare quello che lui suggerisce: cioè, di pensare e di volere radicarsi nella Università tedesca.

Qual è l'ipotesi? L'ipotesi è: cari amici, io parlo a voi, e a me stesso, come si parla a persone che hanno dimenticato la loro origine, che vivono in uno stato di alienazione, che non coincidono con l'essenza che è dentro di loro...

Domanda: Ma è dentro di loro per motivi storici, oppure...?

Risposta: Storici, proprio storici. Infatti lo dice qua: "un compito spirituale costringe il destino del popolo tedesco nella forma della sua storia". Certo, non... razziali! Heidegger parla di: imprimere o costringere il proprio destino, l'occasione, nella struttura, nella forma, nel conio della propria storia. È la storia che dà il conio, dà la forma, la struttura, etc. Ora, in questa noi siamo già; e quindi abbiamo già ricevuto questa specie di timbro, però bisogna ancora grattare per metterlo in evidenza. Questo, in sostanza, è il movimento del discorso: vedrete gli sviluppi. Però, l'azione che noi possiamo compiere per liberare questa filigrana, questo conio, questa struttura, questa forma nascosta che genera l'istituzione e che genera i fatti è secondaria: non è un'azione creativa, non costruiamo qualcosa, non inventiamo niente. Questo è il punto fondamentale: l'atto, la decisione attuale non crea nulla. È l'essenza stessa che opera da dentro; noi dobbiamo volerla. E

anche per vederla è necessario un atto di volontà: un voler vedere che non è solo un far attenzione ma che è simile all'*epochē* fenomenologica di Husserl. Soggiunge Heidegger:

“Ma chi vorrebbe dubitare di ciò? (cioè del fatto che noi *vogliamo* l'essenza). In effetti, però, noi vediamo il carattere essenziale predominante dell'Università nella sua 'autoamministrazione' ('Selbstverwaltung') (cioè nell'autonomia amministrativa); ebbene: essa deve essere conservata.”

L'Università (cioè), è un organismo corporativo, un organismo che fa da sé. Questa autonomia amministrativa deve restare. Non bisogna toccarla perché è una caratteristica positiva:

“Soltanto, abbiamo considerato fino in fondo, che sforzo richieda da noi questa pretesa dell'autoamministrazione?”

Heidegger richiama qui l'uditorio alla necessità di riflettere su una parola comune, ben nota, ovvia, con cui si definisce un carattere fondamentale dell'Università: l'autoamministrazione.

L'Università si amministra da sé: non riceve ordini da fuori e chi opera in essa è sovrano nelle proprie scelte, non c'è uno che comandi, non ci sono gerarchie, burocrazie, etc.; non ci sono neppure piani di studio obbligatori per gli studenti. Voi pensate che ancora oggi, mentre in Francia o anche in Italia gli studi universitari seguono piani di studio precisi, l'Università tedesca è per tradizione molto più libera. Vige, cioè, la cosiddetta “libertà accademica”, una caratteristica di solito criticata, in quanto sembra comportare che chi si iscrive all'università si trovi abbandonato completamente al suo destino. In parte, nonostante i molti correttivi introdotti, è ancora così nelle università tedesche. Uno si iscrive e poi cerca di capire dove si trova, si guarda attorno: ci sono i professori che fanno delle lezioni, dei seminari. Non si capisce perché tengano certe lezioni, invece che altre: non c'è, dapprima, nessuna giustificazione o spiegazione procedurale in forma di imperativo ipotetico del tipo: tu fai questo, ché poi arriverai a quello!

Lo studente tedesco, anche oggi, tende a spostarsi da una università all'altra, e passare un semestre in una università e un semestre in

un'altra, seguendo soltanto il proprio arbitrio: un arbitrio che si suppone sia guidato da un interesse scientifico. Lo studente sente dire, ad esempio, che un certo professore a Tubinga tratta certi argomenti che gli interessano, allora va a Tubinga e per un semestre ascolta le sue lezioni. Insomma, può seguire un itinerario di studi assolutamente libero, finché decide di concludere con una tesi propria. Allora si cerca un Doktorvater (il professore che preferisce, che lo accoglie e che lo presenterà agli altri). Questo sistema, oggi ancora valido in linea di principio, ai tempi di Heidegger era ancora molto netto e pronunciato. Assoluta autoamministrazione: lo studente si autoamministra, i professori si autoamministrano, etc. Il loro rapporto: un rapporto tra autonomi.

L'unica precisazione che bisognerebbe fare contro questa idilliaca visione della akademische Freiheit tedesca, è che i professori delle università tedesche sono sempre stati nominati dal potere politico: e, anzi, nominati dopo le più ampie e discrezionali consultazioni con tutti gli interessati, ma anche senza che nessuno di essi potesse minimamente decidere. Il potere politico si fa consigliare come vuole da personalità in vista di un determinato settore degli studi, e si fa suggerire dei nominativi per nominare professori nuovi su cattedre vecchie e nuove di questa o quella disciplina, ma poi decide in maniera assolutamente non controllata e non controllabile. In effetti oggi sono le Facoltà che indicano concorsi, formano commissioni e poi scelgono, mentre lo stato (o il Land) ratifica e paga gli stipendi. Ma non ci sono concorsi di carattere nazionale come in Francia. E non è neppure come in Inghilterra o negli USA, dove la cosa è ancora più semplificata. Qui infatti, in ogni College, ogni gruppo di professori chiama chi vuole e non risponde a nessuno delle proprie scelte. C'è l'"intralazzo" più assoluto, se vogliamo esprimerci in questi termini. Ma non sono i termini giusti, perché l'"intralazzo" (con la relativa irresponsabilità) esiste solo là dove esistono norme rigide e impraticabili di tipo burocratico, statale e centrale. Ma dove queste non esistono si deve parlare di semplice, scoperta e responsabile cooptazione. Non sono enti di diritto pubblico né vi è l'inamovibilità da posti fissi pagati dallo stato fino alla morte; le lauree non hanno valore legale; e la cultura è un fatto essenzialmente privato.

In Germania, invece, come da noi, la cultura non è un fatto assolutamente privato, perché c'è questa sorveglianza ministeriale e dipen-

denza finanziaria pubblica. Questa non si esprime però nelle laboriose e inutili burocrazie che abbiamo noi in Italia, dove le Facoltà *dapprima* scelgono le persone, *e poi* si organizza una grande cerimonia burocratica nazionale chiamata “concorso”, dove tutto viene numerato, dove si fanno graduatorie di mille persone, fingendo di valutare migliaia di titoli e di metterli in fila indiana. È una cerimonia defatigante e umiliante per le commissioni e per i candidati, che si organizza “a cose fatte”, per ottemperare alla formale necessità prescritta dalla legge (fascista) che un professore sia assunto mediante concorso pubblico statale. In realtà si mettono a concorso alcuni posti nelle sedi locali e non si vagliano i valori scientifici nazionali, invitando poi le Facoltà a chiamare i vincitori da loro stesse preventivamente indicati. Sarebbe più sensato lasciare la responsabilità direttamente a commissioni locali, con la sola presenza di un commissario ministeriale che sorvegli la forma. Invece questo sistema insincero e furbesco si riduce a una cooptazione disturbata, faticosa, complicata da sensi di colpa, che induce gli interessati a farsi il sangue amaro, ad adottare tattiche di intralazzo complicate e volgari, a fingersi dei grandi organizzatori di trame, cinici nel superiore interesse dello “Stato” o della “Cultura” etc. Cerimonie che sono come arcaici fumi sacrificali in onore di una divinità: e più fumo si fa, più la divinità è lontana. Quello che resta è soltanto la fatica e l'immane perdita di tempo da parte degli operatori del settore, nel fare le cose più elementari attraverso strumentazioni così cervellotiche da far pensare a Franz Kafka.

Pensate quanto sono meglio i Colleges inglesi. I colleghi si riuniscono e uno dice: mister X mi è molto simpatico; poi tra l'altro ha una moglie simpaticissima, una famiglia gradevole, etc. Un altro obietta: guardate che si può lavorare molto meglio con mister Y, che è più esperto e viene da Birmingham! Cosa ne dite fellows? Mah, diremmo proprio che va bene. E allora mister K viene acquisito, e buonanotte! Si scrive una lettera, e questo prende servizio. Se si dimostra bravo, cioè gradito agli studenti, resta, altrimenti si vedrà. Se agli studenti non piace, mister K ha una vita grama. Soprattutto negli USA, infatti, sono gli studenti che danno i voti ai professori. Ma questa è una vecchia storia, perché già nelle università medievali si faceva così. Tutto sommato il Medioevo è stato una grande epoca di democrazia, purtroppo misconosciuta dai più, calunniata dagli ignoranti e non difesa come merite-

rebbe dai competenti. Almeno, lo fu in settori ristretti: all'interno delle corporazioni la democrazia era molto forte. Almeno all'interno, perché poi la struttura generale della società e del potere politico certo non era il "non plus ultra" della democrazia: il diritto delle genti cominciava sul bordo del sagrato!

Adesso però mi sono perso. Ripartiamo dalla "autoamministrazione".

VII<sup>a</sup> LEZIONE 10-12-1987

AUTOAMMINISTRAZIONE (VOLONTÀ), AUTORIFLESSIONE (COMPRENSIONE), AUTOAFFERMAZIONE (SENTIMENTO, PASSIONE, SITUAZIONE EMOTIVA). IL PIÙ INTERNO DELLA SCIENZA E IL PIÙ ESTERNO DELLA POLITICA. LA DIALETTICA TRA GOVERNO E CORPO SOVRANO. VOLERE L'ESSENZA.

Eravamo rimasti al terna della Selbstverwaltung, e a questo proposito avevo accennato alla “libertà accademica”, che è una delle caratteristiche tradizionali delle università tedesche. Ma la Domanda di Heidegger è: sappiamo che compiti ci pone il concetto di autoamministrazione? che cosa significa autoamministrarsi?

“Autoamministrarsi significa: porre a noi stessi il compito e determinare da soli la via e il modo del suo adempimento, e nel far ciò essere, noi stessi, ciò che dobbiamo essere. E tuttavia, sappiamo noi chi siamo, noi, questo insieme di docenti e discenti della più alta scuola del popolo tedesco? Possiamo noi, in generale, sapere questo, senza la più costante e la più dura Selbstbesinnung (presa di coscienza di sé)?”

E anche il termine “Selbstbesinnung” ha dietro di sé tutta una storia; “Selbstbesinnung” significa far mente locale su se stessi, cioè in sostanza chiedersi chi siamo.

Abbiamo qui tre parole analoghe che si susseguono: il titolo della Rede è Selbstbehauptung, cioè autoaffermazione; poi abbiamo visto la Selbstverwaltung (autoamministrazione, il reggersi da sé), e siamo arrivati alla Selbstbesinnung. Sempre si tratta del sé (Selbst), ma la seconda radice è una volta Haupt-, un'altra volta Walt-, e infine Sinn-. “Besinnen” significa “pensare a”, selbst-: su di sé; diciamo dunque “auto-”: auto-affermazione, auto-amministrazione e auto-riflessione, sapere chi si è significa esercitare la più radicale autoriflessione. Vi dicevo che questa Selbstbesinnung è un termine classico che viene dalla letteratura filosofica del Movimento tedesco, viene da Herder, da Humboldt, da Hegel, insomma dai classici della filosofia tedesca; è ancora

un termine centrale nella filosofia di Dilthey, ed è centrale anche nella filosofia di Husserl. Husserl inizia tutte le sue considerazioni con il termine *Selbstbesinnung*.

