

## IX<sup>a</sup> LEZIONE 15-12-1987

### SCIENZA, UNIVERSITÀ E “PASSIONE” IN *COS'È METAFISICA?* FARE *COME* I GRECI O FARE *CIÒ* CHE HANNO FATTO I GRECI?

Come abbiamo visto ieri, questo dettato piuttosto aspro e contorto e condensato, permette una grande quantità di riferimenti ad altri testi di Heidegger, oppure a Husserl, o a tematiche correnti della filosofia (meno forse della politica, però *anche* della politica!). Mi riferisco soprattutto ai termini di “Gefolgschaft”, “Führerschaft”, “deutsches Volk” (il “popolo tedesco”, la “nazione tedesca”) e al senso di comunanza, coesione, “spirito di corpo” che essi esprimono. In questo testo, abbiamo anche notato, si riprendono le problematiche della Prolusione (*Cos'è metafisica?*) del 24 luglio 1929, tenuta nello stesso luogo dove ora viene tenuto questo *Discorso di rettorato*, cioè nell'Aula Magna dell'Università di Freiburg di fronte al prato con la scultura di Moore, dove sorgeva la Vecchia Sinagoga. E perciò vale la pena di dare un'occhiata a questo testo di 4 anni prima e riguardare un paio di paginette, anche perché questo testo farà parte dei nostri testi d'esame e va letto insieme con il *Discorso*.

*Cos'è metafisica?* è una domanda e il testo risponde, come forse saprete, dicendo (con una formula) che la metafisica è “l'andar fuori, al di là dell'ente”, e questo sarebbe essenziale all'esserci; l'esserci umano avrebbe questa caratteristica essenziale, che è uno hinaus-gehen, un uscire fuori da sé andando al di là dell'ente. Questo andare oltre è la metafisica stessa, il che significa che la metafisica appartiene alla cosiddetta “natura dell'uomo”: la metafisica è l'evento fondamentale dell'esserci, anzi è l'esserci stesso, perché la verità della metafisica abita per l'appunto in questo fondamento senza fondamento, in questo abgründiger Grund (un gioco di parole che significa fondamento abissale: abgründig significa senza fondamento, ma significa anche abissale). Dire che il fondamento è “abissale” significa dire che il fondamento ha una caratteristica particolare: cioè, non è qualche cosa che si tocca con mano. Se noi concepiamo il fondamento come qualcosa che si tocca con mano, come un ente che sta più in là (prima!) rispetto a un altro ente, che a sua volta sta più in là rispetto a un altro ente ancora, etc. (però, sottintendendo che a un certo punto ci si ferma ed è l'ultimo ente quello

che vogliamo chiamare “fondamento”) allora il fondamento è senza fondamento. Ma se noi riteniamo il fondamento proprio come questo rincorrersi del tentativo di fondazione, allora questo sarà sì un fondamento abissale, ma è pure un fondamento. Insomma: il linguaggio filosofico ha questa maniera di esprimersi paradossale, cioè cerca il paradosso per esprimere la difficoltà della concettualizzazione.

La “Prolusione”, dunque, definisce la metafisica in questo modo: come un andare al di là dell’ente. Ma questo andare al di là dell’ente è poi qualche cosa che accade tutti i giorni, è la cosa più semplice di questo mondo, è esattamente *il fatto che* per mettere a fuoco una cosa abbiamo bisogno di andare al di là di questa cosa, di costruire uno sfondo in cui collocarla. Questo infatti è già un andare al di là dell’ente: quando noi guardiamo qualche cosa, quando comprendiamo una parola, la guardiamo e la comprendiamo sempre in un contesto. Quindi sia dal lato della percezione, sia da quello della significazione o dell’interpretazione noi sempre abbiamo o costruiamo una struttura di questo genere. Che poi è quanto dire che questa struttura la portiamo con noi, fa parte dei nostro esserci, è essenzialmente la struttura dell’esserci. È una cosa molto simile a quella che Husserl chiama l’*intenzionalità*, però voi sapete anche che non è la stessa cosa, che anzi, Heidegger contesta il termine intenzionalità, contesta tutta la storia di questo termine, contesta le varie versioni che questo termine ha in Husserl, ritiene che non siano sufficienti, che il concetto di intenzionalità sia inadeguato a esprimere quello che cerca di esprimere. Perciò cerca, da parte sua, formulazioni diverse. Noi, dal di fuori, possiamo osservare che il fenomeno, o l’esperienza a cui in diversi modi ci si riferisce, è essenzialmente lo stesso fenomeno o la stessa esperienza; ciò che interessa lo storico (e il filosofo) è vedere perché ci si riferisce in modi diversi a questa stessa esperienza e qual è la differenza.

Abbiamo visto, nel commento che abbiamo fatto dei passi precedenti, che una posizione fondamentale acquista qui il problema della natura della scienza, la possibilità di cogliere o di raggiungere il fondo più intimo della necessità scientifica. E abbiamo visto anche che questo discorso sulla scientificità è un discorso che per Heidegger deve alludere, contemporaneamente e bilateralmente, all’*Università* come contesto pratico, sociale della scienza da un lato, e alla *Filosofia* dall’altro, non più come istituzione sociale, ma come istituzione storica, cioè come i-

stituzione culturale, come tradizione, come invenzione di quell'orizzonte di pensiero, di quel modo di pensare, di quel modo di atteggiarsi verso il mondo che nella nostra tradizione si chiama *scienza*. È stata proprio la filosofia greca a inventare questo tipo di sapere, è stato quello *sboccio* di creatività, quella *rottura* (Aufbruch) di cui abbiamo parlato jeri, che ha prodotto quel modo di pensare, quell'atteggiamento verso il mondo che poi si è chiamato "*epistēmē*", "scientia", etc.

Ecco dunque i due lati, quello storico e quello sociale, la tradizione culturale e la sua riproduzione sociale nella pratica universitaria: questi sono i due lati del problema della scienza. Perché è interessante riguardare l'inizio della *Prolusione*? Perché questo aspetto (il problema interno alla dimensione scientifica) viene schematizzato in maniera più chiara, più didascalica in un certo senso: anche se l'impostazione di fondo è sempre la stessa. Torniamo allora a esaminare la *Prolusione*. Qui io ve ne spiego e riassumo le prime 4 pagine, quelle che nell'edizione originale vanno sotto il titolo di "Svolgimento di un interrogare metafisico". Questo interrogare, questo metafisico porre domande, dice Heidegger,

"deve essere posto nella totalità a partire dalla situazione essenziale dell'esserci che interroga. Noi domandiamo qui e ora, per noi; il nostro esserci nella comunità dei ricercatori, degli insegnanti e degli studenti..."<sup>1</sup> (*Prolus.*, 60)

Notate: qui, quattro anni *prima* del *Discorso di Rettorato* (nel '29), non parla di "séguito" (Gefolgschaft), ma parla di una "comunità di ricercatori, di insegnanti e di studenti", che è molto più descrittivo e molto più banale; mentre più tardi, nel *Discorso di rettorato* si tratta della "Gefolgschaft der Lehrer und der Schüler", si tratta cioè proprio di questa specie di stretta ed essenziale comunanza tra insegnanti e studenti che ha un diretto riferimento al problema dell'essenza. Perché nel *Discorso* si intende porre il problema dell'essenza e, nell'orientamento verso il problema essenziale come radicamento nell'essenza, la relazione tra co-

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. v. Fr.-W. v. Herrmann, Frankfurt a.M. 1976, tr. it. *Segnavia*, c/ di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1987, "Prolusione" p. 60ss.

loro che appartengono all'Università appare sotto una forma diversa, sotto una forma di relazione molto più intrinseca.

“La nostra esistenza – dice – è determinata dalla scienza”. Ossia: *per noi* è l'esistenza che è determinata dalla scienza. In altre parole: tra tutti i concittadini, diciamo così, c'è un gruppo particolare – che siamo noi: noi che frequentiamo questa istituzione scolastica e culturale –, per i quali *la scienza e l'esistenza coincidono*. Non è come per gli altri gruppi e attività sociali, ai quali la dimensione scientifica arriva in maniera mediata. Qui, per noi, la dimensione scientifica determina la nostra esistenza stessa, è un affare quotidiano, è quella che ci dà il pane, insomma: l'aspetto che Heidegger mette qui in rilievo è che si tratta una determinazione esistenziale del sapere. Orbene, cosa accade di essenziale in noi, per il fatto che proprio la scienza sia diventata la nostra “passione” cioè per il fatto che, invece di essere appassionati di calcio, di guadagnar soldi, di furto e rapina o di tante altre nobili occupazioni, la nostra passione sia proprio la scienza? Questo, determina qualcosa di essenziale o no? Nel *Discorso di rettorato*, mezza pagina dopo il punto dove siamo arrivati a commentare, ricorre di nuovo la parola “passione”; e ricorre non più nei riguardi della scienza e della “nostra esistenza di accademici”, ma nei riguardi della teoria stessa. Perché Heidegger sviluppa uno dei caratteri fondamentali di quella famosa esplosione creativa greca: l'aver inventato quella cosa che si chiama “teoria”.

Ora, però, non ci scostiamo più dalla “Prolusione” e cerchiamo di riassumerne l'essenziale.

La domanda è impostata: le considerazioni che seguono cercano di individuare le caratteristiche essenziali di chi si occupa di scienza, non però come un fatto descrittivo, ma dal di dentro della relazione essenziale che deve esserci tra l'“esserci” e il “fare scienza”. Il problema è quello di determinare se la scienza è un'attività come un'altra oppure no. Se noi approfondiamo la tematica della scienza, *non* “in avanti”, verso ciò che la scienza opera, verso i teoremi della scienza, verso i suoi prodotti e i suoi risultati, ma nella direzione opposta, nella direzione di cosa significhi *fare* scienza per chi la fa, di che cosa rappresenti il fenomeno scienza come fenomeno culturale nel contesto della vita umana. Se ora cambiamo radicalmente l'angolazione, e precisamente

secondo un'ottica (essenzialmente criticista) che è stata praticata da Dilthey in maniera sistematica e da tutti coloro che si sono posti in quei decenni il problema di una fondazione delle scienze umane (una problematica generalissima, "ufficiale" della teoria della conoscenza, dell'epistemologia alla fine dell'800 e ai primi del '900); se dunque assumiamo l'atteggiamento inverso, che cosa vediamo? Heidegger parte dalla constatazione che i campi delle scienze sono *separati*, e che anche in Università questa caratteristica della molteplicità e separazione delle discipline si manifesta in maniera vistosa.

Ma c'è un altro aspetto, ancor più caratteristico, ed è che in tutte le scienze, dice Heidegger nella *Prolusione*, ci rapportiamo all'ente stesso. Questo hanno in comune tutte le scienze. Ci si rapporta all'ente stesso; quindi, in generale, in tutte le scienze domina una relazione al mondo, ma è sempre una particolare relazione al mondo, e si tratta di un atteggiamento scelto liberamente. Questo riferimento al mondo come ente stesso è un riferimento di tipo ontologico, un riferimento non pragmatico, non utilitario (l'atteggiamento scientifico è un atteggiamento non utilizzativo, che non parte da angolazioni valutative, un atteggiamento che intende riconoscere l'ente per se stesso, così com'è). Ora, questo riferimento ontologico, che si rapporta all'ente come ente, è sorretto da un atteggiamento liberamente scelto dall'esistenza umana, non può essere concepito se non in rapporto alla libertà umana e quindi a una scelta volontaria.

Il terzo aspetto è, allora, che l'uomo (un ente tra gli altri) *fa* della scienza (*ivi*, 61). In questo fare della scienza accade niente di meno che l'irruzione di un ente, chiamato uomo, nel tutto dell'ente. Ma questo accade "in maniera tale che *in* e *attraverso* questa irruzione l'ente erompe (*aufbricht*)". Cioè, l'ente sboccia, come se fosse un seme o un fiore: nella piattezza, nella consistenza, nella stabilità, nell'uniformità dell'ente emerge qualche cosa; l'ente scoppia come se fosse un seme e da lì viene fuori un senso: l'ente che è fermo si mette in movimento, l'ente che è muto parla, l'ente anonimo acquista una fisionomia etc. Il mondo acquista senso e vita, insomma – se vogliamo sviluppare questa metafora dello sbocciare, – accade...

"che *in* e *attraverso* questa irruzione l'ente erompe in ciò che è e come è." (*Prolus.*, 61)

Questa irruzione nell'ente produce un'esplosione dell'ente. Quindi: c'è un ente che si muove (ed è l'uomo), che si mette in una relazione con l'altro ente tale per cui produce, anima la totalità dell'ente, dà vita alla totalità dell'ente, e ciò accade nella forma del "was" e del "wie", cioè nella forma del "che cosa" e del "come".

"L'irruzione erompende [der aufbrechende Einbruch: la irruzione che produce questa eruzione] aiuta a modo suo l'ente soprattutto nel senso di farlo pervenire a se stesso". (*Prolus.*, 61-2)

Questo è proprio un tipico esempio di formulazione metafisica, di stile metafisico e speculativo, dove si prendono le parole e si strizzano proprio come limoni in modo che diano tutto quello che possono.

Questo il triplice aspetto: 1) il rapporto al mondo, 2) l'atteggiamento e 3) l'irruzione. Badate: il rapporto al mondo è stato definito come rapporto *scientifico* al mondo, è quindi la caratteristica del rapporto scientifico al mondo che viene presa in considerazione, questo Weltbezug, questo rapporto-al-mondo è rapporto al mondo come in sé, come mondo in se stesso, come l'ente stesso, o l'insieme degli enti in quanto enti. La *Haltung*, l'atteggiamento, il libero atteggiamento per cui si sceglie questo rapporto al mondo, fa capo alla volontà, a una decisione libera; dentro questa decisione libera, ma anche in generale per il fatto di avere questa libertà di decisione, l'uomo costituisce, con tutto il suo comportamento, un'irruzione in questo teatro immobile delle "belle statuine". Esiste un atteggiamento libero che congela gli enti facendoli diventare enti in se stessi, ma questo atteggiamento che fa degli enti degli enti come tali e li immobilizza, in realtà è un'irruzione negli enti che trasforma la loro natura secondo la natura dell'uomo, cioè: è una umanizzazione di questi enti, è insomma un processo che, nella forma del "che cosa?" e del "come?", costituisce una ingerenza nella totalità dell'ente, che lo mette in movimento in modo tale da farlo pervenire a se stesso, anzi, da far pervenire a se stessa la totalità dell'ente. Che cosa vuol dire quest'ultimo punto? Vuol dire che viene immessa nel mondo la coscienza, e che la coscienza si spande senza limiti nel mondo, perché la coscienza (come dice Eraclito) tocca i limiti stessi del mondo, si riferisce al mondo in totale, al tut-

to dell'ente e quindi aiuta e induce il mondo in totale a pervenire a se stesso.

Complessivamente, quello che qui si indica è una relazione di complicità tra l'uomo e il mondo; si dice quindi una cosa banale, che l'io e il mondo sono connessi, sono inscindibili, che esiste quella cosa che tanto Dilthey che Husserl conoscevano benissimo, che avevano indagato attraverso varie e articolate tecniche d'indagine, e che avevano chiamato "connessione" (Dilthey), "correlazione universale" (Husserl). Ciò che in questo linguaggio di Heidegger si esprime sostanzialmente è allora questa semplice relazione. Però articolata, articolata nella maniera che abbiamo visto, dove c'è un riferimento all'atteggiamento intellettuale scientifico, c'è un riferimento all'atteggiamento della volontà e c'è questo aspetto della "irruzione" che è qualche cosa che mette in movimento il senso del mondo.