È un termine tipico delle filosofie classiche della storia e sta a indicare il movimento di presa di coscienza di sé nello sviluppo di una soggettività non solo personale ma anche storica. È un modello presente anche in Hegel (dove tutto è presente sempre in maniera complessa, dove ogni cosa è il suo contrario e poi qualche cos'altro in più!): dove, nella *Fenomenologia dello spirito* (1807), o nel rapporto tra la Fenomenologia e l'*Enciclopedia*, spicca questo percorso che va dalla non-coscienza alla coscienza, dalla natura allo spirito. Non è (ripeto) in Hegel un discorso lineare, però il percorso dalla natura allo spirito è un percorso molto ben descritto: da un momento di minor risoluzione a un momento di maggior risoluzione, da un momento di dispersione a un momento di riunione (sintesi), da un momento di maggiore istintualità a un momento di maggiore coscienza.

Quindi, “*Selbstbesinnung*” è proprio ancora il concetto classico che trovate anche nei romanzi di formazione (il *Wilhelm Meister* di Goethe) dove si racconta la storia di una persona: da dove come nasce, dalla posizione in cui essa compare ancora non determinata, via via mostrando come, attraverso l'esperienza della sua vita, essa ingloba dentro di sé il mondo circostante, certo non in senso materiale, ma interiorizzandolo fino a coincidere col mondo stesso che però, alla fine, non è più quello che era prima, perché questo mondo ormai ha un protagonista, ha un centro che è quello di questa personalità. E, viceversa, questa personalità non è più una parte, non è più un momento casuale o marginale all'interno del mondo in cui si trova, ma è un centro strutturale, capace di essere responsabile per l'intero mondo che gli sta attorno. Ora questo accade anche nello *sviluppo*. Quindi la *Selbstbesinnung* è spesso un processo storico. Anzi, direi che un concetto di questo genere è essenziale alla concezione della storia in generale, nel senso che è difficile intendere che ci sia un processo storico là, dove non c'è una presa di coscienza, dove non c'è un protagonista di questo processo, non c'è una personalità con una propria *soggettività*. Soggettività può essere anche un popolo, una classe sociale. Possono essere un gruppo di popoli o una civiltà o entità non meglio definite di questo genere, che però hanno una caratteristica essenziale: quella di mantenere la loro identità at-

traverso variazioni temporali, e non mantenerla soltanto, ma anche accrescerla, cioè precisarla e potenziarla; precisarla nel senso di individuarla attraverso sempre nuove varianti ed esperienze.

E qui troviamo anche la prospettiva del fare esperienza, del “vivere sperimentalmente”. Non si tratta di una prospettiva “avventurosa” dove sia semplicemente in gioco la mia vita, la mia identità, nelle disparate occasioni che il destino mi manda ma, al contrario, là dove io, di volta in volta e sempre di nuovo, accetto le sfide del destino e riconfermo la mia identità. Quindi, attraverso diverse varianti, definisco e preciso sempre meglio la mia identità, ma contemporaneamente, attraverso le tante vittorie o sconfitte, costituisco un mondo. Sia le vittorie che le sconfitte sono esperienze formative, una *Selbstbesinnung* progressiva non deve essere intesa in una prospettiva di “conquista”, può essere anche una prospettiva di sconfitta, ma una sconfitta che in realtà alla fine è sempre una vittoria se rimane un “fare esperienza”. Non si tratta solo di precisare la propria identità *pereat mundus*, ma anche di coincidere con l’intero che in questa maniera viene a costituirsi. In altri termini, la capacità di mantenere nel tempo l’identità e di precisarla è contemporaneamente la capacità di costituire un mondo, cioè di collegare e legare insieme una molteplicità di oggetti, di persone, di fatti che sono stati incontrati nell’esperienza.

Questa capacità di tener insieme un molteplice, questo legame è la costituzione di un mondo. Ecco perché l’ideale di questo tipo di struttura storico-personale (comune alla definizione della personalità e alla definizione di una personalità di ordine superiore storico-sociale) è il modello della coincidenza fra mondo e io, è un modello dentro il quale voi potete facilmente comprendere i problemi tradizionali. Per esempio, i problemi della teoria della conoscenza vi ottengono una soluzione completamente nuova: all’interno di un modello organicistico di questo genere il rapporto tra soggetto e oggetto non è più il rapporto classico della teoria della conoscenza tra schema soggettivo cosciente e oggetto sconosciuto, diviso in due parti: una parte fenomenica e l’altra noumenica, con tutte le dialettiche che ne nascono. In un quadro ontologico di questo genere, i problemi della teoria della conoscenza si presentano in modo completamente diverso: c’è già, fin dall’inizio, una assoluta adeguatezza della conoscenza all’oggetto; l’oggetto non è che



il momento “oggettuale” di un insieme dinamico nel quale esso è di volta in volta il correlato esattamente di quel soggetto che, in quel momento, è il *suo* soggetto. Abbiamo così la possibilità di reimpostare tutti i problemi di teoria della conoscenza e anche problemi epistemologici, specialmente di epistemologia delle scienze umane (ma anche di epistemologia della natura) in termini completamente nuovi, sebbene nel quadro dello schema metodico galileiano-cartesiano, cioè di uno schema che possiamo chiamare, grossolanamente parlando, “idealista”, uno schema che, tradotto in termini speculativi, trovate nell’“idealismo tedesco”; ma che, di nuovo, nella seconda metà dell’800, ritrovate fondato in termini scientifici o empiristici.

Questo tema della *Selbstbesinnung* è un tema classico della Filosofia della storia (l’“idea” che attraverso la storia perviene a se stessa – per usare un termine hegeliano). Ciò significa che, finché non siamo alla fine della storia, il soggetto non è pervenuto a se stesso: è come se fosse diviso da se stesso, e quindi il tentativo di pervenire alla fine delle esperienze, ai limiti del mondo dentro il quale già siamo, non è che il tentativo di raggiungere “se stessi”, il che significa che si presuppone (come nella gnosi) un originario stato di alienazione, cioè di divisione. Ma significa anche, e viceversa, che se questa possibilità deve esserci, noi siamo già sempre presso di noi, altrimenti non potremmo neppure mai arrivarci. L’antinomia sfocia sul problema squisitamente teologico di come concepire la “trascendenza” (se come orizzonte strutturale di immanenza o come abisso, se come luce o come tenebra).

Dunque, la “vera” coscienza di sé è quella che noi (dando per scontato che da un lato esistiamo e dall’altro abbiamo coscienza, ma che non abbiamo coscienza *di* esistere, cioè: che i due lati non sono collegati) otteniamo attraverso la storia, grazie alla conversione del vero col fatto. Attraverso l’esperienza, questi due elementi si collegano. Ma “quando” sarà possibile collegare l’esperienza con l’esistenza? Quando sarà stato fatto ciò che è necessario e, quasi, fatale che noi sempre facciamo: il giro del mondo e, con questo collegamento, sarà stato abbracciato tutto il mondo (“diesen Kuss der ganzen Welt”: “questo bacio è per tutto il mondo” Fr. Schiller, *Inno alla Gioia*). È, dunque, un pensiero caratteristicamente endemico di una cultura specifica, quella del “Romanticismo tedesco”, ma che ha poi tutta una serie di versioni

scientifiche, laiche, analitiche, empiriche, operative, assolutamente private di questo alone metafisico. Il problema del peccato originale e del modo in cui esso si riscatta alla fine dei tempi è una struttura escatologica di chiara origine gnostico-cristiana, cioè: ha dietro le spalle il problema teologico. Ma ciò non significa che lo abbia anche nel proprio futuro: può anzi significare l'opposto (e cioè che sia il problema teologico a doversi trasfigurare in base a un nuovo rapporto all'essere <Seinsbezug>).

Nonostante queste nobilissime origini, tradizioni e sfondi che stanno dietro la parola *Selbstbesinnung*, questa parola significa però ancora semplicemente "far mente locale", prendere coscienza, riflettere su di sé. Eccoci allora arrivati, nel giro di una sola pagina, attraverso questa serie di termini dai molti risvolti, alla necessità, di cui Heidegger chiede all'uditorio di rendersi conto, del sapere chi siamo. Se non fosse il monito delfico fatto proprio da Socrate, è per lo meno un atteggiamento retorico che ha dei classici, antichissimi modelli, pensate a Dante che tiene nella "picciola vigilia ch'è del rimanente" tiene l'"orazion picciola" alla "compagna picciola" rimasta con lui (non Dante: Ulisse in Dante); pensate, egli dice, "fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza", dopodiché, tuttavia, come è noto, essi volgono la "poppa nel mattino", voltano le spalle all'est ("e vòlta nostra poppa nel mattino, de' remi facemmo ali al folle volo"), verso e oltre le colonne d'Ercole. Dante non dice: *vòlta la prora* verso l'Occidente (che significherebbe: abbiamo cercato di andare in quella direzione), ma dice, in sostanza: abbiamo abbandonato il luogo d'origine, quello dove siamo nati, dunque sottolinea il distacco, non la conquista, ma *il prezzo* della conquista ("non dolcezza di figlio né la piéta del vecchio padre né il debito amore...").

"E vòlta nostra poppa nel mattino..."! Mi ha sempre colpito questa formulazione. Dante vuol sottolineare la *hybris* di Ulisse, la tracotanza di questo atteggiamento eccessivo, non abbastanza rispettoso dei limiti della natura umana; e infatti Dante classifica Ulisse come un violento e lo mette nell'ottavo cerchio: dei violenti contro Dio nella natura. Quindi, dice Ulisse, pensate chi siete, pensate da dove venite ("considerate la vostra semenza"! e alza addirittura il vessillo di "virtute e canoscenza"): ma poi, da "cattivo consigliere" quale è, rinnega coi fatti l'umana natura.

Torniamo a Heidegger. Si tratta di una tipica movenza retorica, che io penso fosse molto diffusa nelle prediche di preti e pastori. Anche qui c'è un ovvio retaggio religioso, però la cosa caratteristica è questa, che non si tratta di pensare a chi siamo come una cosa ovvia (l'orgoglio nazionale), ma si tratta di una presa di coscienza la più ostinata e la più dura, cioè radicale. Quello che qui si prescrive non è, ad esempio, "non dimentichiamoci che siamo Tedeschi!", ma è il contrario, non è un appello all'orgoglio, ma è il contrario: è un appello al fatto che essere Tedeschi (e questa è anche l'essenza dell'Università tedesca) è un mandato (Geschick), è una specie di prescrizione che sta nei fatti, ma che noi non conosciamo e che possiamo, "noi Tedeschi", scoprire soltanto attraverso uno sforzo continuo e radicale (virtute). Ciò configura, quindi, un altro tipo di retorica, quella del radicalismo, non quella dell'ovvietà. Normalmente noi pensiamo che le cose stiano così, che certi valori siano garantiti, invece, badate, bisogna superare questo livello di ovvietà per arrivare a una presa di coscienza radicale. Allora, né la conoscenza della situazione attuale dell'università, né la conoscenza della storia passata saranno sufficienti, ci daranno cioè un sapere della sua essenza, a meno che noi non *vogliamo* questa essenza con chiarezza, durezza (rigore, virtute). Cioè: non basta conoscere (qui di nuovo vedete contrapposti virtute e conoscenza), non basta l'ovvia conoscenza a farci "conoscere" questa essenza, a meno che noi non determiniamo con chiarezza e rigore questa essenza, che è stata per il passato e sicuramente è ancora presente, *anche per il futuro*. Esiste un passato che noi possiamo conoscere, ma bisogna che noi assumiamo questo passato come uno scopo da perseguire. Ecco dunque, ancora una volta, che alla conoscenza deve associarsi la volontà.

E bisogna che noi in questa volontà affermiamo noi stessi. Si tratta dunque di una autoaffermazione: quindi, affermazione di noi stessi come appartenenti, come depositari di questa tradizione, di questa essenza. In quanto apparteniamo a questa tradizione, noi viviamo e siamo radicati nell'essenza dell'università tedesca, la quale è radicata nella tradizione del popolo tedesco.

"Né la conoscenza dello stato attuale dell'università, né la informazione circa la sua storia passata /p.10/ garantiscono come tali

un sapere sufficiente della sua essenza – salvo che noi non abbiamo prima con chiarezza e rigore circoscritto (intendi: *intellettualmente*) questa essenza per il futuro, che in tale autodeterminazione non la *vogliamo* e che, in questo volere, non *afferriamo* noi stessi.

“L’autoamministrazione sussiste solo sulla base della autoriflessione. L’autoriflessione si ha però solo in forza della *autoaffermazione* dell’università tedesca. La realizzeremo noi? e come?”

Quel radicamento bisogna che diventi volontà: noi dobbiamo volere l’essenza. Cosa vuol dire che la conoscenza che noi abbiamo della nostra storia e di questo radicamento non è sufficiente se noi non la facciamo diventare una prospettiva del futuro (è la traduzione banale di questo discorso)? e che soltanto in questo rapporto tra appropriazione intellettuale di un’essenza originaria, di un passato, e assunzione etica di essa essenza nel futuro, in questo rapporto fra pensare e volere, fra passato e futuro, noi oggi affermiamo noi stessi? Vuol dire che ci si afferma soltanto in rapporto all’essenza. Qui c’è un movimento analogo a quello che abbiamo notato all’inizio tra la Führung e la Gefolgschaft, cioè fra la direzione o il comando, e il séguito o la solidarietà che, in questo comando, si manifesta: questa relazione è una relazione biunivoca, cioè una relazione in cui il Führer è Führer solo se c’è una Gefolgschaft che lo vuole, e la Gefolgschaft è tale soltanto se ha una direzione, se ha un capo: una guida e, quindi, una direzione da seguire.

Qui si dice anche che la autoaffermazione del corpo docente e discente si realizza soltanto nella tensione tra pensare e volere, quindi non è puramente intellettuale. Ma noi sappiamo che lo specifico dell’università è quello del puro sapere (scienza) e che quindi, in pratica, la libertà accademica è una totale disponibilità al sapere. Cosa vuol dire, allora: forse che la libertà accademica dev’essere bene intesa? Forse che questa totale disponibilità al sapere deve essere corretta? Si tratta di una classica critica “antiliberale” della libertà accademica? della interpretazione liberale della libertà accademica che può degenerare pericolosamente, può diventare licenza, oppure ozio, oppure leggerezza? E a ciò si oppone che la libertà deve essere, deve diventare responsabilità e quindi è soltanto in rapporto a questa essenza in quanto pensata nel passato che si chiede una autoaffermazione; la quale non sa-

rebbe altro che una affermazione di sé: cioè un atto di orgoglio da parte dei docenti e dei discenti, oppure dell'Università tedesca, oppure, generalizzando, del popolo tedesco? Se noi leggiamo questo discorso come un tipico discorso nazista possiamo interpretarlo anche in questi termini. Ma Heidegger non pensa affatto che un atteggiamento di questo genere sia qui essenziale, e cioè che un atteggiamento di volontà di dominio, secondo l'interpretazione nazista di Nietzsche (che Heidegger in fondo condivide: Heidegger infatti criticherà *in Nietzsche* il nazismo!), produca l'essenza, ma al contrario è solo nella relazione radicale a questa essenza che, secondo questo testo, si produce l'autoaffermazione, il giusto atteggiamento. E questa essenza è la scienza.

Abbiamo visto che qui si è sviluppata una serie – come dire? – di momenti costitutivi del Selbst in quanto Selbst universitario. Il primo è quello della auto-amministrazione il secondo è quello della autoriflessione e il terzo è quello della auto-affermazione. Quindi, la Selbst-behauptung che dà il titolo all'intero scritto viene spiegata a partire dalla Selbstverwaltung (auto-amministrazione) passando attraverso l'auto-riflessione, disegnando così l'itinerario di un sé totale.

	a	-RIFLESSIONE	
AUTO-	b	-AMMINISTRAZIONE	a+b+c = <u>il SÉ totale</u>
	c	-AFFERMAZIONE	

Cosa vuol dire “autoamministrazione”? Vuol dire responsabilità verso se stessi. Cosa vuol dire “autoriflessione”? Vuol dire essere consapevoli di se stessi. In b) abbiamo la volontà e in a) abbiamo la conoscenza. Da un lato abbiamo la riflessione morale e dall'altro abbiamo la riflessione intellettuale. La dimensione morale è la dimensione che porta verso il futuro (Heidegger dice giustamente “für die Zukunft”), questa è la dimensione dell'essenza nel futuro. Invece la dimensione della conoscenza è la dimensione della essenza nel passato (come in Dilthey). È soltanto dalla tensione tra i due momenti che abbiamo la

“autoaffermazione”. L’autoaffermazione, a sua volta, è una definizione dell’essenza nel presente. Dunque (come dicono Dilthey e Nietzsche) è nel presente che si decide (si sceglie e si capisce) o non si decide (non si sceglie e non si capisce). Non basta che ci ricordiamo del passato, bisogna anche volere l’essenza per il futuro. Soltanto nella tensione tra questi due momenti (e quindi in questo volere anche per il futuro) nasce l’autoaffermazione, cioè nasce la possibilità di considerarsi essenziali nel presente.

Domanda: Ma per “tensione” cosa si intende?

Risposta: “Tensione”, per la verità, è una parola che qui non c’è. Ce la metto io perché è nel senso di questo discorso. Heidegger analizzando il concetto di autoaffermazione, analizza in realtà quell’ente che è l’Università. C’è, è vero, un tema dominante, ed è il tema della libertà accademica (ne parla esplicitamente a pag. 15). Cos’è l’Università? È la libertà accademica! Questa è l’essenza, il senso dell’Università, che è il luogo della libertà per il pensiero: a patto che per la libertà del pensiero si intenda la necessità del pensiero. Heidegger analizza questo tema e lo analizza applicando la strutturazione temporale del presente, del passato e del futuro. Perché questa è la strutturazione di tutte le cose, secondo Heidegger, il quale in *Essere e tempo* ha chiarito che la struttura fondamentale dell’esistenza, o dell’esserci, è proprio l’intreccio degli orizzonti del passato e del futuro nel presente. Un presente allargato che in *Essere e tempo* è l’esser-presso l’ente, la familiarità col mondo articolata nel linguaggio.

Questo discorso di rettorato affronta così un argomento che per Heidegger è stato un argomento importante per tutti gli anni ’20. Si tratta, tuttavia, di un argomento qualunque. Rispetto al problema generale dell’ontologia, ma anche solo a quello dell’esserci, questo è un problema come un altro: parliamo dell’università, ma potremmo parlare di sport o di economia. Quella dell’esserci universitario è un’occasione dell’esserci: c’è anche l’esserci sportivo, politico, etc. Ma questo argomento dell’esserci universitario, Heidegger lo analizza applicando la struttura generale dell’esserci (l’ontologia fondamentale), che mette al centro dell’esserci gli orizzonti temporali, l’intreccio degli orizzonti del

passato e del futuro intorno al presente. In altri termini, la cosiddetta “cura”. Questa è una prima importante osservazione da fare.

Heidegger sta facendo un discorso di rettorato. È un’occasione politica. Un uomo qualunque farebbe un discorso retorico, adatto all’uditorio, sui vari problemi a tutti noti dell’università, dosando le parole e lanciando una serie di assicurazioni in ogni direzione, accompagnate da un’indicazione di linea generale. Si trattava di un discorso di circostanza. Ma no! Heidegger i discorsi di circostanza li fa ricorrendo agli schemi fondamentali della sua filosofia. E questo è un altro aspetto di fondo che dobbiamo studiare meglio.

Osserviamo poi che, secondo il dettato, l’autoamministrazione è possibile solo sulla base della autoriflessione. Potremmo tradurre (in termini più banali): il futuro è possibile solo sulla base del passato. Ma ciò significa anche: la volontà è possibile solo sulla base della conoscenza. Vedete che se noi traduciamo in questo modo emergono le tesi psicologiche della tradizione filosofica: quella, per esempio, dell’“intellettualismo etico” (si può fare solo quando si sa quello che si fa; prima pensa e poi agisci!) che in fondo corrisponde al buon senso corrente! Benché si possa anche dubitare fieramente che sia “buono”: “prima pensa e poi agisci!” (a allora, sembra implicito, agisci senza più pensare!). Questa tesi è, tuttavia, una ovvietà della vita quotidiana e della saggezza popolare che si rifà a teorie filosofiche molto precise, che hanno una storia e un’origine altrettanto precisa nel tempo. Per esempio: a Socrate. Socrate difendeva la tesi dell’insegnabilità della virtù anche se il suo “demone” allude a una tradizione diversa che rifiuta questo intellettualismo etico.

Osserviamo inoltre che la “autoriflessione”, accade solo in forza della autoaffermazione dell’Università tedesca. E Heidegger soggiunge: “compiremo noi quest’ultima operazione? e come?”. C’è dunque un rapporto di dipendenza tra “autoaffermazione”, “autoriflessione” e “autoamministrazione”. Se qui si enuncia una relazione di fondazione, la mia interpretazione precedente viene messa in dubbio proprio dal testo successivo. Heidegger colloca adesso i tre momenti in una relazione tale per cui l’“autoamministrazione” si fonda sulla “autoriflessione” e l’“autoriflessione” si fonda sull’“autoaffermazione” (cioè sulla libertà).

Mentre prima il discorso sembrava presentare l'“autoaffermazione” per ultima, come qualcosa di possibile solo nel rapporto tra le due.

Entrambe queste tesi, in realtà, sono corrette perché è vero che l'autoaffermazione, ossia l'affermazione di essenzialità in relazione alla storia, l'affermazione di valore nel presente è possibile solo nel rapporto tra un passato consaputo e un futuro che si può realizzare. Sennò che affermazione sarebbe: fuori dalla realtà, fuori dalla concretezza e fuori da quella dimensione essenziale di storicità che Heidegger attribuisce all'essere? Perché la storicità è la caratteristica *essenziale* dell'esserci: non che l'esserci “ci stia dentro” nella storia ma, al contrario, la storicità è una caratteristica, è una struttura essenziale dell'uomo. E d'altra parte è vera anche l'altra interpretazione. Non c'è il passato, non c'è il futuro se questi non fanno perno sul presente, che è l'unico vivo. Perché mi consta che, in generale, il passato non è più vivo e il futuro non lo è ancora. Quindi esiste una specie di “primato” del presente, sulla base del quale anche gli orizzonti del passato e del futuro hanno la loro esistenza. Esistenza di una realtà seconda, senza la quale la prima non sarebbe più tale.

Vedete che la nostra analisi procede in maniera molto lenta e anche penosa (come tutte le analisi). Ogni volta che subentra un argomento nuovo, rianalizziamo quello che abbiamo detto e allora sembra che si ripetano sempre le stesse cose, ma in realtà non è così. E d'altra parte io voglio proprio seguire il testo, perché, ripeto, questo testo è probabilmente l'unico significativo documento politico di Heidegger che esista. Allora, se si vuol parlare di “Heidegger e la politica” dobbiamo sviscerare *questo* testo, e vedere cosa e quanto contiene di *politico*. Anticipandovi la mia opinione, vi comunico che di politico non c'è niente, proprio niente. Di “politico” c'è solo il “fatto che”, c'è il “che”, ma non c'è il “che cosa”. C'è, capite, il quod, ma non il quid.