“Questo triplice aspetto, dice Heidegger, porta nella sua radicale unità una semplificazione e una acutizzazione dell'esserci dentro l'esistenza scientifica. Se noi prendiamo in considerazione questo aspetto globalmente, dal punto di vista dell'esistenza scientifica, dobbiamo necessariamente dire che ciò a cui il riferimento al mondo si riferisce è l'ente stesso e altrimenti nulla; ciò da cui ogni atteggiamento prende la sua guida è l'ente stesso e altrimenti nulla; ciò per cui accade, nella irruzione, la discussione scientifica è l'ente stesso e altrimenti nulla”. (*Prolog.*, 61-62)

Con questa determinazione, che sul momento appare piuttosto sconcertante, Heidegger determina qui una svolta generale del ragionamento, perché a questo punto mostra che quelle strutture, che ha indicato come strutture solidali tra loro e che costituiscono insieme la relazione di interessenza tra l'io e il mondo, a causa del fatto che il rapporto al mondo è di tipo scientifico, sono tutte coinvolte e dominate proprio per la loro solidarietà da quella caratteristica che è tipica dell'atteggiamento scientifico. In sostanza, Heidegger vuol dire che, mentre esiste un rapporto al mondo globale e organico, noi abbiamo la libera scelta di assumere un atteggiamento che congela e mutila tutte queste relazioni: la presa di coscienza, la discussione scientifica, l'irruzione congelano l'atteggiamento verso il mondo, nel senso che lo riducono a un atteggiamento

giamento scientifico per il solo fatto che l'atteggiamento scientifico viene considerato esemplare per tutti gli altri atteggiamenti: per cui, ad esempio, l'uomo religioso assume un atteggiamento scientifico e si pone problemi *teologici* (in questo modo l'uomo religioso ha affidato il destino della sua esperienza religiosa all'improbabile, presunta autorità di un ragionamento teologico, di una ricerca "razionale"). Questo per indicare cosa significa assumere un atteggiamento scientifico come atteggiamento esemplare: significa che in tutte le attività della vita, per es. nell'*erōs*, applichiamo criteri scientifici, ed ecco allora l'*ars amandi*, il calcolo delle condizioni fisiologiche, psicologiche (Choderlos de Laclos) etc., l'applicazione intellettuale che può estinguere, assiderare lo specifico erotico. Ma la freddezza è caratteristica dell'atteggiamento scientifico. Prendiamo la *cucina*: invece di mangiare peperoni, o il pane o la torta, si mangiano tanti carboidrati, tanti lipidi, i quali se non sono perfettamente equilibrati possono portare a non si sa quali guai, e così via, per cui si potrebbe giungere a idolatrare la "pillola nutritiva polivalente", che ci eviterebbe tutti questi problemi etc. Possiamo fare esempi a volontà. In sostanza si vuole dire: siccome la vita e il rapporto al mondo (la vita umana e la vita del mondo, il passato e il futuro) sono solidali, la scelta di *questa* relazione al mondo (quella scientifica, che costituisce l'ente in sé) come relazione-guida, fa sì che lo schema di questa logica (la logica della conoscenza oggettiva) venga estesa anche alle altre attività, e quindi si progetti sull'intero di queste relazioni e diventi proprio un atteggiamento (una *Weltanschauung*, come dicono i Tedeschi), una visione del mondo.

Ciò viene espresso dicendo che *questa* relazione al mondo si riferisce all'ente stesso e altrimenti a nulla, che questo atteggiamento liberamente scelto, che diventa esemplare, si riferisce all'ente stesso e altrimenti a nulla (la discussione implicita nella ricerca e nel progresso della coscienza scientifica si riferisce all'ente e altrimenti a nulla) e così via. In questo modo si imposta il problema del nulla in questo saggio, la prolusione *Cos'è metafisica?*, come problema del rapporto tra nulla ed essere. Siccome la determinazione corrente dell'essere è quella di un ente in sé, per spezzare questa determinazione corrente (tradizionalmente sottintesa in tutte le nostre operazioni) dell'essere come ente di tipo percettivo, di tipo cosale, siamo invitati a porci il problema del nulla: in questo modo prendiamo distanza da *questa* determinazione del problema dell'essere! E questo (uno dei tanti modi possibili di in-



trodursi al problema generale del senso dell'essere) è un passo sulla strada della risposta al problema del senso dell'essere *in quanto tale*, (strada che è quella, del tutto originale, che Heidegger in ogni sua opera sta percorrendo).

Questo problema di formulazione, di come fare a formulare il problema del senso dell'essere in quanto tale è, a mio parere, l'*unico* problema che Heidegger si sia veramente posto (un problema di formulazione tecnica!). Voi vedete che Heidegger scrive in una maniera, certamente non fluida e brillante: anzi, in una maniera incredibile (molto densa, molto contorta, molto allusiva) e anche contemporaneamente piuttosto pignola, estremamente precisa, puntigliosa, per cui ripete le sue formule dieci volte quasi a tentare di svilupparle fino in fondo. Il dettato di Heidegger non perdona, nel senso che dalla prima parola fino all'ultima, voi notate una tensione, anche proprio nella formulazione letteraria, una tensione molto forte, come di solito si nota negli scrittori, nei poeti. I poeti però hanno linee molto varie su cui giocare questa tensione: può essere anche soltanto il ritmo, possono essere assonanze, può essere una certa serie di associazioni semantiche (si finge di snocciolare una storiella banale e si dice tutt'altro). Perché la forma letteraria è misteriosa, o per lo meno mascherata, non si rivela immediatamente: dietro ogni lettura c'è qualche cosa che non appare, dietro c'è ancora un'altra lettura, perché le letture di un testo letterario sono spesso molteplici il testo letterario è spesso tanto più polisenso quanto, a volte, più semplice sembra. In un racconto di Cassola, ne *Il vecchio e il mare* di Hemingway, sembra che non accada nulla, ma voi sapete benissimo che lì non si dicono cose banali, che si dice anzi molto di più di quello che sembra. Bene, in Heidegger c'è questa capacità, anche se Heidegger non ha la libertà di un poeta: Heidegger ama i poeti (alcuni poeti, pochi) ma non è lui stesso un poeta, è uno scrittore di filosofia, e perciò la linea in cui riesce a produrre una tensione continua, e quindi una grande forza espressiva, è una linea di ragionamenti, è una linea di pensiero, una linea noetica legata a ben precisi contenuti intellettuali, che sono quelli che veramente gli interessano e sui quali si accanisce.

E questi sono appunto i contenuti della tradizione filosofica, tutti indiscriminatamente: di quella tradizione della quale Heidegger in qual-

che maniera si sente erede e che ambisce a riassumere nel suo linguaggio personale. Questo capitolo finisce così:

“Prendendo coscienza (Besinnung) della nostra esistenza attuale, in quanto determinata dalla scienza, noi siamo caduti nel mezzo di una contesa” [quella tra essere come ente e nulla di ente]. (*Prolus.*, 62)

E vediamo che qui “si rivela un essere e un’essenza spaccata in due”. In questa lite, in questa contesa si è già sviluppata in qualche modo la domanda, e

“la domanda richiede solo di venire formulata in maniera propria: che ne è del nulla?” (*Prolus.*, 62)

Sono tanti piccoli passi avanti verso la possibilità di formulare il problema dell’essere; possibilità che, come sapete, viene inseguita per tutta la vita da Heidegger, e proprio come un problema di formulazione. Heidegger è un grandissimo creatore di formule, ne ha inventate una quantità enorme e vengono tutte trattate nella medesima maniera, cioè approfondite fino in fondo, triturate, esaurite e poi buttate, tanto è vero che cambiano continuamente.

Bene, questa sua arte viene impiegata anche nel *Discorso di rettoria* (che riprendiamo da p. 11), per il quale resta aperto il problema se sia un discorso politico oppure un discorso filosofico; se questo discorso abbia mai raggiunto un minimo di coerenza tra questi due aspetti, il che rappresenterebbe un successo, in quanto sarebbe l’esaurimento del desiderio che lo ha richiesto e suscitato. Domanda che per me resta comunque aperta, ma che soltanto analizzandola in questa maniera possiamo sperare di poter risolvere. Riprendiamo da capo: la scienza, per Heidegger, non è mai esistita necessariamente, la scienza dipende da noi (dicendo “noi” mi riferisco alla situazione di Heidegger, cioè al suo pubblico e al suo momento storico).

Si era alluso a questa *rottura* della filosofia greca, si era parlato di questo popolo che “attraverso la sua lingua” si eleva all’universale, cioè costituisce, formula, inventa, crea una maniera di intendere l’essere in

quanto tale che è proprio quella dell'essere come ente, ente in totale. A questo punto Heidegger afferma una sua certezza, quella che

“Tutta la scienza è filosofia, che lo sappia e lo voglia, oppure no. Ogni scienza resta catturata in quell'inizio della filosofia: da quell'inizio essa trae la forza della sua essenza, la forza per essenzializzare [per essere]. Ciò, tuttavia, a patto che essa resti ancora all'altezza di quell'inizio”.<sup>2</sup> (*Rede*, 11)

Veramente noi, a questo punto, avremmo pensato che essa attinga comunque a quell'inizio, anche quando non ne è “all'altezza”. Qui viene sviluppato l'aspetto del riferimento tradizionale alla greicità.

“Noi vogliamo riconquistare alla *nostra* esistenza due caratteristiche e proprietà dell'essenza originaria greca della scienza.

Tra i Greci si raccontava che Prometeo fosse stato il primo filosofo. A questo Prometeo Eschilo fa pronunciare una sentenza circa l'essenza del sapere (*technē*) che suona:

*technē d'anagkēs asthenēstera makrō*  
“la tecnica è molto più debole della necessità”

(*Prometeo*, 514, c/ di Wilamowitz-Möllendorff).<sup>3</sup> (*ivi*, 11)

Ma la “*technē*” nel dettato eschileo significa il sapere, il sapere dell'uomo. Perché, come è noto, Prometeo ha portato il sapere, ma il sapere era la tecnica e la tecnica era il fuoco: ha portato il fuoco e il fuoco era il sapere; il fuoco illumina (come il sapere), ma il fuoco è anche il mezzo tecnico e il simbolo della capacità tecnica.

---

<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*, Seite 9-20; – *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, Seite 21-43, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.1985 (Vorwort von Hermann Heidegger). Trad. it. c/di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1988.

<sup>3</sup> Eschilo, *Prometeo* v. 514: (si può intendere anche: “il pensiero è molto più debole del destino” oppure: “l'arte è molto più debole della natura”).

“Questo significa: ogni sapere circa le cose è sempre nelle mani della strapotenza del destino e di fronte ad essa fallisce [versagt]”. (*ivi*, 11)

Cioè, il fatto di sapere non cambia la realtà delle cose; quindi, di fronte alla forza del destino (e destino significa la situazione storica, la forza dei fatti, destino è quello che ti capita, “Schicksal” viene da “schicken” che vuol dire *mandare*, come la “*tychē*” greca, che vuol dire: quello che ti tocca) devi *saper* fallire. Qui Heidegger sviluppa una considerazione significativa, perché è una considerazione che sembra introdurre una tesi di tipo dialettico, ma in realtà *non* introduce una tesi di tale tipo. Questa movenza di pensiero serve solo a introdurre il concetto di *teoria*, quindi, ancora una volta, ad approfondire il discorso sulla *scienza*. Siccome per l’appunto il sapere è sempre più debole rispetto alla necessità dei fatti,

“proprio per questo il sapere deve sviluppare la sua più alta capacità di opposizione, in virtù della quale soltanto emerge tutta la potenza del coprimento dell’ente, e questo per poter realmente fallire”. (*ivi*, 11)

Cosa vuol dire questa affermazione? Se è vero che il sapere è più debole rispetto alla necessità dei fatti, il sapere deve opporsi ai fatti con tutta la forza che ha, deve sviluppare tutta la propria capacità di opposizione nei confronti della realtà, del fatto storico, della situazione, perché quella capacità di opposizione o di reazione o di distacco dai fatti è quella grazie alla quale e agli occhi della quale si rivela per me tutta la forza del coprimento dell’ente: se io mi oppongo con tutte le forze e in modo radicale acquisto una vista che mi fa vedere quello che non vedevo, *scopro che l’ente è coperto*, scopro che nell’ente stesso, al quale mi oppongo, vige una “*Verborgenheit*”, un velame, un coprimento, un oblio. E perché mi oppongo? Per poter effettivamente fallire. Se il sapere deve cedere di fronte alla forza della necessità dell’ente, tutta la sua forza, il suo orgoglio, il suo senso può essere sviluppato soltanto nel senso di fallire di fronte alla necessità *vera*, e conoscendola *fino in fondo*, fronteggiando tutta la “*grandezza*” di questa situazione di fatto. Certo, sarebbe sciocco cedere di fronte a un “*fatterello*”: soccombiamo di fronte a un “*grande*” fatto, a un grosso evento, approfondiamo la lo-

gica della necessità dei fatti, senza rassegnarci alle prime apparenze, ma analizzando questa necessità dei fatti stessi fino a riconoscerla completamente, per riconoscere poi la propria debolezza non di fronte a un'apparenza di fatto o a un pregiudizio, ma di fronte a un fatto vero, alla verità dei fatti, a tutta la forza dei fatti. Solo allora, e grazie a questa capacità di distacco rispetto ai fatti, la situazione è tale da suscitare la coscienza della loro necessità, e questo è appannaggio del *sapere*: è il premio del debole, diciamo così. Il debole, che non può vincerla, ha una sua vittoria nel fare emergere tutta la verità della relazione coi fatti.

“Così l'ente si apre proprio nella sua imperscrutabile invariabilità [Unabänderlichkeit: che è un altro modo per indicare la necessità] e conferisce al sapere la sua verità”. (*ivi*, 11)

Questo modo di esprimersi, in cui la invariabilità invocata fa da contrappunto al metodo husserliano della continua “variazione d'esempio” (dove sempre si introduce una qualche *Abwandlung* per arrivare a un nocciolo, *Kern*, che è l'essenza!), ci fa capire che il punto di vista che Heidegger attribuisce qui all'antica concezione greca, è che la verità viene dall'ente, non è una caratteristica del pensiero; la verità non è il “discorso vero”, la verità è una situazione, un evento, *nel quale* si costituisce quella che può essere considerata una corrispondenza tra i fatti e il pensiero, solo perché il pensiero soccombendo e fallendo cede, arretra, kantianamente si ritrae di fronte all'ente prendendone le misure. Se noi difendiamo la dignità del pensiero, se noi vogliamo la dignità del pensiero, se noi ci chiediamo come cambia la nostra esistenza per il fatto che il pensiero è diventato la nostra passione, la nostra “*Leidenschaft*” (questa è una parola che bisogna ricordare: passione vuol dire “patire”, patire vuoi dire “essere inferiori”, “subire”, non significa certo né “comandare”, né “dominare”, anche se esiste la cosiddetta passione del comando, che è però una cosa molto pericolosa, in quanto chi comanda in realtà patisce e non sa comandare neppure a se stesso!), ebbene: questa passione deve essere se stessa fino in fondo, deve cercare la propria *radicalizzazione*. Questo è in sostanza il punto di vista di Heidegger.

“È proprio così che la necessità dell'ente [i fatti stessi] conferisce al pensiero la sua verità”. (*ivi*, 11)

La verità quindi non è un modo di guardare, la verità è qualcosa che viene conferito dai fatti, ma che può essere nascosta, e allora il problema di scoprirla, come corrispettivo soggettivo, sussiste.

“Questa sentenza dell’impotenza creativa del sapere [creativa debolezza: Unkraft, mancanza di forza] del sapere è una sentenza dei Greci, ai quali è mera banalità far risalire il modello di un sapere fondato puramente su se stesso e insieme dimentico di sé, quel sapere che ci viene propinato come l’atteggiamento ‘teoretico’”. (*ivi*, 11)

Nel pensiero greco c’è questa concezione della debolezza del sapere, ma è troppo facile attribuire ai Greci la responsabilità di aver costruito, inventato quell’immagine del sapere.

“Che cosa era invece la *theōria* per i Greci? Si dice: era la pura /12/ contemplazione [reine Betrachtung] che resta legata soltanto alla cosa nella sua pienezza e nella sua intenzione. Questo atteggiamento contemplativo, attribuito ai Greci, dovrebbe accadere solo in grazia di se stesso e immotivatamente [um seiner selbst willen]”. (*ivi*, 12)

Noi, cioè, comunemente pensiamo che i Greci abbiano concepito l’atteggiamento contemplativo, la vita teoretica come un atteggiamento che si riferisce soltanto alle cose e che accade senza ragione, per il gusto di accadere: l’atteggiamento teoretico sarebbe immotivato, un atteggiamento non-relazionale.

“Ma attribuire ai Greci questa tesi non è corretto giacché, innanzitutto, la teoria non accade per se stessa ma soltanto nella passione di restare vicino all’ente in quanto tale e sotto la sua urgenza [Bedrängnis]”. (*ivi*, 12)

Cioè: nel contatto (Aristotele: *thinganein*) con l’ente in quanto tale. Quindi, l’atteggiamento teoretico non è sganciato dal mondo, ma è qualche cosa che accade, che si determina in base a una passione [Leidenschaft], e ogni passione si riduce al fatto di restare in un rapporto di tensione con l’ente stesso.

“D’altro lato i Greci combatterono proprio per comprendere e per adempiere a questo interrogare contemplativo come una o, anzi, come *la* modalità più alta dell’*energeia* [quella che i latini hanno tradotto con *actus*] che è l’essere all’opera [am-Werke-sein] dell’uomo”. (*ivi*, 12)

Secondo Heidegger, i Greci hanno lottato per attribuire a questo interrogare contemplante la caratteristica di essere la forma suprema dell’agire, dell’essere-in-atto dell’uomo (am-Werke-sein des Menschen). Quindi una delle forme più elevate in cui l’uomo si presenta, uno dei tipi di vita più elevati (tale essa è esplicitamente in Aristotele, per es.).