È questa la prima cosa che dobbiamo scoprire: c'è qui un'intrinseca, originale o banale impostazione politica, oppure c'è solo *il fatto che* sia stato pronunciato *in quella circostanza* (per cui allude a una dimensione politica, esistente, presente, ma esterna)? Si deve dire che è un discorso politico o che è un discorso filosofico in consonanza con un evento politico, che allora si produce e al quale Heidegger, da profano,



guarda con simpatia? Ma se fosse stato veramente *in consonanza* (e questo è anche parte del fatto!) come mai Heidegger si dimette, come mai fallisce in poche battute? Se il gesto di Heidegger fosse stato veramente politico avrebbe avuto altri collegamenti, altri esiti. In politica le dimissioni sono solo la continuazione dell'amministrazione con altri mezzi.

Ma il problema non è soltanto di vedere se era in consonanza o no, ma anche di distinguere *in che cosa* era in consonanza e in che cosa non lo era. È questa la seconda cosa che dovremmo cercare di far emergere per avere idee chiare su quello che è stato, più o meno, il suo coinvolgimento con i nazisti. Naturalmente, a questo punto, non si conclude nulla se ci si limita soltanto a questo testo bisognerà vedere tutti gli altri testi e tutti gli altri comportamenti. Però, io dico, metà dell'intero percorso politico di Heidegger può essere ravvisato proprio in questo e solo in questo *fatto*: il discorso di rettorato (e l'appoggio al plebiscito del 12-XI-1933).

Il discorso di rettorato fu tolto dalla circolazione quasi subito dai nazisti, come cosa non utile, e comunque non gradita al regime, dal momento stesso delle dimissioni di Heidegger, cioè dal secondo semestre successivo: dal febbraio del '34. E questo potrebbe significare anche solo la stupidità della censura nazista, che non seppe sfruttare più a fondo la disponibilità di un grande filosofo. Ma può significare anche l'effettivo isolamento di Heidegger (questo professore "dell'estrema marca del sud-ovest"!), e la sua radicale estraneità al senso della terribile trappola (Gestell) che si stava montando in Germania e, per così dire, negli ex imperi "centrali". L'espressione letteraria "estrema marca del sud-ovest" (per designare il Baden) è nel telegramma collettivo di appoggio al plebiscito del 12-XI-1933, dove ricorre altresì la coppia di termini "Führer - Gefolgschaft".

Le "marche" sono proprio le province di confine: questo *pathos* del confine, della periferia, della "provincia", è in sé il *pathos* dei centro. Heidegger scrisse nel 1934 un articolo intitolato *Perché restiamo in provincia?* Il regime aveva cercato in effetti di collocarlo in luogo più evidente ed esposto. Era stato invitato nel 1933 e nel 1934 ad assumere la cattedra di filosofia a Monaco e per ben due volte a Berlino, ma ave-

va sempre rifiutato: preferiva restare in provincia e amava la vita dei contadini, anzi odiava “la chiacchiera mentitrice dei letterati sul Volkstum e la Bodenständigkeit”. “Lasciamo ogni condiscendente professione d’amicizia per la campagna e l’inautentico andare verso il popolo [formula già tipicamente fascista!] impariamo piuttosto a prendere sul serio la vita semplice e dura dei montanari. Solo allora la comprenderemo davvero”. Il provincialismo di Heidegger è un tema a cui sono assegnati nuovi significati, ma corrisponde in fondo a un autentico, viscerale amore di Heidegger per la sua terra, “terra” intesa in senso regionale. Esistono molti saggi sul concetto di Heim (terra patria) in Heidegger. Un concetto molto complesso perché Heim significa casa, focolare (e heimlich significa intimo, confidenziale, segreto, grato e tanti altri significati affini), mentre il suo opposto unheimlich / Unheimlichkeit significa inquieto, inquietudine, estraneo, perturbante, etc. (vi sono tante possibilità di traduzione, però bisognerà pure sceglierne una o due, anche se qui ne cito molte per non espormi troppo con scelte radicali). Questo termine ha tutto un significato ontologico assai importante dal punto di vista, che è poi quello che interessa Heidegger, del senso dell’*essere come tale*, quindi la problematica ontologica in senso lato (*che per Heidegger è però anche il più profondo!*).

“Provincia” vuol dire radicamento in una terra, vuol dire il senso della singolarità, della finitezza, della solitudine, vuol dire l’amore per la terra, vuol dire anche un certo modo di concepire il cielo, gli eroi, la ragione. Si parla molto di necessità e di durezza, eppure voi vedete che in realtà fra i tanti temi del suo pensiero vi sono anche quelli della mitezza, che è il contrario della durezza e confina con la possibilità. Il pensiero di Heidegger è un pensiero molto enigmatico, benché abbia alcune linee di fondo (ma più che linee sono posizioni di problemi) fisse, univoche in tutta la sua vita. In realtà Heidegger non è un filosofo che costruisca delle ideologie, che insomma acquisisca all’interno del discorso teorico delle valenze di carattere dogmatico dal punto di vista del sapere, o di carattere valutativo o di carattere etico. Tende, questo allievo di Husserl, a mantenersi su un livello di pura teoreticità, e perciò troviamo in lui una serie di contaminazioni valutative ed etiche che possono essere anche tra loro opposte. Il che non significa confusione o contraddizione, ma significa indifferenza a questo livello di problema e rimando a un livello superiore (o più profondo).

La domanda è: compiremo noi e come compiremo queste operazioni (cioè quella serie combinata di operazioni di fondazione, secondo lo schema temporale della “cura”). L’autoaffermazione dell’università tedesca è “l’originaria e comune volontà della sua essenza”. Questa è la definizione. Arrivati a questo punto, si ritorna all’Università tedesca, al concetto della sua autoaffermazione che Heidegger definisce nel modo che abbiamo visto.

“L’autoaffermazione dell’Università tedesca è l’originaria [vuol dire: relativa alle origini storiche e psichiche e al la radice ideale], comune [vuol dire: che deve riguardare chi guida e chi è guidato: i docenti e i discenti] volontà della sua essenza. L’Università tedesca è per noi l’alta scuola che a partire dalla scienza e attraverso la scienza accoglie, educa e fa crescere le guide e i tutori del destino del popolo tedesco [le guide e i custodi, o tutori significa: quelli che lo guidano e quelli che lo custodiscono, quelli che portano avanti e quelli che conservano]. Volere l’essenza dell’Università tedesca è volere la scienza come volontà di assumersi il compito storico-spirituale [geschichtlichen geistigen Auftrag] del popolo tedesco come un popolo che si sa nel suo Stato. Scienza e destino tedesco devono andare al potere *soprattutto* nella volontà d’essenza. E lo faranno allora, e *solo* allora, che noi docenti e discenti *da un lato* esponiamo la scienza alla sua più interna necessità (innerste Notwendigkeit), e *dall’altro* affrontiamo il destino tedesco nel suo estremo stato di necessità (äusserste Not)”. (p. 10).

Volontà di essenza (Wille zum Wesen) richiama la famosa formula nietzscheana della volontà di potenza (Wille zur Macht) ma, significativamente, alla Macht (potenza) si sostituisce qui il Wesen (l’essenza). Però noi dobbiamo sempre riflettere, leggendo Heidegger, che essenza deve essere intesa così come noi raramente la intendiamo: cioè l’essenza non è qualche cosa di astratto ma ha (come anche talvolta in italiano) un significato dinamico: così per esempio gravidanza, marcescenza, crescita, etc. Ecco, essenza deve sempre essere interpretata in Heidegger in questo senso dinamico: essenza è l’essere in senso verbale. Nell’espressione “volontà dell’essenza”, essenza significa quindi essenza come configurazione originaria, come struttura o come qualche

cosa di fisso e di permanente, ma significa anche molto comunemente *il fatto di essere*, il continuare a essere, l'essenziare. Potremmo dire: il continuare a prodursi di qualche cosa che, ciò facendo, disegna i contorni (forse illusori come un arcobaleno) di una struttura permanente.

Ma la volontà dell'essenza dell'università tedesca è la volontà della scienza *come volontà della storica missione spirituale* del popolo tedesco, in quanto storicamente *sa di appartenere* al proprio Stato, cioè: è *consapevole di essere organizzato in forma statale*. Perché questa precisazione: in quanto il popolo tedesco *si sa* appartenente a uno stato nazionale? Perché questa dimensione riflessiva dello stato è la dimensione stessa della "auto-amministrazione", che gli permette di auto-affermarsi. Questo sembra l'unico elemento di coerenza del discorso: come la scienza si autoamministra nell'università, così il popolo tedesco si autoamministra nello Stato.

Viene qui evocato un parallelismo tra il discorso che si fa in università e quello che riguarda il popolo tedesco: tra scienza e politica. Scienza (Wissenschaft) e destino tedesco "müssen zumal im Wesenwillen zur Macht kommen": *soprattutto* nella volontà d'essenza devono per forza giungere al potere. Secondo questo parallelo, come nell'Università il rettore, così nello Stato del popolo tedesco il Führer deve essere guidato. Io penso che se i nazisti hanno capito questo (e l'hanno capito immediatamente) hanno visto in Heidegger qualcosa come un pazzo visionario: un uomo politicamente inaffidabile. Il discorso fu trattato malissimo (fin dal giorno stesso in cui fu pronunciato) dagli uomini del partito nazionalsocialista. Per quanto se ne sa le loro impressioni nei riguardi di questo testo non furono entusiastiche. Heidegger meritò una serie di critiche parziali, di silenzi, di riserve. Non fu fatta dai nazisti un'analisi radicale come quella che stiamo facendo noi; il *Discorso* fu semplicemente capito in quanto si colse al volo dove andava a parare. Fu da un lato apprezzato dal punto di vista propagandistico generale per la sua stessa incomprendibilità, e, dall'altro, come segno rivelatore di quello che era quest'uomo. Infatti Heidegger ebbe tutta una serie di difficoltà nell'esercizio della sua attività di rettore, difficoltà che provennero soltanto e esclusivamente dal regime stesso e dai suoi uomini.

Riassumendo: scienza e destino tedesco devono arrivare al potere *soprattutto nella volontà di essenza* (im Wesenswillen). E ciò accadrà quando noi, docenti e discenti, faremo scienza sul serio e, insieme, faremo fronte allo stato di disagio del nostro paese. Si allude, quindi, molto chiaramente a quella specie di allarme ideologico circa il destino del popolo tedesco, minacciato da tutte le parti. Si allude al pericolo della catastrofe nazionale, della perdita dell'identità nazionale. Questa idea accompagna i tedeschi forse da secoli, ma certo soprattutto dalla fine della prima guerra mondiale.