“Essi non si sognavano affatto di adeguare la prassi alla teoria, ma al contrario di comprendere la teoria stessa come la più elevata realizzazione della prassi genuina [echte Praxis]. Per i Greci la scienza non è un ‘bene culturale’, ma il punto centrale più intimamente determinante dell’intero esserci popolar-statuale [volklisch-staatliches Dasein]”. (*ivi*, 12)

Questo è, secondo Heidegger, la scienza per i Greci. È facile trarne la conseguenza che, come appunto diceva Platone, i filosofi dovessero governare: e “può darsi” che, in questa circostanza, Heidegger sentisse molto forte la vocazione, in quanto filosofo, a governare da filosofo.... In ogni caso quello che qui Heidegger dimostra è di prendere molto sul serio il principio che la scienza è al centro dell’esistenza: certamente nell’Università! Però, visto che bisogna ritornare a questa eruzione greca, e che per i Greci la scienza stava nel punto centrale dell’intera esistenza dello stato nazionale, è chiaro che o Heidegger aveva in mente che l’Università dovesse diventare il Ministero per gli Affari Generali del Terzo Reich (anche se ancora un tale Reich non era stato proclamato) o, per lo meno, pensava seriamente in termini preconizzanti circa la funzione dei filosofi, della filosofia e della scienza nella vita comune, nella vita sociale e politica.

“Per loro (per i Greci) la scienza non è neppure il mero mezzo per rendere consapevole l’inconsapevole (per passare dall’incoscienza alla coscienza)” (*ivi*, 12)

cioè non è una raccolta di fatti, una ricerca della verità, un progredire facendo passare dallo stato di non saputo allo stato di saputo un materiale sempre più ingente, non era un semplice mezzo di prassi progressiva o emancipatoria, ma

“era la potenza che manteneva in tensione [scharf] tutta l’esistenza e che tutta l’abbracciava.” (*ivi*, 12)

Quindi, la potenza della scienza per i Greci era proprio quella di collegare l’interno e l’esterno, il dentro e il fuori, l’essenza profonda e la totalità onnicomprensiva dell’intiera esistenza. Lascio a voi accettare la plausibilità di questo punto di vista però, secondo Heidegger, *questo* era il concetto dominante della scienza per i Greci. Proprio perché concepivano la scienza in questo modo, i Greci hanno inventato la filosofia, cioè hanno inventato un dinamismo della scientificità, che conferiva alla determinatezza del sapere una volontà indomita di organizzazione, di centralizzazione, di riassunzione delle diverse forme del sapere: quella caratteristica, insomma, che la filosofia, nei suoi rapporti con la scienza, effettivamente ha nella nostra tradizione. Nella nostra storia, con alti e bassi naturalmente, questa è una linea, che si può effettivamente riconoscere, ed è la linea della *filosofia*. Quindi, in questo testo, la filosofia dei Greci ci viene proposta come il senso stesso della *scientificità*. E questo senso di scientificità viene proposto al presente, agli uomini del presente come un esempio da seguire.

Quello che però dobbiamo vedere meglio è se questo esempio sia da seguire alla lettera o nello spirito, cioè se si tratti di far rivivere la filosofia (come pensava Husserl) oppure se la filosofia, così definita come quella che ha reso possibile questo tipo di scienza – che è diventata tecnica –, non sia *alla fine*, insieme con la scienza contemporanea stessa. In tal caso ciò che si deve fare è fare *come* i Greci, ma non fare o rifare o restaurare *ciò che* hanno fatto i Greci. Si tratterebbe allora di chiedersi se non sia giunto il momento storico-epocale per facilitare, per favorire, per presagire o per seguire quello che potrebbe essere un grande Aufbruch, un nuovo grande Aufbruch, una nuova grande epoca creativa dell’umanità europea. A questo scopo si dovrebbe *fare come* i Greci, ma non *fare quello* che hanno fatto i Greci: questo significherebbe che la filosofia, *intesa* nel senso della parola greca



la filosofia, intesa nel senso della parola greca *philosophia*, è *alla fine, è morta*.

Proprio perciò bisognerebbe dire: “viva la filosofia!”, ma intendendola come una filosofia nuova, forse anche con un altro nome. Perché se qualcosa deve essere nuovo, ci vuole pazienza, la pazienza dei rivoluzionari! È soltanto in tempi successivi e a grande distanza che sarà possibile vedere *che cosa* è analogo tra due fenomeni analoghi: prima bisogna averli sotto gli occhi entrambi. Ciò significa che questa richiesta di attenzione al nuovo-che-accade è una richiesta di tipo non-pragmatico, è una richiesta di tipo profetico-religioso. Mi pare. È una richiesta di essere umili nei riguardi del presente, perché il presente può essere foriero di suggerimenti inauditi, di possibilità non prevedibili, di rotture, di albe, di aurore non-sperate. L’esortazione alla speranza è un’esortazione al dovere di lasciare aperta questa possibilità, che poi effettivamente non è supportabile con argomentazioni di carattere scientifico o pratico, in generale: con argomentazioni che abbiano un contenuto di senso comprensibile (che cioè si riferiscano a esperienze aventi già una loro natura, una loro configurazione, un loro statuto). C’è il richiamo a una possibilità inaudita e come tale inquietante, anche angosciosa. Potete delineare tutta una serie di termini psicologici per indicare questa possibilità, ma il riferimento che Heidegger fa a quello che qui si delinea non è di carattere psicologico, ma di carattere storico-epocale. Infatti in Heidegger la concezione storico-epocale è una costante: tutte le considerazioni che Heidegger compie in sede filosofica hanno un sottofondo, una presupposizione spesso non formulata di tipo storico-epocale. Se qualcosa si deve concludere o si può concludere, se qualcosa si può dire o negare, fare o distruggere, questo deve avere una risonanza in tutto il mondo, deve essere globale, deve riferirsi a tutto e non può essere un “piccolo” fatto atomico. Questo è il presupposto fondamentale di questo pensiero, il suo rovello: che ogni singola determinazione debba essere ricollegata, debba essere già collegata o debba essere ricollegata a una totalità che, invece, non appare. Ecco perché

“scienza è l’interrogante far fronte in mezzo all’ente in totale che è sempre al coperto. Questa resistenza operante si rende insieme conto della propria impotenza di fronte al destino”. (*ivi*, 12)

Questa è “l’esperienza iniziale della scienza” che, secondo Heidegger, si esprime nella formula di Eschilo che il sapere è “molto più debole della necessità”.

X<sup>a</sup> LEZIONE 12-01-1988

ANCORA SU REALTÀ, POTENZA E NECESSITÀ. TEORIA E PASSIONE: LA COSA STESSA. IL PENSIERO È DEBOLE MA ASTUTO.

Vorrei fare un tentativo di mettere insieme le idee, perché, come avrete notato, questo commento del *Discorso di rettorato* di Heidegger è molto ampio: un commento letterale, nel senso che seguiamo il testo, il quale è breve e molto denso, e lo seguiamo quasi parola per parola. Tanto breve e concentrato il testo, altrettanto ampi e diluiti i miei discorsi. Anche in questi discorsi, tuttavia, un nocciolo si nasconde.

Domanda: Oggi, sul *Corriere della sera*, è uscito un articolo su Heidegger...

Risposta: L'ho visto, si tratta però di un articolo del giornale francese *Le Monde*. Voi sapete che in Francia è uscito, un paio di mesi fa, un libro di Victor Farias, che già vi ho segnalato, e che verrà tradotto anche in italiano perché è un libro che ha fatto molto rumore. È un libro di cui ancora non vi passo fare la recensione, ma la farò prima che finisca il corso.<sup>4</sup> Cercherò di stabilire la differenza tra la documentazione concreta, effettiva, positiva, che Farias raccoglie, e il suo giudizio, la sua ricostruzione globale della figura di Heidegger nel periodo nazista e nella sua compromissione con il regime o con l'ideologia nazista. Confesso di non essere ancora riuscito ad avere tra le mani questo libro, ma dalle voci che corrono pare che si tratti, *nonostante* i documenti, di una ricostruzione molta ideologica e molto indiziaria, fatta non da un filosofo (ancora una volta) ma da uno storico, che avrebbe avuto un contatto soltanto superficiale con Heidegger. Si tratterebbe di un personaggio la cui comprensione della filosofia di Heidegger non è, o non appare, attraverso il suo lavoro, particolarmente approfondita. Queste, però, sono soltanto voci. Tuttavia, una comprensione non approfondita della filosofia di Heidegger può costituire un limite: mettere assieme una serie di dati, là dove il dato fondamentale manca (e non c'è alcun dubbio che in una personalità come quella di Heidegger il dato fondamentale sia la

---

<sup>4</sup> Promessa poi non mantenuta per manifesta inconsistenza del libro stesso.

sua filosofia; perché sarebbe sciocco sottovalutare quello che ha fatto e scritto) sembra sciocco o temerario. Uno potrebbe anche avere aderito a un partito totalitario, reazionario, criminale, etc., avendo sviluppato una filosofia onesta, democratica e anche progressista: in questo caso saremmo davanti a un grosso problema di interpretazione. Ma si può dire a priori a quale partito deve essere iscritto un filosofo per essere tale?

Nel caso di Heidegger potremmo chiederci se è stata un errore da parte sua, se si è reso conto di quello che faceva quella volta che appoggiò Hitler, etc. Quando si è di fronte a un problema, bisogna fare tutta una serie di ragionamenti: un problema va risolto. Se, viceversa, dalla sua filosofia derivasse in maniera evidente che non poteva che fare una scelta politica di questo genere, ecco che allora dovremmo trarne tutt'altre conseguenze. Se, supponiamo, dalla sua filosofia si potesse dedurre (o non escludere) il nazismo, esattamente come lo si può dedurre (o non escludere) dalla filosofia di personaggi a lui contemporanei che, però, siano stati *perseguitati* dal nazismo, etc..., allora saremmo di nuovo davanti a una situazione difficile da interpretare. Per es., possiamo supporre che la sua adesione al NSDAP sia stata dovuta a bassi calcoli di vantaggio personale: ma, allora, non ci sarebbe che da andare a verificare cosa è stata la sua vita, cosa ci ha guadagnato, quali vantaggi personali ne ha tratto. Se, però, noi andiamo a esaminare la vita di Heidegger, scopriamo che vantaggi dal nazismo non ne ha avuti. E già per questo *il fatto che* un personaggio come Heidegger abbia aderito al nazismo (e *il modo in cui* lo ha fatto) è qualcosa che mette nei guai l'interprete. Ora, l'impressione che ho avuto è che nel suo libro Farias non si sentirebbe affatto imbarazzato: anzi, per lui tutto sarebbe chiaro e semplice. E questo, in concomitanza con il fatto che non tenga conto della sostanza della filosofia di Heidegger, accresce il sospetto.

Ecco quanto vi posso anticipare del tutto gratuitamente: perché non è il libro stesso che sto recensendo, ma sono soltanto impressioni ricavate da quello che ne ho sentito dire. Questa è dunque soltanto la "prevenzione" che io ho verso un libro che non ha ancora letto: una prevenzione assolutamente arbitraria che probabilmente modificherò. Se la modificherò, la modificherò davanti a voi, perché vorrei appunto fare una recensione anche di questo libro.

Un altro particolare di cui si può forse tenere conto (perché allude alla stessa cosa) è che Victor Farias – come nota G. Vattimo nel supplemento letterario de *La Stampa* –, è in stretto contatto ed è sostenuto, a Parigi (dove ha maturato questo programma di ricerca e compilato il suo volume) da alcuni filosofi francesi, che comparvero come un gruppo una quindicina di anni fa, sotto il nome di “Nouveaux Philosophes”. (ne facevano parte personaggi come Lévy, Glucksmann e altri). Questo gruppo si è poi rapidamente dissolto; e la sua produttività filosofica non è stata per ora particolarmente significativa. Erano posizioni, quelle di questi “filosofi”, di tipo nichilistico, polemico ma piuttosto superficiale, generico, giornalistico, prive di proposta, anche se ricche di denuncia. Dopo una decina di anni non è che sia rimasto molto. Diciamo pure che sono stati degnamente dimenticati (può essere un onore per dei filosofi, meno per dei giornalisti). Di qui l’ipotesi, avanzata da Vattimo, che in quell’ambiente si sia data una valutazione positiva del libro di Farias (valutazione consistente nell’esclamazione: “Ah, Heidegger era proprio un nazista!..”) per ragioni “politiche”, senza avere una posizione articolata da cui concludere qualcosa. In questa luce, il tutto ha l’aria di essere una pura e semplice campagna di stampa di cui non si vedono bene le finalità. Tanto più, quanto meno l’ermeneutica ontologica di Heidegger viene toccata da questi scrittori, né viene toccato il suo collegamento con la fenomenologia husserliana. Talvolta si tende a contrapporre Heidegger a Husserl, come se Husserl fosse stato un martire della Resistenza, o qualcosa di simile, e Heidegger un kapò di Treblinka. Tutte cose che non esistono, tutte cose cervellotiche.

C’è insomma una certa confusione sia nel tipo della polemica, sia nel modo in cui nasce. Tutto ciò va preso con molta cautela finché non si capisce in che direzione vada e su quali argomenti si fondi. C’è addirittura il pericolo che si tratti solo di un polverone che, a un certo punto, può anche scomparire senza lasciare traccia. Questo lo considero esiziale, come ogni perdita di tempo.

D’altra parte seguendo la storia della *fortuna* di Heidegger (della sua opera) ossia dagli anni ’30 in poi, noi la vediamo svolgersi su due piani: da un lato il periodico riemergere della questione giornalistico-scandalistica relativa alla sua adesione al nazismo (ogni sei o sette anni

essa riesplode: ora in Germania, ora in Svizzera, ora in Francia, poi di nuovo in Francia, etc.); e dall'altro lato il fenomeno progressivo e senza soluzioni di continuità per cui Heidegger conquista la filosofia contemporanea e occupa sempre nuove posizioni. Su questo piano, Heidegger lo si trova come interlocutore in campi nei quali, inizialmente, non si sarebbe mai pensato che potesse non dico fare scuola, ma neppure esser preso in considerazione. Non soltanto nell'estetica, o nella critica letteraria, o nei problemi fondamentali della filosofia, ma anche nella filosofia della scienza e nella psicologia. E la bibliografia heideggeriana, che è ormai gigantesca, cresce ogni anno con ritmo esponenziale: tanto che ormai è impossibile leggere tutto quello che su di lui si scrive. Di Heidegger, poi, stanno uscendo, da una decina di anni, le opere inedite; le quali non sono altro che i suoi corsi universitari, i corsi non fatti, o i libri non scritti, o non pubblicati, etc., che egli cominciò a scrivere a partire dall'epoca del *Discorso di rettorato* (l'epoca nazista).

In effetti, dopo questo *Discorso* Heidegger non pubblicò quasi più nulla: ricominciò, invece, a pubblicare qualcosa dopo la guerra. Ma la maggior parte dei suoi studi (soprattutto di storia della filosofia, o di interpretazione della filosofia occidentale nei suoi maggiori esponenti) escono a partire dal '76, anno della sua morte, come opera postuma già preparata da lui. Negli ultimi trenta o quaranta'anni della sua vita (negli anni in cui un filosofo di solito è più produttivo) Heidegger in sostanza ha lavorato a mettere a posto i suoi corsi: a infilarli, uno dopo, l'altro, nelle scansie della sua biblioteca. Alla fine, dopo la sua morte, gli eredi hanno trovato una fila di circa una cinquantina di volumi pronti per la pubblicazione. E hanno cominciato, effettivamente, a pubblicarli, sotto la direzione del prof. friburghese, ex assistente di Eugen Fink, Friedrich-Wilhelm von Herrmann che aveva assistito il vecchio filosofo nella loro redazione. Certo, non tutto è perfettamente preparato dall'autore, ma quello che non è perfettamente preparato è però circoscritto e organizzato in maniera tale, e sufficientemente precisa, da non creare eccessivo imbarazzo all'editore e al curatore della pubblicazione. Anche per questa ragione, via via che questi volumi appaiono, comportano e suggeriscono una revisione di ciò che si era compreso, detto o scritto su questo o quel problema. Questa circostanza contribuì-

sce a far crescere ancora di più la letteratura su questo filosofo contemporaneo.