Lo schema è: la scienza e il popolo tedesco arriveranno al potere solo nella volontà di essenza. Solo su questo punto potranno coincidere due cose tanto distanti tra loro come possono esserlo la scienza in quanto tale e la situazione politica della Germania. Ebbene, solo uno sforzo di radicalizzazione su *entrambi i lati* può portare a una sintesi pratica: un approfondimento dell'interna necessità della scienza e un approfondimento della crisi esterna della Germania nei suoi rapporti con gli altri popoli. Sul primo punto Heidegger sostiene che la scienza non è vera perché è tedesca, ma è tedesca perché è vera; sul secondo Heidegger non dice che bisogna scatenare la guerra totale contro la Francia e gli altri paesi, ma che bisogna riconquistare la responsabilità e la dignità nazionale uscendo subito (e in ciò approva Hitler) dall'equivoco della Società delle Nazioni, per poi ristabilire una corretta e autentica dialettica (Kampf) sull'agone internazionale. In particolare, l'approfondimento delle interne necessità della scienza esprime un punto di vista che è il contrario della "scienza politicizzata cui l'incipiente regime aspirava. Qui si determina in maniera inequivocabile che lo stato di necessità della scienza è tutto interno alla scienza stessa; mentre dall'altro l'impegno esterno ed estremo del popolo tedesco si riferisce alla dimensione storica e internazionale. La scommessa dialettica che Heidegger prospetta è che nell'Università si possa prefigurare una sintesi tra il più profondo e interno e il più superficiale ed esterno. Una scommessa che per la sua forma (Breite/ Tiefe) è un *topos* classico della letteratura e della filosofia tedesca. Osserviamo soltanto, una volta ancora, che questo schema ha qui una nuovissima variante in quanto viene applicato anche al rapporto tra Führung e Gefolgschaft, dove sembra assente un'articolazione nazionale empirica di tipo democratico-

co-rappresentativo a vantaggio di un rapporto di fungibilità trascendentale tra i due termini.

## VIIIª LEZIONE 15-12-1987

SCIENZA E DESTINO. LA POTENZA DELL'INIZIO. L'INIZIO IN HUSSERL. L'ERLEBNIS DI DILTHEY. LA POTENZA DI NIETZSCHE. ANCORA E SEMPRE LA GRECIA: L'"AUFBRUCH" DELLA FILOSOFIA GRECA.

Siamo arrivati nella lettura di questo testo a un punto molto denso, che è quello che riguarda la *necessità*. È a questo punto (p. 10) che viene introdotto il concetto di necessità: di quella dimensione che sta alla radice della possibilità di porre in maniera sensata il concetto di essenza, e di concepire il rapporto all'essenza (volere l'essenza, essere radicati nell'essenza, etc.). Due tipi di necessità emergono: la necessità *interna* della scienza e la necessità *esterna* del destino tedesco, cioè della situazione storico-sociale nazionale.

A questo punto, quello che viene sviluppato (e adesso vedremo come) è un filo teorico sottile, al quale vengono annodati tutta una serie di problemi e di tematiche classiche, sia della filosofia sia del linguaggio politico, cioè una serie di problemi e di tematiche che hanno un senso ambiguo e possono essere letti su piani diversi, sia come riferimenti politici che dentro la correttezza e proprietà di un discorso teorico. Vedremo più avanti questa ambiguità. A un certo punto essa emergerà molto bene, allora torneremo indietro a rivedere i punti significativi. Adesso, però, procediamo con molta circospezione, perché anche il testo è molto circospetto. Intanto, si deve dire che non è proprio chiarissima questa relazione di *interno* ed *esterno*, questa "più intima" necessità della scienza e questa "più estrema" (ma in tedesco vuol dire anche "esterna") necessità del destino del popolo tedesco. Perché non c'è simmetria tra i due concetti. Cioè: questa "più intima" necessità della scienza non significa ancora "estrema", mentre la necessità "esterna" del destino del popolo tedesco significa anche "estrema". Insomma, a prima vista almeno, non c'è perfetto parallelismo tra i due concetti; perciò, dovremo vedere bene come vengono giocati i due rapporti, i due tipi di necessità: la necessità della scienza da un lato, e la necessità storico-sociale, ovvero la necessità dei fatti, la durezza dei fatti dall'altro. Ora però seguiamo il testo passo passo:

“Noi non esperiamo certo l’essenza della scienza nella sua più intima necessità finché – come si fa quando si parla del “nuovo concetto di scienza” – ci limitiamo a contestare a una scienza troppo recente (allzuheutig) la sua eccessiva mancanza di autonomia e la sua scarsa mancanza di presupposti. Questo atteggiamento in fondo puramente negativo e che non risale al di là degli ultimi decenni, ha solo l’apparenza di una vera preoccupazione circa l’essenza della scienza. ” (p. 10)

Quando parla del “nuovo concetto di scienza”, Heidegger allude a una discussione corrente e nota all’ascoltatore. Non è che noi, solo perché contestiamo la mancanza di fondamento delle scienze contemporanee, raggiungiamo, o abbiamo una visione diretta, o un’intuizione dell’essenza della scienza.

È chiaro a che tipo di discorso corrente si alluda qui: si allude alla abituale lamentela circa lo specialismo delle scienze, circa il fatto che le scienze sono separate tra loro: per cui non se ne vede il fondamento unitario, il che mette ancora meglio in risalto il fatto che nessuna di esse è fondata. Il che, a sua volta, ne evidenzia il carattere praticistico, o pragmatico, l’aspetto di convenzionalità, la funzione tecnologica che riduce la scienza a preparare semplicemente delle possibilità di strumentazione e costruzione di carattere tecnico. Si comincia, insomma, col contestare la mancanza di radicalità della scienza. Insieme con la mancanza di radicalità emerge, però, anche l’incapacità delle scienze d’oggi, *anche alleandosi in una sorta di enciclopedia*, di rendere ragione dell’insieme, della totalità del sapere. E l’incapacità di rendere ragione della totalità del sapere poi va a terminare, come nella vulgata marxista e hegeliana in genere, nella ovvia constatazione che “la scienza d’oggi” (fatta di queste “scienze” scriteriate) non è in grado di assumersi una responsabilità di guida culturale, non è in grado di rispondere dell’insieme dei problemi della vita umana, della storia, etc. (e perciò anche del destino tedesco: la “necessità estrema” della situazione storica). Questa accusa che si fa alle scienze correnti (scientismo, positivis etc.) non è sufficiente, pensa Heidegger, a farci scoprire l’essenza della scienza: non rendiamoci il compito troppo facile! “Questo modo di fare che in sostanza è puramente negativo e oltre a ciò non va più in là degli ultimi decenni...”



Domanda: Quale “modo di fare”?

Risposta: L’atteggiamento di chi lancia questa accusa corrente, facile, alla infondatezza delle scienze. E notate che è un tipo di accusa che Heidegger condivide e che estende anche all’Università (la quale *ri-specchia* la divisione delle scienze, la difende, la gestisce, la perpetua, etc.) nella sua Prolusione friburghese intitolata *Che cos’è metafisica?* (una breve conferenza del 1929, ora in *Segnavia*, che poi Heidegger ripeté in varie università tedesche). Osserviamo che, rispetto alla partenza drastica della Prolusione, nel *Discorso di Rettorato* c’è una sfumatura diversa. Se voi guardate, in Segnavia, le quattro paginette di *Che cos’è metafisica?* (da p. 59 a p. 62), vedete che vi vengono messi in luce tre punti fondamentali riguardanti il tema dell’esistenza scientifica. Leggiamo a p. 60:

“Gli ambiti delle scienze sono lontani l’uno dall’altra. Il modo di trattare i loro oggetti è fondamentalmente diverso. Questa moltitudine di discipline, tra loro così disparate, oggi è tenuta assieme solo dalla organizzazione tecnica delle Università e delle Facoltà, e conserva un significato solo per la finalità pratica delle singole specialità.”

Qui Heidegger sembra dire: servono *solo* all’Università, non servono ad approfondire i problemi della scienza. E prosegue:

“Ma il radicarsi delle scienze nel loro fondo essenziale si è inaridito ed estinto.”

Ecco: la radice, la radicalità del fondamento, si è inaridita ed estinta. Invece, nel *Discorso di Rettorato* Heidegger dice: non basta fare questa constatazione. Badate: non sostengo che qui ci sia un cambiamento di parere, o un punto di vista diverso rispetto a *Cos’è metafisica?* Semplicemente: è un modo diverso di impostare l’argomento. Questa volta, nel *Discorso*, Heidegger osserva che “questo modo di fare” è sostanzialmente negativo, e secondariamente si riferisce solo agli ultimi decenni, cioè si riferisce alla posterità immediata del positivismo, e corrisponde a un atteggiamento tipicamente antipositivistico. È un atteggiamento

giamento puramente negativo (appunto “anti-”) che si riduce in sostanza a una pura e semplice “apparenza di preoccupazione”. Ovvero: chi si comporta così, chi attacca a ogni piè sospinto questa debolezza della scienza, etc. (e lo fa perché tende a subordinarla alla politica!), si dà solo l’aria di una vera preoccupazione per l’*essenza* della scienza.

“Se noi vogliamo cogliere l’essenza della scienza, allora dobbiamo innanzitutto porci a tu per tu con la questione decisiva (Entscheidungsfrage): deve la scienza *essere* ancora per noi, o dobbiamo abbandonarla a una rapida fine?” (p. 10)

Il senso della frase è: “dobbiamo lasciarla andare in malora”. Questa è la questione decisiva e Heidegger risponde:

“Che scienza in generale debba essere, non è mai incondizionatamente necessario.” (p. 10)

Segue un’altra domanda:

“Ma se scienza deve essere ed essere *per* noi e *grazie a* noi, a quale condizione può essa veramente esistere?” (p. 11)

Quindi: la considerazione è che non bisogna prendere in considerazione la scienza nelle sue apparenti *débâcles* storiche e neanche credere che la scienza sussista comunque. Il fatto, per esempio, che da secoli vi sia un accrescimento del patrimonio scientifico; che la scienza veda continui progressi, e che si possa pensare che questi progressi continueranno in futuro; che molte grandi istituzioni siano sorte intorno alla pratica scientifica, e prosperino; tutto questo non deve indurre né ad atteggiamenti di scetticismo, o di negazione generica a causa degli aspetti negativi e carenti, né ad atteggiamenti di ragione pigra (*ignava ratio*), la quale dà per scontato che il macrofenomeno scientifico, proprio per questa sua imponenza, contenga anche una ragione di necessità, cioè una specie di garanzia della sua sopravvivenza, indipendentemente dall’avvicinarsi nel suo seno di aspetti positivi e negativi.

La scienza c’è, ma potrebbe non esserci. L’essenza della scienza non è la sua esistenza: l’essenza della scienza non consiste nel fatto

che “si faccia della scienza”, né storicamente né psicologicamente. È questa una rivendicazione della “trascendentalità” della scienza? Si potrebbe benissimo intendere così il discorso: quando uno dice che non è mai necessario che la scienza ci sia, è chiaro che fa riferimento a una essenzialità della scienza del tutto “interna”, che non ha nulla a che vedere con la sua positività. Una “interna necessità” che si tratterebbe di approfondire!

Ora, i due classici momenti di positività, ai quali la generazione precedente aveva ricondotto la scienza e la validità degli enunciati scientifici, erano stati la *psicologia* e la *storiografia*. La battaglia dei neokantiani e dei fenomenologi, alla fine dell’800 e ai primi del ’900, contro ogni riduzionismo psicologista o storicistico, si esprimeva nella rivendicazione di un valore trascendentale della filosofia, della logica e della scienza in generale. E queste sono proprio le posizioni fondamentali del neokantismo marburghese, di Husserl e di Dilthey. Molti sostengono che Dilthey fosse “psicologista” e “storicista” (per Heidegger anche Husserl sbagliava quando parlava di “metodo” e di “vissuto”). Effettivamente lo era, ma ciò nonostante, anche in Dilthey c’è questa rivendicazione del carattere trascendentale della verità (scientifica, logica, filosofica). Quindi: o non abbiamo ancora capito Dilthey, o “psicologismo” e “storicismo” non sono altro che un’ossessione neokantiana.