Il fatto che si possano constatare questi due fenomeni: da una parte, la crescita continua, quasi a valanga, del pensiero di Heidegger nel panorama della filosofia contemporanea; e dall'altra parte, il ricorrere ciclico di esplosioni scandalistiche sulla sua posizione politica, – è un problema particolare che noi dobbiamo considerare proprio nella particolare forma in cui si presenta. Non è di per sé significativo, ma ecco un altro dato da interpretare! E direi che è un dato inquietante (questa, per lo meno, è la mia posizione), perché coloro che hanno assunto una posizione e un'opinione sicura, tranquilla, univoca, su questo personaggio, non mi convincono. Non mi convincono quelli che, appena scoppia, o riscoppia, o viene riverniciato lo scandalo del nazismo di Heidegger, si mettono a gridare “sì, sì, è proprio così...”, come se il fatto stesso che se ne parla fosse sufficiente a concludere qualcosa; ma non mi convincono neppure quelli secondo i quali questo aspetto non va neppure preso in considerazione, perché forse è stato soltanto un errore e anche se fosse stato una verità non li interesserebbe, perché Heidegger è soprattutto un filosofo, e la filosofia non ha niente a che vedere con la politica, non ha, niente a che vedere con i fatti storici (la filosofia avrebbe una sua logica superiore, incontaminata, etc.). Per i primi la filosofia di Heidegger va letta a partire da quel gesto del 1933 (o magari dal suo distacco dalla chiesa cattolica?, oppure dal suo progressivo solamento nel mondo universitario?), per i secondi non è congruo un giudizio che si voglia dare su questa personalità culturale e filosofica a partire da episodi più o meno oscuri o antipatici, della sua esistenza.

Queste posizioni sono entrambe sbagliate: e altrettanto facili da capire. Chiunque si avvicini in maniera onesta e spassionata (scusate l'ingenuità di questo mio modo di esprimermi) al problema, vede che si tratta di due dati che è difficile mettere in rapporto. Ma perché concludere che, siccome è difficile, il rapporto non c'è? Sia la prima che la seconda scelta cancellano la difficoltà. Invece, secondo me, questa difficoltà va rispettata. E noi cercheremo di capire le cose senza risolverle prima del tempo. Perché spesso, se le cose non si risolvono, o risulta difficile risolverle, è perché non dovrebbero essere risolte con gli strumenti e le aspettative di oggi. Una cosa difficile da risolvere potrebbe

darsi che debba essere lasciata così. O la nostra ottica è insufficiente, o abbiamo un sistema categoriale insufficiente, oppure non conosciamo tutti i fatti, etc. In generale è bene lasciare aperti i problemi che non si possono chiudere. Questa è la posizione di buona fede iniziale che io mi sentirei di assumere in proposito.

Infine, siccome *tutti* gli aspetti del problema possono essere egualmente importanti, è probabile che *anche* una lettura attenta dell'unico testo disponibile scritto da Heidegger su un problema politico, l'unico testo dove la sua filosofia e la sua politica vengano a contatto, meriti di essere condotta. Io difendo, intanto, la mia scelta di lettura e commento di questo testo: un commento riga per riga.

Vorrei riprendere (e ripetere) da p. 11: da quella citazione dal *Prometeo* di Eschilo. Vi si afferma che la *technē* è molto più debole della *anagkē*. “*Technē*” è tradotto da Heidegger con “il sapere”, perché nel testo di Eschilo “*technē*” è “la capacità dell'uomo”, “quello che attiene all'uomo”. Essa molto più debole” (perché *l'uomo* è più debole) della *anagkē*, cioè della “necessità”. E qui la “necessità” è intesa come “la natura del mondo, delle cose, della vita”. La natura, insomma, è più forte della *technē*; la natura è più forte dell'uomo. E siccome “*technē*” significa “un sapere tecnico”, “un saper fare”, allora Heidegger traduce “*technē*” con “sapere”. Una frase come questa, che inserita nella filosofia, o meglio nella teologia, di Eschilo può acquistare significati molto profondi e complessi, ma di per sé, in prima istanza, è una affermazione di senso comune, relativa alla debolezza dei mortali. Come abbiamo visto, essa viene tradotta da Heidegger così: “il sapere, però, è molto più debole della necessità”. E come spiegazione di questa frase Heidegger aggiunge:

“questo significa: che ogni sapere delle cose resta consegnato alla strapotenza del destino e di fronte ad esso fallisce [versagt]”. (*ivi*, 11)

Come sviluppa Heidegger questo concetto apparentemente banale? Egli dice: “proprio perciò il sapere deve sviluppare il massimo della sua opposizione [Trotz]. Si può tradurre anche: “massimo di resistenza” [“höchsten Trotz”]. E prosegue: “per la quale resistenza, e solo per es-



sa, emerge tutta la forza della latenza [Verborgenheit] dell'ente". E questo a che scopo? "... per *fallire* effettivamente". (*ivi*, 11)

Sembra quindi che questa frase voglia dire: il sapere è destinato a cedere di fronte al destino, è destinato a perdere la partita di fronte alla strapotenza della situazione reale, che è la situazione storica. Come illustrazione (sia pure incongrua!) pensate, per es., alla posizione classica marxiana per cui è l'essere sociale che determina la coscienza, e non viceversa: la dimensione coscienziale, spirituale, soggettiva, etc., è determinata dalla costituzione sociale, storica, etc. Se uno è un proletario, non può che pensare da proletario; e se pensa da borghese, penserà da borghese come solo un proletario può "pensare da borghese", e così via. Pensate soltanto a tutta la (sincera) retorica, a tutta la problematica morale sviluppata su questo punto da J-P. Sartre, che voleva essere un "compagno di strada" (uno sputnik!) della classe operaia nei primi anni '50, nel periodo dell'esistenzialismo francese. Pensate a questo *pathos* dell'impossibilità per lui, come figlio di borghesi, di coincidere con le lotte del movimento operaio (oggi si hanno forti dubbi, che a quei tempi solo i socialisti osavano dichiarare, circa il rapporto tra movimento operaio e comunismo sovietico). Pensate a questo bisogno di mitizzare la classe operaia, l'operaio. E non si trattava di un'invenzione, o di una sensazione specifica dovuta alla sottile sensibilità di Sartre; era piuttosto un luogo comune anche questo, perché effettivamente moltissimi pensarono e molto si è pensato<sup>5</sup> in questi termini. Il passaggio, la scelta, l'adesione ai partiti di sinistra, e alle lotte del proletariato, è sempre stata una scelta esistenziale difficile, e anche animata da un grande idealismo, da parte dei figli della borghesia. Una scelta animata da sensi di colpa e da tutta una serie di complicazioni della coscienza. Perché mai? Perché l'ottica marxista, in un suo senso (la filosofia di Marx è molto più ricca di queste schematizzazioni, anche se questo è un punto chiave, un punto "classico" su cui un abisso si apre tra socialisti e sovietcomunisti!), presuppone che l'essere sociale determini il pensiero e la coscienza, e *non viceversa*. Il "viceversa" sarebbe una posizione di

---

<sup>5</sup> Se è ancora pensare il pensare per luoghi comuni! Il termine "luogocomunismo rinfocchettato" lo trovate in: G. Papini, *Un uomo finito*, Vallecchi, Firenze 1912 (1925<sup>12</sup>, p. 162).

mera presunzione, una posizione idealistica da “mosca cocchiera”, una posizione di ipertrofia dell’ego, etc. etc.

Anche qui compare questa “forza del destino”: il sapere (l’ideologia, la politica) è destinato, per la sua debolezza, a fallire. Ma qual’è allora la sua dignità? Qual’è la sua ultima “chance”, la sua carta, l’unica carta che resta al sapere, se non può che fallire? *È quella di fallire fino in fondo*: di essere “radicale”. La radicalità del pensiero non consiste nell’inventare un potere che non ha: nel presumere, cioè, in maniera dogmatica, o mitologica, o ideologica, o moralistica, di vincere una partita che non può essere vinta. Innanzitutto, il sapere deve riconoscere questa semplice situazione di forza, e capire quali sono i veri rapporti di forza tra il sapere stesso e la realtà: dove il sapere è necessariamente il più debole. Ma allora, l’unica forza del sapere è di essere tale *fino in fondo*, perché la radicalità del sapere, l’onestà del sapere, l’onestà intellettuale, non dipende dalla forza, non dipende dalla capacità di essere più forte della realtà o di vincere qualche partita nei termini dell’immediatezza. Il sapere, potremmo dire, è, per sua natura, non-ideologico: non ha una forza, una potenza pratica, capace di vincere il confronto con la realtà. Il sapere ha soltanto la possibilità di rientrare in se stesso, di essere e di vivere questa sua debolezza *fino in fondo*; mettendo così in rilievo (perché questo è anche l’unico modo per farlo) gli aspetti nascosti della realtà. Gli aspetti nascosti: cioè la potenza [Macht] di ciò che è nascosto nell’ente. Come si presenta, infatti, la realtà? Come si presenta il destino? Si presenta sotto forma di “ente”.

Ecco che allora fallire di fronte all’ente (cedere fino in fondo, in maniera radicale) significa mettere in luce tutta la “potenza della latenza” dell’ente: cioè scoprire tutto ciò che *nell’ente* nasconde. Abbiamo detto che l’ente (la realtà, la vita, il destino, la *situazione storica*) è quello che è, e non può essere modificato dal sapere. Cos’ha fatto Karl Marx, quando, dopo Francoforte, è emigrato a Londra (al British!)? Ha scommesso che il sapere avrebbe potuto capire questa situazione storica fino in fondo, *proprio giocando sulla propria debolezza*, proprio andando alla radice di questa debolezza, ritraendosi (“Versagen” vuol dire “cedere”, “mollare”, non farcela, non resistere), ritraendosi più che mai rispetto alla *realtà* staccandosi, prendendo distanza da questa realtà. E scoprendo, quindi, in un orizzonte più ampio, ciò che sta *dietro* questa realtà stessa.

Ciò che sta dietro questa realtà: come con una serie di sguardi e di occhiate, che noi possiamo gettare tutto intorno all'ente, possiamo quasi circondarlo, l'ente, gettando al di là di esso, come un "lazo", un orizzonte di comprensione. Ciò significa inserire l'ente, che ci domina e che non è eludibile, in una rete noetica che lo circonda e va a vedere anche quello che c'è dietro, scopre la latenza dell'ente, la sua potenza. L'impotenza del pensiero, vinta dalla realtà ineludibile dell'ente reale, si allea con la potenza dell'ente reale: l'una posta al di là, l'altra al di qua di esso. Le due, alleate, circondano l'ente. Quindi, se è vero che c'è questa debolezza del sapere, una sola è la strada: prima accettare, ma poi approfondire questa debolezza. Questa debolezza, non la si deve coprire, assegnando al sapere una forza puramente inventata, presunta, mitologica. E, prosegue Heidegger,

“È anzi proprio in questo modo che l'ente si apre in tutta la sua immodificabilità imperscrutabile [unergründbare Unabänderlichkeit]”.  
(*ivi*, 11)

Se c'è questa “assoluta immodificabilità” del dato, della situazione, se c'è qualcosa di cui non si può scoprire la radice, ebbene in questa maniera noi – che siamo parte del dato – riusciamo invece a scoprirla fino alla *sua* radice (che *noi* stessi siamo).

“... così l'ente si apre, anzi, in tutta la sua immodificabilità e concede al sapere la sua verità”. (*ivi*, 11)

Domanda: Grazie alla debolezza del sapere?

Risposta: Sì, proprio con questa tattica piuttosto femminile (cedere, etc.).

Domanda: L'ente viene aggirato, insomma.

Risposta: Sì, questa manifestazione muscolare, tipicamente maschile, di forza, dell'ente, si trova davanti a una tattica “femminile” di fronte alle avances maschili. Il maschio vede la femmina, la femmina vede la situazione. Facciamo nostro questo schema, potrebbe anche funzionare, diciamo allora: tattica femminile di cedimento articolato. Che

però ha la profondità di un cambiamento di registro! In realtà il cedimento è una ritirata *strategica* (vincente) che, agli occhi della forza, è una pura apparenza, perché l'elemento maschile che intende conquistare, afferrare energicamente, possedere tramite un eccesso di muscolarità, si trova poi irretito, chiuso in una rete per lui inafferrabile (come lo è il salto dalla particella subatomica alla fase del campo elettromagnetico – reciprocamente inscindibili eppure irriducibili!). Una rete che scopre le *sue* debolezze, scopre la *sua* latenza, scopre la potenza (l'inattualità) di questa latenza, di ciò che non è consapevole, di ciò che pure in qualche modo è e opera o funge, ma non è attualmente consaputo. Lo scenario che qui viene, in un certo senso, accennato, è anche uno scenario di lotta delle coscienze: la coscienza signoreggiante e la coscienza servile. Nella “dialettica delle autocoscienze” (si veda la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel), la dialettica tra servo e signore, tra coscienza servile e coscienza signorile, è una dialettica che, in qualche misura, copre anche queste figure del maschile e del femminile, del “corpuscolare” e dell’“ondulatorio”. In effetti, la coscienza servile è in larga parte una coscienza di tipo femminile (non certo perché il femminile sia di per sé servile, ma perché effettivamente vi è una coincidenza storico-politica, sia pure parziale, tra posizione dominante del maschile e posizione servile del femminile). *Si tratta (sia ben chiaro!) di cosa si intenda per “potere” (dominio, signoria)*. Si tratta di uno scenario che, almeno in maniera aurorale, riguarda il rapporto delle coscienze, anche se si presenta come rapporto tra coscienza e natura.

“Questa sentenza relativa alla debolezza creativa del sapere è un detto dei Greci, presso i quali si vorrebbe, ma troppo a buon mercato, ritrovare il modello di un puro, e per sé posto, e pure di sé dimentico sapere, che ci viene poi propinato come atteggiamento ‘teoretico’” (*ivi*, 11),

Ma questa sentenza – prosegue Heidegger –, è stata fraintesa.

Pensiamo al servo nella “dialettica” hegeliana: effettivamente è debole ma è produttivo, è legato alla natura ma è lui che produce le cose. Anche la donna – osserva Hegel – produce: produce il figlio. Nel rapporto naturale maschio/ femmina è anzi proprio la donna che produce (nel senso della gestazione, che è un lavoro: continuità). Il maschio (sacerdote e soldato) detiene il fulmine istantaneo (*Ausbruch*) che crea,

fonda (pensa il senso, prima e senza la situazione!) e distrugge l'istituzione, ma solo la femmina (vestale) *conserva* il fuoco, pensa la situazione, capisce il "senso" dell'istituzione, e la gestisce.

Dunque, Heidegger attribuisce coi Greci alla "Unkraft", alla "debolezza", alla "*a-stheneia*" del sapere, una forza creativa, una capacità creativa. Ma poi, giustamente, protesta quando si attribuisce ai Greci un concetto del sapere come pura "teoria", sterile e devitalizzata. "Pura teoria" è "contemplazione". La "contemplazione" confina con la gratuità e con la stupidità. Uno sta lì a bocca aperta a contemplare...: è un sapere "dimentico di sé", un sapere che non sa quanti ne ha in tasca, che non sa dove sta di casa, etc.; un sapere librato a mezz'aria (in *Essere e tempo*: il guarda-fisso: *begaffen!*).

Ebbene, si vorrebbe trovare in questo concetto del sapere, che viene chiamato "atteggiamento teoretico", l'essenza del sapere che viene attribuito ai Greci. Ma con ciò si falsifica, si banalizza il concetto greco del sapere. Il concetto greco del sapere, invece, è altamente drammatico. Il verso che è stato commentato è il verso di un grande tragico greco. Altamente drammatico è dunque questo concetto del sapere; e non è affatto un atteggiamento di pura e semplice immotivatezza e gratuità.

Torniamo ora a p. 12:

"Ma allora, che cos'è 'teoria' per i Greci? Si intende con pura contemplazione [*reine Betrachtung*] /12/quella che si dedica soltanto alla cosa, nella sua *pienezza descrittiva* [*Fülle*] e nel suo specifico *sens*o d'essere [*Forderung*]. E si vuol dire anche che per i Greci l'atteggiamento contemplativo sarebbe immotivato [accadrebbe in grazia di sé, [*um seiner selbst willen*]. Ma questo riferimento è illegittimo". (*ivi*, 12)

Ma con ciò si vorrebbe attribuire ai Greci la tesi che questo atteggiamento contemplativo non abbia alcuna motivazione. Esso avverrebbe in grazia di se stesso, per il solo gusto di esserci. Un sapere per il gusto di sapere, ossia un sapere disinteressato. Noi sentiamo riecheggiare qui una neppure troppo sottile allusione alla tesi centrale della fenomenologia di Husserl, alla visione delle essenze di Husserl, al suo carattere di sapere disinteressato, di sapere che si riferisce alla cosa stessa e ad essa

sola. In realtà, se si va a vedere che cosa intende Husserl quando parla delle “cose stesse” (il motto è “zu den Sachen selbst”), si scopre che le cose stesse non sono certo gli oggetti di Magritte, i quali stanno lì, sospesi in aria, e neppure sono dei caciocavalli appesi, come gli oggetti del platonismo aristofanesco di tutti i tempi. Le cose stesse, invece, sono proprio queste situazioni altamente drammatiche, questi scenari dialettici e problematici, come quello al quale Heidegger qui allude, attribuendolo a una vera interpretazione del sapere nel senso greco.

Quando Heidegger parla di “sapere disinteressato” o di “cosa stessa”, queste sono allusioni a un tipo di linguaggio corrente fenomenologico. Attribuire ai Greci questa tesi di un sapere disinteressato per Heidegger è sbagliato, è ingiusto, però gli sembra in qualche modo giusto (e lo desumiamo dagli sviluppi del suo pensiero) attribuirlo a Husserl. Secondo Heidegger non si ha una teoria per se stessa; non si ha una teoria per il puro gusto della teoria, ma:

“la teoria è qualcosa che accade unicamente nella passione [Leidenschaft] del restare vicini all’ente in quanto tale e sotto la pressione dell’ente”, (ivi 12)

restare in prossimità dell’ente, restare in prossimità di questo aspetto urgente, impellente, minaccioso, etc., che l’ente conserva. E questo (dal lato del soggetto, dal lato del sapere) è la “passione”. Passione vuol dire patire; e il patire è simile al “Versagen”, è simile al “fallire”, o al “cedere”, o all’approfondimento radicale della debolezza. La passione è una debolezza, ma è anche la forza della debolezza: le forti passioni sono forti debolezze.

“Dall’altro lato, però, i Greci lottarono proprio per comprendere e formulare, per realizzare ed eseguire questa forma di interrogazione contemplante [betrachtendes Fragen] come una, anzi come la più alta maniera dell’*energeia*, dell’“esser-all’opera” dell’uomo”... (ivi 12)

Quindi: alla contemplazione bisogna aggiungere il carattere della interrogazione, della domanda che drammatizza. Ma, sia detto di passata, questo intreccio è tipico della problematica husserliana dell’*epoché* e

della *riduzione* fenomenologica, e la discussione Husserl-Fink, nell'ultimo decennio di vita di Husserl, ne è ampia testimonianza.

Se resto a bocca aperta, questa non è una domanda. Ma se io domando, e chiedo “perché?”, allora comincio a determinare e ad irretire l'oggetto. È la domanda che caratterizza la contemplazione greca. Proprio per realizzare *questa* contemplazione interrogativa i Greci lottarono. *Questa* contemplazione interrogativa o *questo* interrogare contemplante fu inteso dai Greci “come la più alta modalità della *energheia*” caratteristica, in sede etica, della vita più perfetta. “*Energeia*” è la parola greca che significa “atto”. Heidegger si riferisce qui al concetto metafisico essenziale della “sostanza”, così come questa è definita da Aristotele. “Atto” è la traduzione latina del greco “*energeia*”. Noi diciamo anche “energia”. “*Energheia*” è dunque “actus”, mentre “*dynamis*” è tradotto in latino con “*potentia*”. Noi diciamo anche “potenza”. Il concetto di “sostanza” (*hypokeimenon*), che poi è il concetto dell'ente in quanto tale (essenza, *ousia*), secondo Aristotele va letto come “*energeia*”. E Heidegger lo traduce qui con “essere all'opera” (am-Werk-sein).

“*Energeia*” è composto di due parole: “*en*” che vuol dire “in”, ed “*ergon*” che vuol dire “opera”. Dunque “*energeia*” si può tradurre “in opera”, “operare dentro”, “lavorare dentro”, etc. La traduzione di Heidegger è: “essere-all'opera”. “Essere-all'opera” di chi? Non si tratta di un essere-all'opera in generale, ma di un essere-all'opera *dell'uomo*. Secondo Heidegger, non è che i Greci ammettessero l'esistenza di una scissione, o separazione, tra teoria e prassi; anzi, concepivano teoria e prassi come la stessa cosa. La teoria non era un progetto intellettuale che attendesse di esser realizzato dalla prassi: *era, essa, una prassi*. I Greci (naturalmente dovremmo chiederci quali Greci, quando, in che periodo, etc.; si parla qui forse troppo in generale) non ragionavano nel senso che teorie astratte venissero formulate, eppoi nascesse il problema pratico di realizzare qualcosa facendosi guidare da queste teorie; che esistessero, quindi, delle utopie e si ponesse il problema della loro collocabilità o realizzabilità. Il modo come i Greci intendevano la teoria era, invece, secondo Heidegger, quello per cui la teoria era soltanto “prassi autentica” e “la prassi più alta” (la pura prassi, in questa interpretazione drammatica di Heidegger, è assai prossima all'*atto puro* di Giovanni Gentile!).

Non so quanti di voi abbiano letto i *Dialoghi* di Platone; certo qualcuno di voi ha letto se non la *Repubblica*, che forse è il più complesso, un dialogo più semplice e più bello, una delle più grandi creazioni letterarie del pensiero occidentale, il *Convito*. Qui si può vedere come un certo numero di cittadini greci dell'età di Pericle, tra cui Socrate, Alcibiade, etc., la pensa sull'“*erōs*”. Nella teoria dell'“*erōs*” che Platone discute nel *Convito*, viene individuata una scala di diversi tipi di “*erōs*” secondo l'oggetto (l'oggetto che viene desiderato, l'oggetto al quale l'“*erōs*” mira). Vi è una scala “ontologica” di enti-oggetto sempre più degni, sempre più perfetti; l'“*erōs*”, che a questi oggetti tende, viene classificato secondo una scala corrispondente. Si può partire dall'“*erōs*” più volgare e arrivare fino all'“*erōs*” più nobile. All'interno di una specifica prassi erotica si può salire una scala assiologica degli oggetti, ma vi è anche una scala assiologica delle prassi. L'“*erōs*” più nobile si fonda, dunque, su tutti gli altri, compreso il più volgare. La scala cresce di dignità, ma non c'è una cesura, non c'è una scissione. In cima a questa scala sta l'“*erōs* filosofico”, l'“amore per il sapere”, la “filosofia” (*philo-sophia*).

Il *Convito* contiene una delle più classiche definizioni della filosofia: una delle più classiche definizioni dell'ideale del sapere e della posizione che il sapere, il pensiero, la teoria, etc., assumono nella cultura greca del V sec. a. C. e nella generazione di quell'età. Una generazione che forse ha determinato il pensiero di tutto l'Occidente. È difficile pensare che noi potremmo essere quelli che siamo se non avessimo assorbito, direttamente o indirettamente, quella lezione e le indicazioni che furono allora formulate soprattutto da Platone. Naturalmente, esiste tutta una letteratura recente, ma anche antica, che contesta proprio questa formulazione platonica. Voi trovate proprio in Heidegger la pretesa di liquidare Platone, e tutto questo modo di pensare secondo valori. Questa radicale critica di Platone e del platonismo è presente in Nietzsche, ma in Heidegger in maniera ancora più netta. Si tratta di una critica della civiltà occidentale, perché criticare Platone significa prendersela non con un pensatore qualunque, ma con una delle radici fondamentali del nostro pensiero. Dicevo: non v'è cesura, non ci sono enti buoni ed enti cattivi, non c'è un *erōs* cattivo e un *erōs* buono. L'*erōs*, dicevano ancora i filosofi medievali e cristiani, è buono: l'*erōs*, di per sé, è cosa buona. Quello che conta è come è orientato, gestito, vissuto



etc. etc. Dove è allora la cesura? Dov'è l'opposizione? Dov'è l'alternativa? Nella scelta della *direzione* (ma questo vuol dire – perché non sembri una banalità! – che dipende dalla *situazione*, dal *kairos*).<sup>6</sup> Se io, da un *erōs* elevato, scendo verso un *erōs* meno elevato: questo è il male. Se io, da un *erōs* volgare, salgo verso un *erōs* elevato: questo è il bene. Il bene e il male, il positivo e il negativo, l'autentico e l'inautentico, etc., stanno nella maniera in cui io mi muovo, nella scelta della direzione. L'idea del Bene, secondo la logica platonica degli opposti, è l'orientamento a incrementare il valore e organizza l'insieme di tutte le positività. Tutta la prospettiva ascendente viene organizzata su questa idea generale dello "*agathon*". La scelta di una direzione opposta, verso i beni o i valori inferiori, verso la molteplicità (invece che verso l'unità), verso la divergenza, la dissoluzione, la disorganicità, la disomogeneità, etc., è un disvalore.

*In ogni punto* di questa scala noi possiamo scegliere bene o male, autentico o inautentico. Ci può essere anche al massimo livello dell'"*erōs* filosofico" una inversione di valore (un "sofisma" avrebbe detto, probabilmente, Platone), una cattiva intenzione nel collegare le idee, così da produrre dei collegamenti sbagliati, o suggestivi ma non veri, tra le idee. È proprio così che si compie un "sofisma", un ragionamento forse persuasivo ma non veritiero. Fare della "retorica", invece che della "*epistēmē*", significa confondere le acque per pescare nel torbido. A questo massimo livello dell'*erōs*, che è l'*erōs* filosofico, io posso ancora "fare il sofista"; allora sono inferiore a qualsiasi più rozzo personaggio, che al livello minimo, appena sopra la coscienza animale, si muova verso un *erōs* più elevato, verso una forma di organicità, di organizzazione, di unificazione, di approfondimento, maggiore. Questa prospettiva platonica è stata poi assunta in gran parte (e anche duramente contestata!) dal Cristianesimo e da tutta una serie di filosofie, le più svariate, nella nostra storia e nella nostra cultura.

Quello che conta, tuttavia, è che, da un punto di vista teoretico, non esiste, nel pensiero greco, questa separazione tra *theoria* e *praxis*. Esiste soltanto la prassi. Ed esiste, tra le altre, una prassi speciale, partico-

---

<sup>6</sup> Per questo concetto bisogna risalire a due fonti: Eraclito di Efeso e Gorgia da Lentini (*Encomio di Elena*).

lare, che è la “prassi teorica”: essa, come s’è detto, viene considerata come la prassi più pura, la prassi più elevata. Così facendo, sembra dire Heidegger, si presuppongono comunque gli altri livelli della prassi. Non si negano, ma si presuppongono, perché questo tipo di prassi non è possibile senza gli altri. Si tratta, dunque, di una prassi che non è campata in aria, ma si fonda su *tutti gli altri* livelli. Anche e proprio perciò, è in grado di esserne una sintesi complessiva. Non lo sarebbe in caso contrario. Quindi, una teoria campata in aria non vale nulla. Una teoria che non passa attraverso l’esperienza concreta della prassi (cioè, attraverso l’esperienza concreta della vita) è una balla. Ecco un corollario che noi possiamo trarre. Una simile “teoria” può essere un dato tecnico, analitico, ma come pensiero non esiste: è una balla.

Prima di Natale noi eravamo arrivati proprio qui (spero che sia valsa la pena di rileggere quello che avevamo letto l’altra volta...). Adesso, comunque, concludiamo:

“Per i Greci la scienza non è un ‘bene culturale’ [Kulturgut], ...”  
(*ivi*, 12)

Avevamo accennato ai cosiddetti “giacimenti culturali”. “Giacimenti culturali”: una formula che viene usata oggi sui giornali (mi pare, dal ministro De Michelis) in senso economico e politico. “Bene culturale” è qui messo tra virgolette. Quando Heidegger dice “bene culturale”, lo fa con un fondo di ironia, se non proprio di disprezzo, perché ha in mente la “creatività”.

Perché una coscienza culturale che si fonda sui beni culturali, ossia sulle concretizzazioni dello spirito obiettivo (case, monumenti, libri, etc., quello che Nic. Hartmann chiamerebbe “spirito oggettivo”!) di altri tempi, configura un tipo di cultura conservativo o addirittura “antiquario”, proprio nel senso che è stato individuato da Nietzsche nella seconda delle sue “Considerazioni Inattuali” (*Sull’utilità e il danno della storia per la vita*): ossia, un tipo di cultura istituzionale, istituzionalizzata, cultura morta, archeologica, come storicamente è sempre stata per noi (Nietzsche non parla solo per i Tedeschi) la cultura latina e greca. La cultura che fu già dei padroni, dei dominatori, di quella civiltà magnifica che si è presentata nelle più diverse forme per circa duemila an-

ni, ai limiti delle foreste tedesche e inglesi, con tutto il prestigio di istituzioni dense di questo spessore di significati, imperscrutabili ai semplici contadini, o pastori, o guerrieri nordici. Dobbiamo tenere presente questo aspetto che percorre tutta la cultura tedesca. È un aspetto che ha il valore che ha, ma non sta a noi determinare ora quale ne sia il “valore”. È qualcosa, comunque, che può anche degenerare in una forma di ostilità etnologica, e che può diventare un elemento portante in certe forme di nazionalismo. I popoli latini sarebbero eredi di grandi civiltà; i popoli germanici sarebbero diseredati perché nei secoli passati erano “barbari”; e così venivano chiamati dai Greci i non-greci. Analogo rapporto sussisterebbe tra i popoli di origine germanica e i popoli di origine slava; o, ancora prima e altrove, tra figli di Israele <veri> e quelli di Ismaele <bastardi>, etc..

Qual'è, invece, l'idea di “cultura” per la quale Heidegger spezzerebbe una lancia? La cultura come creatività culturale, come vitalità culturale, come capacità di invenzione. Non una cultura “fungente”, ma una cultura “d'atto” (per usare la capitale distinzione husserliana tra le due forme di intenzionalità). Anche questo era un problema di Nietzsche, che, come sapete, è torturato (dal principio alla fine della sua parabola intellettuale) dal problema della *creatività* (bisogna difendere i forti e generosi dall'assedio dei mediocri eboli e risentiti!). Al punto da percepire, come una minaccia alla “vita” l'eccesso di storia, l'eccesso di cultura (nel senso dei beni culturali, o del nozionismo, etc.) nelle scuole tedesche.

Questo richiamarsi alla creatività culturale necessariamente porta a mettere in primo piano i caratteri specifici delle popolazioni e delle lingue: l'originarietà e la purezza di una determinata lingua, lo “spirito”, o il “genio”, di una certa lingua (che è “diverso” da quello di tutte le altre, etc.). Una lingua il cui esercizio, il cui uso non sia liberamente e intensamente praticato, è una lingua dominata da lingue straniere. E del resto, i vincitori esportano sempre un mucchio di parole nuove (noi, per es., dal “chewing-gum” al “computer”, parliamo per metà inglese; i Francesi si lamentano di parlare una sorta di “franglais”; e poi ci sarebbe la “minaccia” dell'immigrazione). Ciò rivela una grande reattività, specialmente da parte dei più deboli e risentiti (che spesso sono anche i più poveri), nei riguardi dell'“imbarbarimento” della lingua ma-

terna (per loro più spesso matrigna), la preoccupazione di preservarne i caratteri originali, etc., perché solo da lì verrebbe la famosa creatività (di cui, più di altri, proprio essi sono privi!), etc. etc.

Ebbene, queste (ma, naturalmente, si può pensare che, proprio all'opposto, la forza di una lingua sia la sua elasticità e plasticità la quale, come è ovvio, non può certo manifestarsi, né esercitarsi in frigorifero!) sono caratteristiche posizioni "romantiche" e, dalla fine del '700, vanno di pari passo con tutto il movimento dei "riscatti" nazionali, dei patriottismi (ungherese, polacco, italiano, serbo-croato, etc.): una caratteristica moda, o idea-forza che dalla Rivoluzione francese (non per sua colpa, certo) arriva fino al nazi-fascismo. Mentre direi che dopo il nazi-fascismo, almeno in Europa (come già era avvenuto per le guerre di religione del '600) si è avuto la sensazione di aver toccato il fondo delle possibilità di elaborazione e di sviluppo di posizioni di questo genere. Se ne sono visti i pericoli: alla fine di certi processi storici è come se tutto saltasse in aria. I frammenti, buttati in aria dall'esplosione, ricadono e si depositano sul terreno, e il terreno ricomincia a poter essere abitato da persone pacifiche, capaci di sminare i terreni minati, seppellire i propri morti, perché sono vaccinate contro certi eccessi, di cui restano in terra le tracce, il monito, le croci.