Che la scienza vi sia non è mai necessario. Ma qual è il problema? Qual’è l’ottica di questo discorso? L’ottica di questo discorso corrisponde anche all’occasione di questo discorso, e alla sua impostazione caratteristica. Ecco la domanda: “Se mai scienza deve essere...” (“essere” nel senso di essenzialità, esistere, continuare a vivere, ...) deve essere “per noi” e “grazie a noi”?

Questa impostazione sembra caratterizzata dal tentativo di ricondurre il problema della scienza e della sua radicalità (ma anche della sua pura e semplice esistenza) a una responsabilità soggettiva. È lecito chiedersi: di quale soggettività? Una soggettività che, a questo stato del discorso, può essere la soggettività del popolo tedesco, la soggettività dei professori di Friburgo, la soggettività dei docenti e dei discenti, o quella dell’“Occidente”. Non è ancora ben chiaro di quale soggettivi-

tà si tratti: potrebbe anche trattarsi della soggettività degli uomini d'oggi, cioè degli, eredi della tradizione scientifica occidentale, di cui, eventualmente, il popolo tedesco si trovasse a essere estremo responsabile ed esponente, laddove, altrove, questa responsabilità fosse, per avventura, sfumata o attutita. Questa sarebbe una posizione "classica", già espressa e condivisa da Husserl, Simmel, Natorp, Scholz, e altri. Il discorso, in effetti, punta diritto alle radici storiche del sapere occidentale, della filosofia e della scienza. Vedremo solo più tardi perché esso debba necessariamente prendere una direzione di questo tipo.

Dicevamo: come deve essere la scienza per essere veramente "per noi" e "tramite noi"? "Per noi", in quanto noi ne siamo consapevoli e la facciamo e la consideriamo valida; "attraverso noi", perché nella nostra esistenza si radica la possibilità di esistenza della scienza stessa, la quale di per sé non esiste necessariamente...

Mi accorgo, però, che l'analisi sta smembrando un discorso caratterizzato da un afflato, da uno slancio retorico che gli conferisce una certa tensione. Se io lo spezzo, la tensione va in briciole. Per cui devo continuamente ricostruire la linea.

Questo testo è fatto di molte domande, che non sono domande retoriche perché, poi, viene la Risposta. Ma le risposte sono, a loro volta, dei rilanci, che portano il discorso molto più in là di prima e, alla fine, ecco una nuova Domanda. E così via. È questa la tensione che noi facciamo a pezzetti.

"Solo se noi ci poniamo di nuovo sotto la potenza dell'*inizio* (Macht des Anfangs) del nostro esserci storico-spirituale. Questo inizio, è lo sboccio (Aufbruch) della filosofia greca. È lì che, per la prima volta, l'uomo occidentale emerge da una etnia (Volkstum) in forza (kraft) del suo linguaggio e si contrappone all'*ente in totale* e lo interroga, e lo comprende come l'ente che esso è. Ogni scienza è filosofia, che lo sappia e lo voglia oppure no. Ogni scienza resta consegnata a quell'inizio della filosofia. E da esso estrae la forza (Kraft) del suo essenziare (ihres Wesens), posto che resti ancora all'altezza di quell'inizio..." (p. 11)

Ma la domanda era: quali sono le condizioni perché la scienza possa essere *per noi* e *grazie a noi*? Bene, le condizioni sono che noi "...ci

poniamo di nuovo sotto la potenza dell'inizio". Questo "di nuovo" è l'idea del ritorno, della ripetizione, della ripresa di un momento passato o di un momento obliato. Un momento "passato" o un momento "obliato", non è la stessa cosa, perché l'oblio è anche oblio del presente, cioè il non vedere più il presente. Può esserci infatti oblio del passato, ma anche oblio del presente e perfino del futuro. Oblio è coprimento, occultamento: anche le protensioni nel futuro possono essere obliate (in tedesco, Husserl parla di *Vor-erinnerung!*). "Forza" o "potenza", sono qui chiaramente intese in un senso elevato, nobile, cioè allo stesso modo, per es. di come *Macht* viene intesa da Nietzsche quando parla di *Wille zur Macht*. La parola "potenza" nella formula nietzscheana della "volontà di potenza", non è certamente la potenza o la potenza pratica: è piuttosto un concetto trascendentale. È un concetto vago, ma anche profondo, che può acquistare tante determinazioni. È proprio "un concetto che vuole essere più generale delle sue determinazioni possibili! Heidegger prosegue: più ampio della nostra stessa "esistenza storico-spirituale (*geistig-geschichtlich* = "storico-spirituale" o "storico-culturale").

Voi vedete che qui già si comincia a percepire una certa atmosfera: ed è l'atmosfera che noi possiamo trovare (*quasi* la stessa) nella *Crisis* di Husserl, quando Husserl osserva che le scienze europee, dimentiche del proprio fondamento trascendentale, si sono "obiettivate" e, come tali, sono diventate unilaterali, schematizzanti, vuote, incapaci di rendere ragione dell'intero, del "pieno" (i plena). Husserl si esprime in termini oggettivi, o meglio oggettuali. Egli sostiene che gli schematismi matematizzanti, e in generale naturalizzanti, o oggettivanti, della filosofia postgalileiana e postcartesiana (e soprattutto gli schematismi della scienza galileiana), esercitano una specie di astrazione, di semplificazione astrante (cioè qualcosa che Husserl chiama "idealizzazione") del concreto'. E su questa base costruiscono tutto un mondo di verità "teoriche" di per sé coerente, ma che scivola sopra la pienezza del concreto, della vita stessa, della esperienza stessa. E qui Husserl ha in mente qualcosa che chiama "Erlebnis" (come Dilthey), cioè "vissuto", ciò che viene effettivamente vissuto. Non dimentichiamo, però, che Husserl e Dilthey per "vissuto" non intendono mai il vissuto psichico nel senso banale del termine (per esempio, uno stato d'animo, o cose di questo genere), intendono invece la pienezza ermeneutica contestuale, cioè la

ricchezza di riferimenti contestuali che il “vissuto” contiene, la quale viene impoverita e semplificata dalla “idealizzazione” astratta che, secondo questi autori, è caratteristica della scienza, anzi, in generale, dell’aprocchio fondamentalmente naturalizzante della scienza moderna.

In questi autori c’è un costante amore, e insieme una costante polemica, nei riguardi della *scienza* moderna. E c’è anche amore e polemica nei riguardi della filosofia moderna. Senza che ciò significhi rimpianto per la “filosofia medievale”, o cose di questo genere. Non si tratta, infatti, di un atteggiamento ideologico, o patetico, etc.; ma piuttosto di un atteggiamento critico, che si assume le proprie responsabilità in maniera differenziata, ma per lo più positiva. Ed è anche un atteggiamento di impegno radicalizzante, perché in questi autori c’è la consapevolezza che la radicalizzazione della critica non distrugge, ma ricostruisce. In conclusione, non è un atteggiamento nichilistico nei riguardi della scienza, ma un atteggiamento di fondazione, cioè di assunzione di responsabilità, al di là di quanto non sembri che la scienza ufficiale sia in grado di assumersi. E quindi c’è anche un atteggiamento polemico nei riguardi della contemporaneità...

Domanda: A questo punto non riesco più a capire che cosa si intenda per scienza. Si ripropone ancora una divisione della scienza nelle varie scienze?

Risposta: Ma questo fa parte dello stesso discorso. La critica dell’atteggiamento naturale, o dell’atteggiamento matematizzante, della scienza moderna, contiene anche, come sua conseguenza, o come suo prolungamento virtuale, la critica alla incapacità di fondazione. La incapacità di fondazione da parte di questo tipo di scienza, o di scientificità e quindi di filosofia: cioè l’incapacità di essere responsabile di se stessa, e quindi di autofondarsi e di fondare le scienze, implica anche questa dispersione, cioè la molteplicità delle scienze, lo specialismo, etc. Questi sono due aspetti abbastanza collegati tra loro.

Alludevo dunque all’atmosfera, che emerge già da queste prime battute circa la “potenza dell’inizio” sotto la quale bisogna ritornare a porsi. Secondo Heidegger bisogna tornare a porsi sotto la “potenza

dell'inizio", cioè dell'inizio della nostra "esistenza storico-culturale". Questo – volevo dire – è proprio l'atteggiamento della *Crisi delle scienze europee* di Husserl. Il problema che Husserl porrà sarà quello di un "eroismo della ragione". Il discorso si farebbe troppo lungo se istituissi ora un confronto tra i due testi: bisognerebbe fare un paio di seminari collaterali in più. Posso solo dire che Husserl mette in parallelo "crisi delle scienze europee" e "crisi della esistenza europea". E Heidegger qui cosa dice? Dice appunto: la "più intima necessità della scienza" e la "più estrema necessità della esistenza" del destino tedesco. Heidegger non critica le scienze europee se non implicitamente, e fa riferimento al destino tedesco. Qui il discorso riguarda l'esistenza tedesca, però, trasferendo i termini, c'è di nuovo crisi della scienza tedesca e crisi dell'esistenza tedesca.

Questo parallelismo è in comune con Husserl, mentre le differenze sono da valutare. La differenza più evidente è quella appena accennata: Husserl, nel suo discorso, di due anni posteriore a quello di Heidegger, si riferisce alla crisi dell'esistenza europea e delle scienze europee, mentre Heidegger parla sì della crisi della scienza in generale, però parla anche dell'Università tedesca (e quindi della scienza tedesca) e della crisi, o del destino, della nazione tedesca (della crisi storica del popolo tedesco). Dove è evidente a che cosa si riferisca: si riferisce alla atmosfera di crisi della Repubblica di Weimar, e ai vari orizzonti che abbiamo nominato nelle prime lezioni e che conferiscono un senso di drammaticità a questa esperienza (la guerra perduta, la crisi sociale, la democrazia non sentita, non amata, non voluta e non conquistata, e rispetto alla quale tutti tramano, tutti fanno i conti su come uscirne e spartirsene le spoglie, etc.). Vediamo allora *cosa* è "tedesco" in Heidegger: scopriremo che è "europeo" (mentre se analizzassimo *cosa* è "europeo" in Husserl, scopriremo che è "tedesco"!).

Heidegger, dopo aver detto che bisogna ritornare sotto la "potenza dell'inizio", soggiunge: "questo inizio è l'Aufbruch della filosofia greca". Qui compare il termine "Aufbruch", cioè "rottura", "sboccio". È una parola importante perché, come altri intellettuali dell'epoca, come per es. E. Spranger, Heidegger la userà di primo acchito in riferimento alla "rivoluzione" nazista. La comparsa del movimento nazista è stata un "Aufbruch". In Italia, con termini più vivaci e poetici, di tipo

d'annunziano, si era parlato di "primavera di bellezza", di "giovinezza... giovinezza...", etc. "Aufbruch" vuol dire "sboccio" ma anche "rottura". Si allude, per ora, a un altro "sboccio" e a un'altra "rottura": cioè a quella della civiltà greca. Ma, naturalmente, è tutto da discutere: dove starà mai la rottura? in quale momento della storia greca? In quale periodo? nel favoloso V secolo? nei Presocratici? E in *quali* Presocratici? Ma prendiamo pure per buono questo mito della grande aurora greca, che è il "grande inizio" la cui potenza ancora aleggia su di noi e ci domina. E a quell'inizio bisogna tornare.