Per i Greci la scienza non è, dunque, un "Kulturgut", un "bene culturale" (e con questo si allude proprio a questa presunta "originarietà" della concezione greca della cultura come "creatività"),

"ma è il punto medio più internamente [innerst] determinante dell'intero esserci di uno stato-nazionale [volklisch-staatliches Dasein]. Scienza non è per i Greci il semplice mezzo per rendere consapevole ciò che è inconsapevole, ma la potenza [Macht] che tiene in tensione [o concentra: scharfhaltend] e abbraccia [umgreifend] tutto l'esserci ..." (ivi, 12)

Il sapere era, per i Greci, la corda tesa, il tendine dell'intera esistenza. Ed era la "potenza" che, oltre a tenere desta e tesa l'esistenza (il popolo organizzato in uno Stato), la comprendeva tutta nel suo insieme. Gli stati, come sapete, nella Grecia antica erano le varie *poleis* (le città-Stato). Una potenza che stava *nel più interno*, e insieme stava *tutto in-*

*torno*. Il sapere, per i Greci, era il *centro* della sfera dell'esistenza e insieme anche la *superficie* di questa sfera. La sfera dell'esistenza era dunque completamente determinata da questo *valore* del sapere che si concentrava, per il popolo, nelle feste periodiche dello stadio e del teatro, in cui lo sport competitivo e la religione civile congiungevano l'Olimpo ai Misteri.

Eppure i Greci erano quelli nella cui concezione del sapere era viva la consapevolezza che il sapere è debolissimo di fronte alla "necessità". Ciò significa che *questa necessità di cedere* e di essere radicali di fronte alla "necessità", questo bisogno, questa possibilità unica che resta, per il sapere, *di fallire fino in fondo* rispetto alla necessità reale, per capirla fino in fondo; questo destino del sapere, di essere radicale fino a toccare il fondo della propria debolezza rispetto alla "necessità", *riguarda l'esistenza intiera* nel momento stesso in cui scompare e cede e l'abbandona. In realtà, quello che si dice del sapere si deve dire dell'esistenza *intiera*, perché il sapere è il centro e la periferia dell'esistenza *intiera* (non solo del sapere): è la potenza che tiene viva dal suo centro e raccoglie in sé l'esistenza *intiera*, e addirittura l'esistenza dello stato-nazione (non soltanto della singola personalità, ma anche dello insieme umano, dello insieme politico e sociale).

A questo punto noi abbiamo quel collegamento caratteristico tra il pensiero e l'esistenza per cui tra pensiero ed esistenza non si ammette una differenza; e per cui si pretende che una ridefinizione del pensiero ci permetta di intendere l'esistenza in un altro modo. Se, per es., intendiamo il pensiero nella maniera tradizionale, come una "cosa" astratta (mentre l'esistenza sarebbe tutt'altra "cosa"): allora non ci si capisce nulla. Ma se intendiamo il pensiero in maniera genuina, allora il pensiero non è altro che la totalità dell'esistenza, è una esistenza "intiera", un'esistenza autentica, riflessa in sé (per usare un concetto hegeliano), cioè un'esistenza in sé consapevole e completamente mobilitata, senza momenti di latenza o di passività. Là dove veramente c'è sapere, là veramente c'è esistenza.

Questo, però, non nel senso in cui si suol dire che un'esistenza senza sapere non è degna di essere vissuta, etc. Questa sarebbe una retorica popolare, universalismo volgare, che non sa nulla della realtà e che nasce dal presupposto mitico che l'esistenza non conta nulla, mentre il pensiero (di cui non si sa nulla) è tutto. Invece qui il discorso nasce da

una concezione – che tenta una diversa *definizione* – di “pensiero” (che poi finisce con l’essere una diversa definizione di esistenza). Ecco perché il pensiero e l’esistenza sono legati, e sono *già* sempre legati tra loro. Non è che l’esistenza debba *cercare di legarsi* al pensiero (se no resterebbe lì, seduta in terra, mentre il pensiero volerebbe chissà dove).

Non è questo! È che il pensiero e l’esistenza sono la stessa cosa (naturalmente: *se* ben comprendiamo che cosa è il pensiero; perché se non li concepiamo come la stessa cosa, la nostra concezione del pensiero è sbagliata in partenza: e sarebbe appunto quella concezione che viene falsamente attribuita ai Greci ma che, secondo Heidegger, e anche secondo il Romanticismo tedesco è tutta farina del sacco... di Roma! Ma allora che dire dell’“Alessandrinismo”, dell’“Ellenismo”, del “Cattolicismo”, e di tutti gli “-ismi” di cui è ricca la nostra storia... Già nella Roma degli Scipioni c’era questo “disprezzo antropologico” verso i “Graeculi” degeneri (il cui modello antropologico-culturale invadeva il Mediterraneo) e, se è vero che alla fine Graecia capta cepit ferum victorem, ciò accadde con lentezza più che secolare, finché l’“universo” e l’“universale” finirono col coincidere con l’impero romano e con la cittadinanza romana). Ci sarebbero insomma dei punti centrali verticali e sorgivi, dei “fari” nella cultura, nella vita, nel pensiero, nella storia, etc.; e vaste superfici che, viceversa, non hanno *fruttato* nulla, anzi hanno semplicemente *sfruttato* quello che già c’era, limitandosi a organizzarlo estensivamente o a “farne mercato”. Naturalmente i rappresentanti di questa “degenerazione” estensiva delle cose sarebbero i nemici dell’autenticità, in qualsiasi tempo: essi recano in volto una concezione dello spirito come abitudine, generalità, istituzione, impero. Ma lo spirito “autentico” sarebbe invece solo attualità, individualità, rivoluzione, nazione.

Intanto dobbiamo constatare: in Inghilterra, la regina Vittoria, la regina Elisabetta, la regina Elisabetta II. Sul Continente, Federico II, Robespierre, Napoleone, Garibaldi, Lenin, Trotski, Mussolini. Alla fine del ’900 il bilancio: da un lato l’Inghilterra con pochi abili amministratori e un impero globale, dall’altro, sul Continente, molte nazioni, molti eroi, ma di globale solo guerre, stragi, dittature.

## XIª LEZIONE 13.01.88

### LO STILE DI HEIDEGGER. IL PENSIERO CHE FALLISCE E LA TORSIONE DEI CONCETTI

Ci siamo arrestati jeri sulla frase secondo la quale la scienza sarebbe stata per i Greci la potenza che tiene in tensione e che contemporaneamente abbraccia tutto l'esserci, tutta l'esistenza. Prima di procedere, volevo farvi notare come questi due aggettivi (ted.: *scharfhaltende*: "che tiene in tensione", "che concentra", "che raccoglie in uno"; e ted.: *umgreifende*: "che abbraccia l'insieme", "che abbraccia l'intero", "che comprende il tutto") corrispondano a un'opposizione ricorrente nel testo (l'abbiamo già incontrata due o tre volte): quella dell'interno più intimo e dell'esterno più estremo, ovvero della necessità più esterna e della necessità più interna. È sempre a proposito della *necessità*, che Heidegger introduce questo duplice aspetto. E qui, parlando della scienza, osserva che la *scienza* tiene l'esistenza impegnata *in questa maniera*: cioè dall'esterno e dall'interno contemporaneamente. Heidegger usa, dunque, per la *scienza* un'immagine concettuale analoga alla precedente, che però si riferiva alla *necessità*. Vuol dire che abbiamo qui una specie di rispecchiamento (è una riflessione che possiamo fare sul testo e sul modo di procedere di Heidegger), nel senso che vi è una corrispondenza tra la struttura dell'oggetto e la struttura del soggetto, tra la struttura della necessità storica (del destino, etc.) e la struttura della scienza e del pensiero. Tradizionalmente, e nella moderna teoria della conoscenza, ci si pone il problema della corrispondenza tra soggetto e oggetto. Qui non si tratta, per la verità, di un rapporto tra "soggetto" e "oggetto", però, come vedete, emerge una polarità che è quella del sapere, della scienza, della teoria, e un'altra polarità che è quella della "*anagkē*", della necessità, della necessità intesa come fattualità: la necessità storica. Sono due "tipi" di necessità presenti largamente nella tradizione filosofica antica e moderna: la necessità di fatto e la necessità logica. La necessità logica di solito si manifesta attraverso il rigore, la stringenza della deduzione o del ragionamento, di qualunque tipo esso sia ma, per lo più, del ragionamento deduttivo.

Nella lettura di questo testo dobbiamo tenere conto di queste risonanze. Perché? Perché Heidegger (è una tesi che io mi sentirei di so-

stenero), nel suo testo tipico, sia di questo genere sia di genere più specificamente teoretico, oppure di genere ermeneutico (cioè, là dove interpreta i filosofemi di altri filosofi) procede sempre allo stesso modo, un modo molto coerente. È un procedere per concettualizzazioni che cercano di reinventarsi nel corso stesso dell'esposizione. Heidegger, in realtà, parte *dalla*, e presuppone *la*, concettualità tradizionale, i concetti correnti, i concetti abituali (interno/ esterno, soggetto/ oggetto, io/ mondo, essenza/ esistenza, etc.), insomma: tutto l'armamentario della concettualità filosofica tradizionale (metodo e oggetto, materia e forma, natura e spirito, etc.); tutto questo armamentario del linguaggio filosofico tradizionale, Heidegger lo tiene sempre presente e cerca sempre di dissimularlo/ travisarlo/ interpretarlo. Non dobbiamo mai dimenticare che Heidegger è stato uno scolaro formidabile, una persona preparatissima, che ha studiato tutti i testi rilevanti per la sua impresa filosofica; che è ultrapreparato proprio dal punto di vista più banale, nel senso che sa, conosce, ha letto, sa di cosa parla, etc.; è esperto della tradizione alla quale si riferisce e sulla quale lavora. Ma non si sente di usare in maniera diretta la terminologia tradizionale. Non c'è quasi neanche una coppia di concetti tradizionali che Heidegger usi così, "sic et simpliciter" ("ingenuamente", direbbe Husserl).

Però, se noi andiamo a vedere, nel suo modo di esprimersi questi concetti tradizionali sono sempre presenti tutti. Solo che in primo piano campeggia questo esercizio ermeneutico costante, sistematico. Se noi fossimo animati da un'antipatia nei riguardi di Heidegger, potremmo parlare di un'intenzione metodica di travisare il linguaggio tradizionale e i concetti tradizionali. L'intenzione di "far finta" di non adoperarli; quando poi emergono e non si può fare a meno di adoperarli, allora vengono calunniati, vengono criticati, vengono presentati come l'esempio di quello che non si può dire, non si può fare, non si può assumere, etc. La concettualità tradizionale, del resto, è il tormento dei filosofi tedeschi, che in Heidegger (come in Hegel) giunge a sanguinare. È la concettualità della filosofia scolastica, della filosofia greco-alessandrina, e di tutte le esperienze storiche che sono fondamentali nella nostra cultura, e che hanno costruito il vocabolario della filosofia, e anche il vocabolario dei *problemi* della filosofia. Per quanto complessi siano i problemi tradizionali della filosofia, sono problemi che possono essere formulati solo con quel linguaggio: e quel linguaggio e



quei concetti sono, come è ovvio di volta in volta, concetti “già fatti”: appartengono a una tradizione che copre, occulta, domina, sòggioga, schiavizza; che sempre è minacciosa e sgradevole nei riguardi della vita vera, della vita viva, della capacità di inventiva, di espressione diretta o di espressione profonda delle ragioni “originarie” (e specifiche di una cultura diversa e altra), oppure “personali”, oppure “autentiche”. C’è questo pregiudizio fondamentale nell’atteggiamento riflessivo di Heidegger.

Ma potremmo chiederci: Heidegger cosa fa, cosa aggiunge di suo? Non assume a sua volta un atteggiamento di contrapposizione netta, di contrapposizione violenta, nei riguardi di questa concettualità “già fatta”, e quindi costruita da una vita culturale e da una capacità creativa che non è più quella di oggi, ma che è quella di qualche altra epoca, o di qualche altro popolo addirittura, fino al punto di *non poter* più essere la nostra? Ebbene, dobbiamo rispondere di no. Per quanto Heidegger giuri fedeltà ai sassi dello Schwarzwald, non c’è in lui un atteggiamento filosofico di violenta opposizione o di violenta negazione della tradizione. Heidegger, per es., non assume l’atteggiamento classico che proprio in questa tradizione è contemplato: quello di negare il dato di fatto, di negare ad es. la vita quotidiana, oppure le teorie già fatte, per inventarne di nuove, etc.

Heidegger non rifà il primo passo parmenideo di Platone, per cui quello che noi pensiamo, il linguaggio che noi abbiamo, i giudizi che esercitiamo, le cose in cui crediamo, la vita quotidiana, i nostri principi, le ideologie, le strutture stesse della vita sociale, etc. etc., sarebbero dei semplici pregiudizi, e come tali andrebbero eliminati. Perché finché non li eliminiamo, sarebbe come vivere in una caverna. Non vedremmo niente, e la verità starebbe da tutt’altra parte; vedremmo solo delle ombre, vedremmo delle proiezioni, avremmo una conoscenza non autentica e non diretta delle cose, ma indiretta, mediata attraverso una luce artificiale, etc., e vivremmo proprio come nella situazione classica che Platone per la prima volta descrive in maniera insuperabile col “mito della caverna”, con la metafora della caverna. Secondo questa dottrina antica, che sta nel fondo dei nostri cuori, bisognerebbe abbandonare completamente il mondo in cui viviamo, il tessuto culturale nel quale ci muoviamo, con una uscita radicale; perché quando saremo u-

sciti dalla caverna, allora e solo allora, anziché avere delle luci che stanno dentro *un* buio, avremo dei bui, delle ombre che stanno dentro *una* luce (il buio “non può” essere uno...!). La totalità non sarà più il buio, ma la luce: si sarà capovolto tutto, si sarà rovesciato il rapporto. Sarà come quando si vede il sole: visto il sole per la prima volta, non si riesce più a tornare nella caverna, a credere nelle ombre della caverna, etc. Da quella esperienza, non si ritorna indietro. Questo tipo di opposizione violenta alla fede ingenua, o riportata, che attinge in maniera diretta o indiretta esperienze vive e autentiche, comporta anche la impossibilità del ritorno: questa implicazione è contenuta nello stesso mito platonico della caverna, perché Platone prevede bensì che chi si è liberato, ed è uscito, e ha visto la luce del sole, e conosce la verità, torni a dirlo a coloro che sono rimasti nella caverna (col che si presuppone tutta una utilità pragmatica, tutto un futuro etico della teoria: la teoria da sola non basta, bisogna poi applicarla alla pratica, comunicarla etc. etc.), ma proprio questa è una di quelle caratteristiche scissioni che sono presenti nel pensiero platonico, e che possono essere interpretate in diverse maniere, anche in maniere sbagliate, in maniere pericolose, in maniere tali da introdurre, nel modo di vedere la vita, una separazione e un dualismo irrimediabili, tali da separare del tutto il mondo dell’“esistenza” e della volontà dal mondo della “rappresentazione” e del pensiero.

Perché quelli che stanno nella caverna, e continuano a starci, possono pensare che le parole di chi è tornato dopo aver visto la luce del sole sono, per l’appunto, solo parole, pure teorie, “mere” teorie. Proprio così si può creare, insomma, una situazione di separazione tra l’esistenza e la rappresentazione, tra il mondo vero e il mondo apparente, tra la teoria e la prassi, etc. In base a uno schema come quello illustrato da Platone nella *Repubblica*, si possono formare quei tipi di impostazione del rapporto all’essere, quel modo di concepire l’essere che poi Nietzsche e Heidegger considerano responsabili di quella “favola” nichilista che percorre tutta la storia dell’Occidente: appunto la separazione nietzscheana tra “mondo vero” e “mondo apparente”.

E c’è tutta una serie di formulazioni possibili di questa situazione-base: una situazione-base che, come vedete, si può rintracciare facilmente anche analizzando questo mito.

Ora, Heidegger non condivide questo atteggiamento (un atteggiamento che anche gli scettici greci assumono): quello per es. di non credere nella validità delle proposizioni scientifiche. Si comincerebbe davvero a pensare, si comincerebbe davvero a ragionare, quando si fa un taglio netto col sapere costituito, col sapere già dato! Cartesio, per es., assume metodicamente un atteggiamento di questo genere: quello di voler ricostruire il sapere dalle radici. E voi trovate all'inizio della filosofia moderna una serie di versioni di questo atteggiamento di opposizione radicale al sapere precedente, un atteggiamento che crede di poter capovolgere tutti i rapporti, di poter riformare il sapere e l'esistenza dalla radice; ma anche qui c'è chi *lo fa proprio* (e magari lo nega, come Galileo), e chi solo *lo enuncia*. Questo "atteggiamento" di radicalismo lo ritrovate in Bacone, negli "idola" di Bacone, ma lo ritrovate anche in Vico, oppure nel cartesianismo dell'"*epochē*" fenomenologica di Husserl. Quindi Heidegger, questo tipico atteggiamento (in una versione certamente originale, ma anch'essa "metodica") se lo trova proprio in casa. Proprio Husserl, il suo maestro, quello con cui lavora quindici anni, esprime in questo secolo questo atteggiamento che è, anzi, una delle caratteristiche più tipiche della fenomenologia husserliana.