Ebbene, il guaio di tutti gli inizi di questo genere è che non si sa dove stiano di casa, perché il problema dell'inizio, paradossalmente, è proprio *dove* esso cominci. È solo questa la cosa che non si riesce mai a capire: *dove?* Dove comincia, visto che è un inizio? Dove comincia l'inizio è l'unica cosa che nessuno sa dire. Si sa che comincia più o meno da quelle parti là, ma è sempre una determinazione generica, cioè la determinazione tipica di un mito. Per cui ha l'aria di essere più un mito dell'inizio, che non il vero inizio. E forse come di Allah è giusto dire soltanto che esso "è grande".

Questa tematica dell'"inizio" non è una invenzione di Heidegger. Stando nelle vicinanze di Husserl (qui siamo nel '33) per sedici anni, Heidegger deve essersi sorbita una quantità tale di discorsi contenenti la parola "inizio" ("vero inizio", "piccolo inizio", "porre un inizio", "ricominciare da capo", etc. etc.) che è difficile riuscire a valutare o soltanto a immaginare. La terminologia di Husserl non era ricchissima (Husserl non fu mai uno scrittore, ma un vedente), ma aveva dei tratti ricorrenti, quasi ossessivi. La parola "inizio" è certo fra le più ricorrenti. Anche la lettura di Nietzsche poteva avere avuto (ed ebbe sicuramente nel caso di Heidegger) grande influenza. Anzi si deve ricordare qui che Heidegger non è personalità culturale alla quale si possa attribuire limitatezza di esperienza, oppure si possa ascrivere di soggiacere a un influsso preciso, di derivare le sue tesi da circostanze troppo determinate. Che abbia subito il fascino delle "idee" di Hitler (disse una volta: la realtà è Hitler e non "principi o teoremi") è escluso: subì solo il fascino del potere come "rottura". E fu anche ciò a cui subito rinunciò. Heidegger è una personalità culturale estremamente potente, anche oserei dire, come potenza fisica, come capacità di lettura e di confronto



diretto con gli autori, con i testi, con i problemi, etc. Heidegger era un formidabile professionista (l'unica vera recriminazione che fece per aver accettato di fare il rettore fu: "ho trascurato i miei studi..."), era una persona ultrainformata, almeno in campo scientifico. Raramente (e questo lo dimostrano gli inediti) voi trovate nei suoi testi lunghe citazioni, dimostrazioni, etc.; però si vede che le sue letture sono sconfinata e che il suo modo di confrontarsi con i testi è un modo radicale, sia pure limitato da interessi molto precisi, perché il suo modo di leggere era quello proprio di chi è spinto da una specifica problematica, nel suo caso, quella ontologica.

Fin dalle prime opere giovanili, la cosa che caratterizza Heidegger è la capacità di vedere il suo problema in altri problemi, cioè di ritrovare il problema ontologico generale nei problemi di teoria della conoscenza, nei problemi teologici, nei problemi di fenomenologia, di ermeneutica, di psicologia, o di qualsiasi altro genere. Heidegger ha questa straordinaria capacità di andare a cercare il fatto suo dovunque ci fosse odore di ricerca, odore di autenticità, di teoria viva, impegnata, di pensiero vitale. E questa capacità, per Heidegger, era anche un bisogno, perché Heidegger non è un pensatore dogmatico, non è un pensatore deduttivo, ma è un pensatore che ha avuto sempre sollecitazioni concrete, nel senso del suo confrontarsi con episodi, i fatti, le occasioni (storiche, culturali, etc.), insomma con la "fenomenologia" dei problemi e, proprio dal punto di vista delle esperienze che ha potuto fare con altri, non è mai stato sottratto a questo compito di rendere ragione nel concreto, nei particolari, nei fatti, nella descrizione delle cose, dei giudizi, dei principi, delle idee, delle interpretazioni che, di queste cose, eventualmente si volessero dare.

Per cui, in effetti, Heidegger ha davvero perseguito, con una coerenza anche un po' sconcertante (nel senso che potrebbe sembrare pignoleria, come in effetti sarebbe il perseguimento un po' meccanico di un programma enunciato) il suo programma. Ma Heidegger lo ha davvero perseguito, non si è sottratto alla esecuzione del programma proposto in *Essere e tempo*, di "distruzione" della storia dell'ontologia. Heidegger, cioè, è andato effettivamente a studiarli probabilmente tutti i grandi pensatori della tradizione occidentale, della filosofia moderna, medievale, antica: pensatori, ma anche teologi, oppure grandi psicologi, ri-

formatori religiosi e poeti (Paolo, Lutero, Pascal, Kierkegaard, Hölderlin). Heidegger è andato a studiare il suo problema (cioè il problema della storia della ontologia occidentale) nelle formulazioni eminenti; e con queste formulazioni si è confrontato. Allora, l'“inizio”, sotto il quale bisogna porsi, è lo sboccio” della filosofia greca: “è lì che per la prima volta l'uomo occidentale sorge da una determinazione etnica (Volkstum)...”. Noi potremmo interpretare: “da una pura e semplice determinazione etnica”; ovvero, l'uomo occidentale era un popolo come tanti altri, ma lì, per la prima volta, in quella esplosione della filosofia greca (perché i Greci *inventano* la filosofia: questo fu l'“Aufbruch”) “emerge”, “sorge” (“steht auf”), “in forza della sua lingua (Sprache)”. “Sprache” è “linguaggio”, “lingua”. Quindi, l'uomo occidentale emerge da un *ethnos* particolare grazie alla lingua specifica di questa etnia greca: “emerge (...) per la prima volta di fronte all'ente *in totale*, e lo interroga e lo comprende come l'ente che esso è”. Cioè come l'“ente in quanto tale”.

Queste sono formule che contengono tutta una serie di presupposti, nel senso che Heidegger ha sviluppato una importante distinzione tra l'“ente in totale” e l'“ente in quanto tale”, cioè tra l'ente inteso come un tutto e l'ente inteso in quanto ente, etc., che, con altre distinzioni, è più o meno riconducibile a una caratterizzazione generale che Heidegger dà della storia della metafisica.

La filosofia greca esplose in quell'epoca, in quell'“inizio”, in “illo tempore”; e da tale esplosione si produce una configurazione, nel senso che emerge, nasce, si crea questa configurazione storica che è, appunto, quella dell'uomo occidentale. Senza la filosofia, niente uomo occidentale. La filosofia greca pare che sia proprio la determinazione antropologica fondamentale dell'uomo, nella tradizione greco-europea.

L'uomo occidentale “emerge” in quanto tale dalla sua “specificità etnica”; emerge grazie alla sua “lingua”; e quindi passa a interrogare l'“ente in quanto tale” e l' “ente in totale” (a “interrogarlo” e a “comprenderlo”). L'uomo occidentale emerge da quella determinazione etnica col porsi di fronte all'essere in quanto tale. Esso pone, cioè, il problema dell'essere, il problema del senso dell'essere. E questa è un'operazione ontologica, di studio dell'essere: ecco l'operazione che viene compiuta dall'uomo occidentale con la filosofia greca. Con la fi-

losofia greca emerge un tipo di uomo che, evidentemente, non è più un greco ma un “Uomo”, con la “U” maiuscola. Perché? Perché non si confronta più con le circostanze storiche e con le necessità più vicine del proprio destino, ma si confronta con le “più estreme” necessità dell’esistenza, con le “äussersten Notwendigkeiten”! Nella pagina precedente, Heidegger diceva che bisognava scoprire la più intima necessità della scienza e la più estrema necessità del popolo tedesco, quella che tocca la sua posizione tra i popoli del mondo, e quindi riguarda quella che, un secolo prima, si chiamava la “storia universale”.

Bisogna tornare indietro alla “potenza dell’inizio”. Sempre, come in tutti i miti (perché i miti hanno una funzione esemplare), c’è un prologo in cielo. Qui però, col crollo politico della Germania, siamo davanti a una specie di prologo in terra di quello che bisognerà fare: questo dramma che deve essere agito. E l’esempio mitico sta nell’“Aufbruch” della filosofia greca: un popolo, grazie alla sua lingua, si pone di fronte all’ente in totale e all’ente in quanto tale, cioè si pone il problema del senso dell’essere come tale. Questo, del resto, è il problema che Heidegger stesso vuole riproporsi in *Essere e tempo*: bastava questo “particolare” a far sì che Heidegger si ritenesse, come dice Otto Pöggeler, in diritto di “guidare il Duce” (“den Führer Führen”)? L’opera fondamentale di Heidegger, *Essere e tempo*, non “racconta storie”: è un’opera che comincia con una forte proposta: bisogna che noi agitiamo di nuovo il problema del senso dell’essere in quanto tale! “Agitiamo di nuovo” significa: tornando indietro, rimettendoci sotto la potenza dell’inizio, scoprendo tutto quello che si è coperto in questi due millenni. In questi due millenni, il senso dell’essere in quanto tale, scoperto nella esplosione, nella rottura, etc., della filosofia greca, si è coperto per il semplice fatto che ci si è dimenticati che il problema deve essere posto, ovvero si è data per scontata la versione che ne era stata data allora. Ne è venuto fuori un tipo antropologico che corrisponde, sì, alla grande creazione, alla grande illuminazione greca, che in quel punto (ma è un punto che non si sa bene *dove* sia!) lo ha prodotto; *corrisponde* sì, ma corrisponde come un cadavere corrisponde a un vivo. Un uomo morto è ancora quello di prima, che era vivo, però gli manca la vita: *solo* la vita non c’è più.

Ebbene, questo uomo occidentale, che ha obliato di porsi sempre di nuovo il problema del senso dell'essere, etc., *rispecchia* quella struttura, quella visione, quella interpretazione del senso dell'essere in quanto tale, che allora venne data in Grecia; ma, come ogni rispecchiamento, ciò produce solo un'immagine, mentre la realtà non c'è più: la realtà è nascosta urge ignorata più sotto e bisogna recuperarla.

Per inciso, si può osservare che questo è un atteggiamento molto simile a quello husserliano. Qui Heidegger ripropone in termini epocali, in termini storico-universali, il problema dell'inizio e della autenticità, e il problema della epochizzazione di quelle schematizzazioni che sono dovute all'"atteggiamento naturalizzante": cose tipiche della filosofia di Husserl, la cui pratica, però, non era di questo genere. Husserl praticò sempre una "monetizzazione" di questo schema, cioè si sforzò di dare una elaborazione analitica di questo schema. Lo schema della "epoché" e della riduzione fenomenologica, Husserl lo applica ad analisi molto specifiche: per esempio, analizza la percezione, analizza i vissuti di fantasia, etc. Husserl, sempre di nuovo ripete che bisogna tornare all'inizio, e l'inizio è quello di una visione delle "cose stesse", al di là dei pregiudizi correnti. Ma le "cose stesse" di cui Husserl si occupa, possono essere una enorme quantità, cioè le più diverse, da piccole a grandi, etc. Husserl non applica in blocco questo atteggiamento all'intera storia della umanità occidentale. Husserl, in una operazione di questo genere, avrebbe l'impressione di essere troppo vicina a un atteggiamento di "filosofia della storia" di tipo romantico. Husserl possiede una mentalità scientifico-analitica, in un certo senso (anzi in tutti i sensi) molto più "moderna" di quella di Heidegger. Heidegger, invece, applica questa movenza, questo atteggiamento (andiamo alla radice, ritroviamo l'inizio, etc.) da un lato all'intera storia (e stabilisce anche dove questa comincia, dov'è il punto, etc.), dall'altro alla soggettività vivente (persona, istituzione, popolo, etc.). Heidegger cerca la sostanza qualitativa di questa caratteristica degli "inizi" ...

Domanda: Qui si può fare un raffronto con *La nascita della tragedia* di Nietzsche?