Heidegger, benché nutra questa profondissima diffidenza nei riguardi del linguaggio e della concettualità tradizionali, non si oppone in maniera radicale, in maniera netta, in maniera eroica, o volontaristica, in maniera totalizzante o globale, a questo pensiero. Heidegger non sogna una rifondazione della filosofia che si possa conseguire o immediatamente o rapidamente. Sogna la possibilità di un nuovo *rapporto all'essere* (così lui chiama la verità), ma lo sogna come una di quelle imprese nelle quali non basta la buona volontà per riuscire. Non ci sono dei trucchi teorici, non ci sono dei sistemi del tipo "apriti Sesamo", delle formule magiche; e neppure ci sono dei raffinati (per quanto raffinati) e profondi (per quanto profondi) metodi di pensiero per raggiungere un risultato di questo genere. Anzi, un risultato di questo genere non può quasi neppure essere concepito come un risultato: è semplicemente un destino, qualcosa che può capitare, che può avvenire, che probabilmente avviene, che forse già sta avvenendo, etc., ma il cui soggetto non è il signor Husserl, e neanche il signor Cartesio. Ma chi o che cosa sarà mai? La storia? La storia degli uomini? No, per Hei-

degger neanche la storia degli uomini: è la storia dell'essere, *dell'essere stesso*.

Il problema di quale sia il soggetto in un capovolgimento di questo genere è talmente ampio che soltanto una cosa noi riusciamo a sapere con sicurezza: e cioè che non può essere né Gesù Cristo, né Cartesio. Ché anzi, se potesse essere un uomo, bisognerebbe forse prendere in considerazione l'ipotesi che si tratti di un dio (ipotesi, appunto, che per il caso di Gesù Cristo è stata autorevolmente avanzata). Ma allora dal punto di vista filosofico non resterebbe molto da fare. Il caso di Gesù Cristo, cioè la necessità che la pretesa di dire la verità coincida con l'essere la verità stessa da parte di chi ne parla, la pretesa e la necessità che se un soggetto umano parla della verità questo soggetto umano finisca con l'essere Dio stesso (altrimenti sarebbe difficile pensare che si tratti proprio di quel tipo di verità, etc.); questo tipo di dilemma, e quindi l'ampiezza dell'escursione concettuale dentro la quale noi possiamo definire il soggetto di una verità di tipo assoluto etc., questo problema, evidentemente, è ben presente a Heidegger. Anche là dove Heidegger manifesta il suo rifiuto della banalità dei concetti tradizionali, in realtà non fa altro che trasformare questi concetti, riproporli, modificarli, cercare di cambiarne il significato, oppure di scavare per vedere qual era il loro "vero" significato, etc. Heidegger non rifiuta mai questi concetti in toto, non cerca né chiede una rivelazione di qualcosa di assolutamente nuovo: Heidegger pensa, come un lombrico (Husserl disse una volta di sé di essere un Kriechtier), che non abbiamo a disposizione altro che *questo* materiale, e che ciò che si può fare è cercare di elaborare il materiale storico, e che al di là della situazione e della realtà storica non si può saltare, ma si può cercare soltanto di digerirla. Per Heidegger bisogna, cioè, che il pensiero (come diceva nella pagina precedente) si renda conto che si può soltanto fallire. Ma il problema è fallire bene. Se devi fallire, fallo bene! Fallisci bene, fallisci fino in fondo, non a metà, non conservando inavvertitamente delle illusioni! Perché solo così facendo si raggiunge il massimo di quanto è possibile raggiungere dal punto di vista della verità. L'onore del pensiero è naufragare genuinamente (echtes Scheitern) di fronte al destino.

A *chi* verrà allora affidato di inaugurare un nuovo rapporto all'essere, visto che l'unico rapporto all'essere che Heidegger è in gra-

do di concretare è soltanto quello di modificare i concetti che ci sono già, e non di inventarne di nuovi; visto che si può solo modificare il materiale storico e “portare avanti” la situazione storica? Portare avanti la situazione storica vuol dire adempiere a un compito che è quello che storicamente grava oggi sui viventi, su quelli che oggi sono vivi.

Se voi considerate la storia come uno sviluppo, la storia vi apparirà come fatta di vari segmenti. Vi è un segmento vastissimo, che si perde nella notte dei tempi, in cui i soggetti storici sono stati vivi per un breve periodo ciascuno, un periodo più o meno lungo come la vita di un uomo. Anche se queste vite si incrociano, si intrecciano, non nasciamo tutti nella stessa data per poi morire nella stessa data. Nella vita, infatti, non succede come nei concorsi italiani a cattedre universitarie, dove ogni quindici anni ci sono ventimila persone (tutti “sopravvissuti”), dei quali la metà vanno in cattedra, e poi per quindici anni più nessuno può neppure entrare in Università: si perdono intere generazioni di cervelli (sempre i migliori, perché il cervello è una cosa delicata). No, grazie al cielo, nella storia degli uomini accade che i bambini nascono quando vogliono, non nascono ogni quindici anni. E quindi c’è una grande continuità. Nella storia.

Però, in realtà, gli uomini che sono vivi sono vivi di volta in volta per circa settant’anni. In tutta la storia del mondo, l’umanità, intesa come macrofenomeno, consta di una parte enorme di *morti*, di una parte minima di *vivi*, e di una parte assai problematica di *non nati*. Questa è l’immagine che noi possiamo avere della Umanità.

Quindi, cosa accade? Accade che ogni generazione, in un certo senso, deve assumersi, come Enea, il padre Anchise sulle spalle. In altre parole, a quelli che sono vivi adesso spetta portare *tutto* il destino dell’umanità: questa è la loro responsabilità. Come per il futuro di Roma, nella mitologia augustea dell’*Eneide*, come per il suo passato un po’ nebuloso e mitico, etc., sempre *queste due* cose, il passato e il futuro, gravano sulle generazioni che di volta in volta sono vive. Esse non possono inventare la loro soluzione o la loro situazione. Hanno, invece, dei compiti che possiamo chiamare compiti storici, ben precisi. Devono lavorare col materiale tangibile che c’è. Che cosa hanno eredi-

tato? Hanno ereditato quello che hanno ereditato: dunque con quello si arrangino.

Questo è proprio il lavoro che Heidegger fa nel suo campo e di cui è consapevole fin da borsista a Friburgo: c'è tutta una tradizione concettuale, vediamo di elaborarla, perché non si può rifiutarla in toto. Ma con questo, Heidegger non è in una posizione come quella nella quale potremmo dire che si trova un suo allievo come Gadamer: Heidegger non pensa che *non ci sia da fare altro che* gestire questa eredità storica, questa tradizione (soprattutto aristotelica), muoversi in questo linguaggio, variare le situazioni all'interno di un complesso o di un sistema storicamente dato di possibilità (anche politiche), e oltre il quale non si può, e quindi non si deve, saltare. Dilthey aveva insegnato che non si può risalire alle spalle della vita stessa! Ma Heidegger è stato allievo di Husserl, e quindi ha assorbito in maniera profonda certe istanze *radicali*, perché la personalità filosofica di Husserl è di quelle che “non perdonano”. Ma intanto è anche un cattolico molto riflessivo, con un fondo di formazione teologica. Questi due aspetti gli conferiscono anche una forte sensibilità per la radicalità *dei problemi*, e soprattutto del problema filosofico, che Heidegger sente ed esprime come problema di fondo, come problema dell’“essere in quanto tale”.

Pur con questa disponibilità alla gestione della situazione storica, del patrimonio dato, Heidegger pensa che in effetti nella storia accadono dei rivolgimenti: nella nostra esperienza, proprio nel patrimonio storico più pacificamente posseduto, noi vediamo che ci sono state, ci sono e ci saranno epoche, cesure, delimitazioni di senso. Vi sono epoche ben distinte da altre. Pensiamo al Medioevo: il Medioevo è qualcosa di ben diverso dalla Grecia classica. E non c'è alcun dubbio: si tratta proprio di un'altra maniera di essere uomini, di un'altra versione di “umanità”. Si tratta proprio di umanità diverse. Questo discorso lo si può anche ampliare. Vi sono caratterizzazioni di culture, anche contemporanee fra loro, che sono profondamente diverse.

Insomma, quello che Heidegger chiama il *rapporto all'essere* (Seinsbezug; noi potremmo chiamarlo anche, più banalmente, la “visione del mondo”, oppure la “ideologia”, etc.) può essere radicalmente diverso tra gli uomini. Ma qui è la parola “radicalmente” che non è usata

mai a proposito, perché la “radice” appunto non si vede. La “radice” per definizione sta sotto; e quando si toglie la radice è perché salta anche l’albero, etc.; e allora effettivamente siamo noi che facciamo un salto di dimensione. In ogni caso, questo occhio di riguardo per il problema della “rivoluzione”, del “cambiamento radicale”, in Heidegger c’è, è presente. Quello che, però, Heidegger non fa e non farà mai (e non può fare, data la sua impostazione) è di mitizzare questo aspetto, di attribuire alla filosofia la capacità di gestire questo punto di vista in maniera esclusiva. No, questo punto di vista, secondo Heidegger, è soltanto un problema: un problema altrettanto difficile e imponderabile quanto quello della “origine” della tradizione stessa, anzi delle “origini” della tradizione stessa. Perché? Perché anche la tradizione, nella quale noi ora viviamo, “prima” non c’era. C’è stato un momento in cui questa tradizione non c’era, e c’è stato un momento in cui è cominciata, etc...

È cominciata: cioè in qualche modo, un bel giorno è cominciata. Questa cosa che per noi è la gabbia, il ventre della balena in cui siamo rinchiusi, etc., in realtà una volta non c’era. Questo è il pregiudizio storicistico di fondo che Heidegger condivide coi suoi contemporanei. Questo mi pare, è anche un punto su cui batte il prof. Severino. Perciò, il problema delle radici, il problema della totalità, il problema del fondamento etc., sono problemi che si vedono sia nel passato, sia nel presente, sia nel futuro. Quale che sia la nostra impostazione, questi problemi si manifestano da tutti i lati, e ricompaiono. Ricompaiono perché coincidono col problema del “senso dell’essere come tale”.

*Chi* è il soggetto di queste rivoluzioni? Heidegger, secondo me, nelle sue opere non dice affatto che il soggetto è l’essere stesso. Così come è vero che nega che il soggetto sia l’uomo, o qualche uomo. Secondo me, nelle opere di Heidegger questo problema *resta problema*. Però il problema del radicalismo e il problema dell’inizio sono strettamente collegati.

Ho cercato fin qui di illustrarvi questo modo di sentire di Heidegger rispetto ai problemi fondamentali della filosofia, rispetto alla tradizione storica, rispetto al linguaggio della filosofia. E ho accennato anche al suo modo di esprimersi, che non è tradizionale, che è anche molto ori-

ginale, e spesso anche faticoso, proprio perché Heidegger non può usare i termini correnti, etc. Questa maniera di sentire si esprime qui nella sua definizione della *scienza*. Heidegger – come abbiamo visto – dà questa definizione a p. 12, in tre righe:

“la scienza è il resistere interrogando” [fragendes Standhalten, letteralmente è “tener testa interrogando”], in mezzo all’ente in totale, che costantemente si nasconde...” (ivi, 12)

È una formulazione un po’ difficile, ma questo è proprio il linguaggio di Heidegger. La difficoltà deriva dal fatto che Heidegger sta trasformando dei concetti tradizionali: li sta trasformando, li sta piegando, li sta torcendo, etc., li sta utilizzando, mentre conserva in buona misura le proporzioni che i concetti tradizionali hanno tra loro, e che costituiscono il “sistema” dei concetti tradizionali. È comunque una torsione caratteristica, paragonabile a quelle torsioni che vengono studiate dalla topologia, dove determinati rapporti essenziali rimangono, pur cambiando completamente la metrica e le figure. Prendiamo le figure tradizionali (cubo, triangolo, etc.): una trasformazione topologica di queste figure le rende irriconoscibili; però, in realtà, la nuova figura che la trasformazione topologica ha prodotto, contiene le stesse proporzioni interne, delle figure geometriche che ci sono familiari.

Anche l’arte compie operazioni di questo genere. Ci offre trasformazioni mostruose di immagini abituali; però il lettore si accorge che non si tratta di cose fatte a capriccio, di produzioni cervelotiche, ma si tratta proprio di torsioni e di trasformazioni di immagini che ci sono familiari.

Per es., Marino Marini faceva dei cavallucci di cera e li lasciava lì. La temperatura ammorbidiva la cera e i cavallucci si insaccavano, acquisendo posizioni un po’ strane. Non so se avete presenti queste opere, questi cavalli di Marino Marini (cavalli a gambe larghe con cavalieri a braccia larghe, etc.). Lasciava insomma che la forza di gravità e gli agenti atmosferici, in particolare la temperatura, modificassero da cima a fondo, da parte a parte, la materia e il suo stato interno, così da produrre delle trasformazioni non intenzionali, soggettive, esterne, etc., come se qualcuno piegasse i colli dei cavalli ad arbitrio. No, Marino



Marini lasciava che fosse proprio l'oggetto stesso a trasformarsi dal di dentro, oppure grazie a forze esterne, ma "trapassanti", forze impersonali, forze estremamente semplici come nessuna intenzione umana può mai essere. Perché se io metto un dito nella cera, è una cosa sporchissima, è una cosa complicatissima, etc., è un'intenzione assolutamente arbitraria. Mentre l'intenzione che è implicita nella forza di gravità che fa cadere la cera, e della temperatura che la fa diventare molle, etc., è un'intenzione estremamente semplice, e molto più "pura", o almeno così si può immaginare, così immaginava lo scultore. Che si faceva complice della natura e ne sfruttava la complicità.

Ebbene, in questa torsione dei concetti, che produce un linguaggio difficile in Heidegger, anche noi saremmo propensi a vedere un eccesso di violenza ermeneutica. Questa violenza ermeneutica è addirittura proverbiale presso i critici di Heidegger. Per es., Heidegger scrive un libro su Kant, *Kant e il problema della metafisica* (che è una parte del 2° volume di *Essere e tempo*) ma che non viene considerato come un saggio su Kant, come potrebbe essere il saggio di un normale studioso di Kant. No, viene considerato come una grossa violenza interpretativa. Ma in realtà è un bellissimo libro su Kant. E su questo non c'è alcun dubbio. Anche se è difficile da leggere, perché il lavoro di torsione della terminologia kantiana che qui viene messo in opera da Heidegger è effettivamente forte. È forte perché compatto e intelligente. Non è il lavoro di un "prodotto" storico (come può essere considerato un qualunque commentatore di Kant, ce ne sono stati migliaia e tutti informatissimi) ma di un "produttore di storia", di uno che la conosce e si sceglie nella storia. In questa "maniera" di Heidegger sta forse proprio la sua grandezza vera. Questa sua prassi di scrittura e di pensiero contiene una permanente e coerente capacità di semplificazione. Diciamo meglio: la sua terminologia, le parole, sono complicate, e ci sembrano complicate perché spiccano sulle parole correnti, ma in realtà l'intenzione di fondo e il pensiero di fondo sono sempre di una semplicità assoluta e davvero eccezionale la cui inesorabilità somiglia alla forza di gravità. In un certo senso, Heidegger non dice quasi nulla nei suoi testi, compie invece delle operazioni che sono, propriamente, operazioni letterarie. Lavora proprio come lavorano i letterati, come lavorano gli scrittori e i poeti. E voi sapete che uno può essere un grandissimo scrittore e poeta, senza dire quasi nulla.

Prendete, per es., il *Canzoniere* del Petrarca: è vero che riflette, per chi lo sa leggere, tutta una serie di tematiche personali e tipiche della cultura del tempo, più o meno sviluppate in altri testi ed è vero che definisce un modello letterario per tutte le lingue europee; ma nel *Canzoniere* ricorre un numero certamente esiguo di parole e anche di concetti. Sono sempre gli stessi pensieri o, meglio, lo stesso pensiero. Se in venti pagine di sonetti e di canzoni voi trovate quattro o cinque sfumature di pensiero nuove, questo è già tanto. Ma questa è proprio la grandezza di quella poesia. Perché è un modo di esprimersi che pone il suo orgoglio nella semplificazione; e per contro ci sono altri modi di esprimersi, come il mio, che invece hanno il loro orgoglio, ahimé, nella complicazione: se tentano di semplificare, appiattiscono. I grandi scrittori e poeti hanno di solito questa grande capacità di semplificare. Anche se a volte non sembra, perché una produzione letteraria può, a volte, ostentare una grande varietà di forme e di materiali, magari all'interno di ogni singola produzione (un quadro, uno scritto, etc.). Ma spesso la comprensione di questo tipo di opere ci porta a constatare la straordinaria semplicità del “*primun movens*” dell'intera produzione.