Risposta: Sì, io mi sono smarrito per una strada secondaria, ma in realtà avevo cominciato pensando che questo atteggiamento non ci ri-

manda soltanto a Husserl, ma ci rimanda anche a Nietzsche. E a Nietzsche ci rimanda proprio per questa caratteristica impostazione epocale: quella, cioè, di andare a cercare l'inizio in un momento originario della nostra storia. Che è un atteggiamento tipico delle filosofie della storia cristiane, delle teologie della storia e delle filosofie della storia romantiche.

Andare a cercare un inizio della storia! In Husserl non si parla mai di un inizio della storia. Anzi, il problema della storia è trattato con grande circospezione, come se a ogni, passo ci si dicesse: vale la pena di parlare di una cosa così complicata e sulla quale gravano tanti pregiudizi, tante ipoteche speculative, etc., soltanto se si riesce a trovare il bandolo per costruire un discorso controllato, cioè un discorso che non si perda nel mito, ovvero un discorso che mantenga la sua scientificità e la sua positività.

Naturalmente, con una preclusione di questo genere, i discorsi di Husserl sulla storia sono tanto interessanti dal punto di vista teorico quanto, poi, non conclusivi e non utilizzabili dal punto di vista delle proposte alternative. In sostanza, in Husserl non c'è una teoria della storia, ma ci sono soltanto delle ricerche di principio: ai fatti, alle parole grosse, non ci si arriva mai, salvo nella *Crisis!* Heidegger, invece, ha fin dal principio un atteggiamento diverso. E anche in Dilthey voi trovate questa capacità di "epochizzare" (nel senso, però, di costruire delle epoche). Ma a ben guardare, anche l'ultimo Husserl costruisce delle epoche: perché quando parla, ad esempio, dell'oggettivismo delle scienze moderne, costruisce proprio questo concetto filosofico-storico di "età moderna", attribuendole anche un inizio ben preciso con Galileo, il grande scopritore che diventa anche il grande occultatore, etc.; la cui ambiguità ci indurrebbe ad accettarne un lato, ma a scartarne un altro lato, etc. Anche per Husserl bisogna ricostruire, bisogna ritornare all'origine etc., ma col "tornare all'origine" Husserl non ha certo in mente di tornare al medioevo, o a qualcosa del genere. Husserl, in vari manoscritti di quegli anni, determina questa "origine" come esperienza-base: l'origine vera è quella della esperienza-base, della esperienza originaria, precategoriale. E tutto, qui, ci riporta alla problematica generale dell'*epochē* fenomenologica, dei vari metodi e delle varie "vie" della riduzione fenomenologica.

Come potete vedere, questo è un punto interessante, perché quando Heidegger afferma che l'uomo occidentale, partendo da un'etnia, si pone il problema dell'essere come tale, ripete (dico "ripete", ma si dovrebbero mettere a posto le date dei vari testi, prima di chiarire chi ha influenzato chi!) tale e quale la Domanda che trovate nella *Crisis* di Husserl, dove ci si chiede se l'umanità europea sia un'umanità come tante altre, cioè sia un puro fatto storico-antropologico di tipo relativistico ("Europa" come "Cina" o "India", etc.), oppure se, nella tradizione culturale e nella filosofia europea, sia emerso un valore universale, qualcosa che è capace di unificare tutti gli uomini, tutte le culture, tutte le civiltà.

Notate che queste sono affermazioni abbastanza sconcertanti, perché se voi leggete superficialmente (dico "superficialmente", ma è una superficialità che si ha il diritto di avere, perché quello che sta in superficie è fondato da tutto quello che le sta sotto: può essere modificato, infatti, se andiamo a scavare nel sottosuolo, ma non può essere annullato) si ha l'impressione che, quando Husserl dice: solo così, solo andando a fondo, solo ritrovando l'esperienza originaria, solo riconoscendo i limiti delle scienze europee che hanno occultato il mondo della vita, etc. etc., sarà possibile vedere se la scienza europea è un fenomeno etnico del tutto particolare della nostra cultura – e che non ha importanza per i destini del mondo intero, pur restando nella storia a caratterizzare la civiltà europea, così come le piramidi stanno a caratterizzare una decotta civiltà egizia, etc., – oppure se, in questo impegno delle scienze europee c'era la capacità di rendersi responsabili per il tutto (ovvero di porre quella che Heidegger chiama la Domanda sul senso dell'essere come tale); l'impressione che si ha, dico, è quella di un parallelismo tra il tipo di Domanda che si pone Husserl e quello di Heidegger. Si tratta di formulazioni diverse, di un linguaggio diverso, di un metodo diverso, etc., però c'è anche un parallelismo e un nucleo comune.

In Husserl, la civiltà moderna viene nominata una volta: nella *Crisis*. Dove si affronta in pieno l'argomento. Tutta la filosofia di Husserl si muove su piani analitici, lontano dalle grosse generalizzazioni. Invece, in Heidegger il problema delle varie generalizzazioni storiche viaggia sempre parallelo alle altre trattazioni di carattere teorico. In Hei-

degger questa vena storica non manca mai. Tutti i suoi discorsi hanno l'analogon storico. Heidegger, quindi, è un allievo di Dilthey e di Nietzsche, è un allievo dei grandi storici e filosofi romantici della storia, è un allievo delle teologie cristiane della storia, etc.: Heidegger è consapevolmente legato, oltre che a tante altre tradizioni, anche a questa.

Però, quando dice: “da un popolo particolare” (“aus einem Volkstum”) viene fuori la capacità di porsi una Domanda generale, etc. (sottolineando il passaggio dal particolare al generale); quando dice questo, viene fuori benissimo più lontana anche l'allusione al popolo tedesco. Infatti, nella pagina precedente, aveva appena detto che l'approfondimento della scienza deve avere il suo “pendant” nell'approfondimento del destino tedesco, cioè nella sua “äussersten Not”, nella sua “necessità estrema” e più lontana. Ove si allude molto chiaramente alla domanda se vi sia, o se possa essere fatta emergere, la capacità di un popolo specifico (in questo caso: il popolo tedesco), di porsi alla testa della storia, cioè di eseguire un compito storico di carattere universale, ovvero una capacità di porsi, come per i Greci era accaduto, il problema dell'essere come tale, il problema che, modestamente, Heidegger stesso aveva già proposto come degno di essere posto, in *Essere e tempo*.

Qui è difficile trattenere un sorriso, voglio dire: quando si notano certi sottintesi, come queste implicite immissioni di teoria pura, o addirittura di speculazione, in una problematica di carattere storico-sociale.

Ma il sorriso può diventare anche un riso, se pensiamo che queste cose vengono proposte qui come formule politiche, di politica attiva, di politica immediata. Uno strano tipo di “politico” è invero colui che viene a proporre la formula fondamentale della sua propria filosofia come una panacea, un'apertura di orizzonti di possibilità operative, a gente dotata di qualche esperienza e disposizione, che si trova in una collocazione ed è chiamata a compiti o impegni di carattere politico, di carattere immediato, pratico, anche quotidiano, amministrativo, etc. E poi, pur esaltando l'importanza dell'auto-amministrazione, scopre l'insospettata sottigliezza del fatto amministrativo e lamenta la propria inesperienza come amministratore.

Voi capite: c'è una certa sproporzione! E questa sproporzione ci lascia sospettare alcune cose. Anzi, noi possiamo avanzare tre ipotesi: quella della mosca cocchiera e della cecità tipica del filosofo, dello scienziato, del “tecnico”, che viene chiamato improvvisamente, senza alcuna esperienza propria, senza essere salito dalla gavetta, senza avere fatto le dure esperienze che la pratica politica impone a chiunque voglia entrare in questo campo di attività, etc., insomma che viene chiamato improvvisamente a una responsabilità pratica per la quale non ha assolutamente alcuna preparazione. Un'altra ipotesi è quella della presunzione, anzi di una presunzione al limite della follia: la presunzione di chi crede che un pensiero, per quanto speculativo, per quanto profondo, per quanto brillante, o coerente, o originale, o fondamentale esso sia, etc., possa essere, con piccole mediazioni verbali, adattato a ogni situazione. Voi vedete bene che, anche nel suo *Discorso*, lo sforzo di mediazione verbale che Heidegger compie è sempre fortissimo, così che diventa indispensabile analizzare parola per parola i passaggi di questo testo, tanto sono contorti e forzati. Ma sono forzati da che cosa? da quale tipo di convinzione? Dalla convinzione, appunto, che sia possibile far scendere in terra un concetto come questo: “bisogna agitare di nuovo il problema del senso dell'essere come tale”. Perché i Greci l'hanno pur fatto e se il popolo tedesco riesce a farlo di nuovo, “si guadagna il Paradiso”, cioè diventa veramente un popolo universale; e se non ci riesce, beh, resta un popolo provinciale, resta un popolo come un altro. Ma almeno è se stesso, che comunque è sempre meglio di un popolo falsamente universale (ellenizzato, romanizzato, cattolicizzato, razionalista, empirista, etc.).

Husserl aveva detto: se l'Europa riesce a ritrovare l'autenticità con un “atto eroico della ragione”, con un “soprassalto della intenzionalità filosofica”, etc., a “vincere la stanchezza”, etc., allora forse si vedrà se tutta la storia della scienza europea è stata una storia provinciale, oppure è stata la storia della Umanità, alla quale dovranno assuefarsi anche gli altri popoli, cioè: dovrà essere acquisita e fatta propria anche dai Giapponesi, dai Cinesi, dagli Indiani, etc., dai Papua, dai bergamaschi, etc., da tutti coloro la cui specificità, la cui capacità di restare se stessi al di là di qualsiasi offesa della storia, lascerebbe disperare di poterli mai soggiogare, o assoggettare, e via dicendo.



La terza ipotesi che potremmo avanzare potrebbe essere quella di un puro atto retorico, ovvero che Heidegger, freddamente, non avendo sotto mano alcun altro argomento da usare, e rifiutando per ovvie ragioni la paccottiglia del linguaggio politico-giornalistico corrente, adoperasse, in mancanza di un linguaggio migliore, il linguaggio col quale era meglio assuefatto, cioè il suo, il suo di filosofo, per fare un discorso di circostanza. Forse ci sono anche altre ipotesi possibili. Ma io penso che nessuna di queste sia del tutto sensata. Io penso che si debba prima leggerlo a fondo, e aspettare la fine, quando avremo più elementi, per giudicarlo...

Domanda: Ma non c'è una alternativa fra questa riuscita universalistica e questo fallimento provincialistico?

Risposta: Qui non viene formulato in maniera esplicita, ma certamente vi è una specie di “aut-aut”, perché si dice: se la scienza deve continuare ad essere..., e può farlo solo per noi e *grazie a noi...*, bisogna che ci mettiamo sotto la potenza dell'inizio... e l'inizio, come quello greco, consiste proprio in questa capacità di porsi il problema del senso dell'essere in quanto tale! Dunque è chiarissimo: i Greci si sono posti il problema dell'essere come tale, l'hanno formulato come ente in totale e ente in quanto tale..., etc., oggi, però, bisogna formularlo in un'altra maniera...

Domanda: Quindi una riuscita universale Heidegger non la presuppone assolutamente?!

Risposta: Ma, per ora, non abbiamo ancora concluso. Qui siamo ancora in sospenso. Io noto soltanto, commentando questo testo che è molto denso, molto molto denso, una serie di cose che ci fanno capire le idee che Heidegger ha in mente. Ma ancora bisogna vedere a che cosa si arriva. Vedremo più avanti se l'alternativa è rigida o non rigida, se è dialettica, o etica, etc.