Questa fedeltà al semplice, alla provenienza essenziale di tutti i pensieri, le imprese, le forme; questa capacità di toccare i più diversi materiali, di prendere in considerazione le più diverse occasioni, ritrovando sempre in tutte la stessa cosa; questa capacità di “*reductio ad unum*”, che talvolta fa pensare a una forma di ossessività. Perché costui sembra, per es., che parli di cinema, ma è solo un pretesto per tornare a parlare del senso dell'essere, sembra che parli di arte, oppure di lirica, come nel testo che stiamo leggendo (dove sembra che il “*Führer*” debba prendere appunti e stare attento a non sbagliare, perché Heidegger gli parla da “*potere spirituale*” e “*braccio scolare*”), eppoi alla fine si scopre che dice le stesse cose che diceva a lezione parlando in tutt'altra maniera e di tutt'altre cose, magari mezz'ora prima, trattando, per es., del problema ontologico. Ebbene, questo è l'atteggiamento di fondo che è presente e che bisogna riconoscere all'interno di questi testi.

Ma torniamo alla nostra frase contorta, che prosegue:

“Questa resistenza attiva (“*handelndes Ausharren*”) è, intanto, consapevole della propria debolezza di fronte al destino”. (*ivi*, 12)

“Ausharren” vuol dire “durare” sopportando le tensioni della situazione che qui è quella della “Unkraft”, debolezza o impotenza; un concetto che conosciamo già: l’esaltazione della funzione del pensiero come debolezza, come “Unkraft”. Forse Gianni Vattimo ha proposto la formula fortunata del “pensiero debole” anche pensando a questa definizione del pensiero e della scienza data da Heidegger.

“Questa [cioè questa situazione, questa caratteristica della scienza] è l’essenza iniziale [anfängliches Wesen] della scienza”. (*ivi*, 12)

“Essenza” va intesa qui, ovviamente, nel senso di Heidegger: è il “continuare a essere”, “essenza” in senso durativo. Nel nesso “essenza iniziale”, “essenza” non significa un concetto statico, ma “essenziare” (Wesen), cioè il “produrre essere”, il “continuare a essere”, il “continuare a esser-iniziale”, etc. Ed è una formulazione caratteristicamente contraddittoria, intrinsecamente paradossale. Perché il “continuare a esser-iniziale”, voi capite, vuol dire bensì la “continuità” e l’“inizio”, ma “inizio” continua a significare rottura della continuità, essere di qualcosa che prima non era.

Il concetto di “inizio” contiene, almeno nell’uso corrente della parola, questo significato di *rottura* della continuità. Ma qui si parla di una continuità dell’inizio. Perché? Perché si intende l’inizio non nel senso della “cattiva infinità” hegeliana, non nel senso di un inizio lineare, etc., si intende piuttosto inizio nel senso di un inizio circolare, cioè di un inizio che è sempre già iniziato, di un inizio che è un’esperienza, dotata di una sua “sfericità”, di una sua continuità o produttività interna. Un’esperienza produce se stessa proprio perché è globale, perché è un’esperienza intiera, non un’esperienza astratta ma un’esperienza concreta, con una sua specifica temporalità. E un’esperienza concreta non comincia in un momento preciso. Il momento preciso (stigmatico), lo schema lineare, matematizzante, etc., è quello di un’operazione astrattiva, che può essere anche un calcolo infinitesimale. Cioè: ragionare in termini linearistici o numerici etc. è una funzione specifica dell’esistenza, del pensiero, è una formulazione particolare, non è l’intero di un’esperienza. Anzi, scambiare l’intero di un’esperienza con una formulazione di tipo matematizzante è un classico errore da e-

vitare. Questo già secondo una grossa tradizione di filosofia tedesca postleibniziana che va da Hegel a Gentile, ma soprattutto ha dei rappresentanti cospicui in Husserl e nello stesso Heidegger.

Questo “essenziare”, questo essere iniziale della scienza viene espresso così, in una forma che ha un carattere non lineare ma dialettico: esso consiste nel “tener fermo”, “far fronte”, “tener testa”, “cercar di corrispondere” alla situazione, etc. Non “corrispondere” (come se corrispondere fosse poi così facile!), ma “*cercar di corrispondere*”; perché la situazione è imprevedibile, è talmente necessaria, forte, potente, presente, indubitabile, ineluttabile, etc., quanto ad un tempo imprevedibile, indecifrabile, etc. Non è che la necessità si presenti in questo contesto come la necessità di un cubo di marmo, una necessità per così dire “granitica”. No, è necessità in un senso estremamente problematico: è questo cercare di corrispondere alla situazione stando continuamente nel mezzo dell’ente in totale, che costantemente si nasconde. L’ente in totale si nasconde perché si presenta: e se presenta un suo lato, un altro ne nasconde.

Questo è l’iniziare essenziante della scienza:

“Ma non è forse vero che questo inizio risale ormai a più di due millenni e mezzo addietro?” (*ivi*, 12)

Questo si chiede brutalmente e improvvisamente Heidegger. Ma questa domanda è evidentemente l’objezone del senso comune, quella di chi ascolta e si chiede di che inizio stiamo parlando. Stiamo parlando dell’inizio dei Greci? Allora è un inizio che è cominciato in un punto preciso del tempo, e cioè ben duemila e cinquecento anni fa. La domanda viene ripetuta in un’altra forma:

“Non è forse vero che il progresso del fare umano ha modificato anche la scienza?” (*ivi*, 12)

Domanda di un immaginario interlocutore, magari anche dell’interlocutore reale. Il progresso del fare umano ha modificato anche la scienza.

La scienza aristotelica, sappiamo cos'era stata e come fosse stata apprezzata soprattutto dal "lato teologico" nelle immagini ellenistiche, alessandrine e poi arabe; e sappiamo anche cosa intendevano per scienza quei frati medievali (i chierici), la cui suprema attività consisteva spesso nella reciproca demolizione senza esclusione di colpi a proposito dell'interpretazione di questo o quel passo del trattato di una autorità "magistrale", che poi non aveva fatto che commentare un classico, magari a sua volta tradotto dall'arabo: pasticci terribili e liti impiccate (controversie) su questioni pretestuose, dominate da presupposti politici o religiosi, dove mancava quella certezza filologica, che forse sarebbe stata necessaria ma certo (fino a tutto il '400 non era richiesta). La filologia, in effetti, nasce proprio nel Medioevo, perché sono proprio i problemi che la filosofia medievale si pone quelli che – per la loro prevalente natura dogmatico-scritturale –, approfondendosi, dovevano suscitare il problema filologico. Resta il fatto strano di una intiera civiltà, una intiera cultura scientifica e morale che si fonda solo sui testi e poi non ha la scienza del testo. Sto schematizzando perché, ad es., Ruggero Bacone non è che si fondasse solo sui testi! Nel Medioevo, intendiamoci, c'è tutto e c'è di tutto; però, schematizzando, una civiltà che si fonda sul commento dei testi, e poi *non ha* (materialmente) i testi, oppure ha dei testi che non sono neppure autentici (e non conosce, ad es., metà della tradizione classica, oppure la conosce solo per sentito dire; e dell'altra metà dispone in versioni incerte) e del resto non è in grado (e non sente il bisogno) di distinguere l'originale dall'imitazione; una civiltà cosiffatta non può avere un concetto di scienza paragonabile al nostro.

Con tutta la tolleranza che ci deriva dalla nostra coscienza storica dobbiamo pur dire che la scienza medievale è ben diversa dalla scienza moderna. Basta leggere Galileo o il *Discorso del metodo* di Cartesio e abbiamo in ciascuno di essi, nelle rispettive posizioni di *pars destruens* vs *pars construens*, la contrapposizione classica tra due concezioni della scienza. Basta accostare la fisica tolemaica alla fisica galileiana e si vede che un abisso le separa. Tutto ciò è fuori discussione: la mentalità moderna, illuministica, "sa" che la scienza moderna *vale molto di più* (anche se pretende infinitamente meno) della scienza antica, etc. È facilissimo dimostrare perché, e in che senso.

“Gewiss!” (ivi, 12)

Esclama Heidegger: “ma certo!” Il che sottolinea che sono domande retoriche, domande poste da un interlocutore un po’ sciocco o ingenuo, che non è entrato in questo ordine di idee, che non ha ancora capito che cosa sia questo “fragendes Standhalten”, che forse non ha capito la bellezza di queste complicazioni verbali, e la strana dialettica per cui bisognerebbe fare di tutto per... perdere, bisognerebbe davvero “fallire fino in fondo” etc. Insomma: questa definizione dialettica dell’inizio, l’interlocutore che suscita tali domande, non l’ha capita. La sua domanda è: “Ma l’inizio non era quello che comincia duemilacinquecento anni fa?”, oppure: “Ma il concetto di scienza non è quello che ci viene da Galileo, etc. etc.?” “Ma certo!” risponde Heidegger:

“La successiva interpretazione del mondo cristiano-teologica, così come il tardo pensiero tecnico-matematico dell’età moderna, hanno allontanato la scienza sia cronologicamente, sia nella sostanza dal suo inizio.” (ivi, 12)

Certo, dice Heidegger, sia il Medioevo che l’Età Moderna non hanno fatto altro che allontanare la scienza dal suo inizio.

“Ma con ciò non è stato affatto superato l’inizio stesso e tanto meno esso è stato annullato!” (ivi, 12)

C’è stato il Medioevo, e va bene. C’è stata l’Età Moderna, e va bene. Però c’è stato anche quell’inizio, e queste modificazioni, queste parentesi, etc. non lo hanno né superato né cancellato.

“Infatti, posto che l’originaria scienza greca sia qualcosa di grande, allora l’inizio di questo qualcosa di grande resta *ciò che* vi è in esso *di più grande.*” (ivi, 12)

La parola “grande” sembra singolarmente insufficiente a rendere il senso del discorso che Heidegger intende fare. Ma il concetto di “grande”, di “grandezza”, che pure è un concetto come tanti altri, negli specifici contesti di Heidegger ha un suo significato specifico; e questo lo si ricava dalla lettura dei testi. Per noi, qui, è importante tener pre-

sente che la parola “grande”, “grandezza” ha nella filosofia di Heidegger un significato addirittura tecnico, perché può darci l’occasione di leggere, con una sfumatura di significato abbastanza inattesa dal lettore meno esperto, una frase che è importante per l’argomento del nostro corso. Questa frase è quella, divenuta famosa, in cui Heidegger parla della “grandezza” e “dominanza” o “magnificienza” (“Grösse” e “Herlichkeit”) del movimento nazionalsocialista (vedi la *Introduzione alla Metafisica*<sup>7</sup>). È una delle frasi “incriminate”: perché, infine, la questione che qui ci interessa è quella del rapporto di Heidegger col Nazismo (è una delle questioni che ci interessa, sebbene non sia certo la questione centrale).

Vedremo, quindi, cosa significa “grandezza”. Non che io voglia adesso costruire un significato strampalato di “grandezza” attraverso una lettura forzante di Heidegger, per poi dare un’interpretazione inattesa di questa frase, che invece è e resta una frase abbastanza banale. Però, bisogna per forza fare una riflessione su questo punto perché in quella lezione (ve lo anticipo rapidamente) Heidegger dice, sì, che bisogna tener conto della “grandezza” e “magnificienza” del movimento nazionalsocialista ma, dicendo questo, intende probabilmente dire (questa è la mia ipotesi) che questo movimento non va indagato soltanto nei suoi contenuti o nei suoi programmi, o nella sua circostanzialità storica, o concepito solo come un movimento politico, etc., o come un fatto morale, etc. (cose che Heidegger lascia alla bassa cucina dei cosiddetti “intellettuali”), bensì va visto appunto nella sua “grandezza” e “preminenza”, cioè va visto come un fatto epocale, un’esplosione iniziale di grande visibilità, che occupa un posto dominante o che è il prodotto principale di un contesto globale ancora da esplorare.

La grandezza di una cosa grande sta nel suo inizio (che lo è *par excellence*). Una definizione che troverete appunto nella *Introduzione alla Metafisica*. Questo è un corso (come quelli successivi su Nietzsche e su Hölderlin) in cui Heidegger conduce quella che è la sua critica fondamentale del nazismo. Una critica talmente fondamentale che non è neanche una critica del nazismo: è piuttosto una critica dei tempi moderni. L’ottica di Heidegger (siamo nel 1935!) è così costruita che il

---

<sup>7</sup> Lezione di Friburgo del semestre estivo 1935.

nazismo a noi noto quasi scompare dall'orizzonte con tutto il suo carico di umanità dolorante e confusa. Il nazismo, di cui Heidegger viene accusato oggi, in realtà è qualcosa che all'interno del suo pensiero non viene pressoché percepito: è anzi qualcosa che all'interno del suo pensiero è comunque difficile individuare. Esso vi viene giusto percepito come "un esempio casuale" alla maniera delle variazioni d'esempio husserliane, "con l'unica variante" che esso è storicamente privilegiato. Questo tema della "grandezza" vuol dire che bisogna guardare dal lato della "grandezza", guardare la cosa in "grande". Mentre non significa che questa è stata una cosa grande (nel senso napoletano della frase: "tu si' na cosa grande!"). È stata una cosa, un fatto, un fenomeno di *rottura*: questo sì, questo è detto in maniera esplicita, in maniera propria. Il nazismo fu un movimento di rottura. E come movimento di rottura, secondo Heidegger, poteva anche diventare o dimostrarsi qualcosa di grande anche nell'altro senso, quello assiologico. Qui si intende però la "grandezza", la potenzialità, del movimento nazionalsocialista: in quanto è stato un evento rivoluzionario, qualcosa che poteva essere un inizio (nel senso fenomenologico dei vissuti fondanti, stiftende Erfahrungen), perché rivelava una possibilità di creatività (storica, culturale) che c'era o che poteva esserci. Così, nella mente di Heidegger. Ma tutto ciò stava in realtà mescolato con una grande quantità di scorie, di *elementi inessenziali*. Quali poi potessero essere le scorie non lo so; forse la dimensione politica stessa, le tecniche della presa e della gestione del potere usate dai nazisti: la paccottiglia culturale, le stragi razziali, le abolizioni delle libertà, etc., la costruzione di uno Stato fatto per la guerra (che non è il *polemos* eracliteo!) e che non poteva che andare in guerra, uno Stato fatto per una impresa militare concepita come impresa definitiva, un "totaler Krieg"? Non so quali potessero essere le scorie, ma Heidegger parla di *elementi inessenziali* anche nella *Memoria* che scrisse nel '45 in propria difesa. Questa "memoria" è stata pubblicata solo nel 1983 dal figlio Hermann<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Vedi M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca – Il rettorato 1933-34. Fatti e Pensieri*. "Il rettorato 1933-34. Fatti e Pensieri" è il titolo della "Memoria" citata, ed è la seconda parte del volumetto tradotto per le edizioni il melangolo, GE). A pag. 27: il superfluo e l'inutile (ted. 17); a pag. 51: le insufficienze e le grossolanità (ted. 39).



Dunque, egli dice, questo inizio non è stato né superato, né distrutto dalle nuove epoche della cultura, dello spirito o dell'essere, che dir si voglia. Posto che l'originaria scienza greca sia qualcosa di grande, allora l'inizio ne è la cosa più grande, il momento in cui un "che cosa" (in questo caso la "grandezza") viene a coincidere con il "che": l'esistenza. Considerare la scienza greca come una "cosa grande" – oppure considerarla "in grande" – significa considerarla come un fenomeno epocale. Non come un fenomeno puramente intellettuale, non come l'invenzione di un teorema, etc., ma come un fenomeno unitario che è stato grande sia nella geometria di Euclide, che nel governo di Pericle, che nelle imprese militari di Temistocle, che nella filosofia di Platone, che nei bassorilievi di Fidia, etc. etc. È stato cioè un fenomeno a tutto tondo. E la sua grandezza consiste nel fatto di essere onnicomprensivo, e di non essere un fatto parziale, di non essere un fatto unilaterale. Infatti, solo se non è un fatto unilaterale (che, in un certo senso, non sarebbe neppure un fatto!) allora è proprio un "anfängliches Wesen", qualcosa che dà origine a tutti i fatti o i fenomeni e li collega fra loro. Una specie di germe formativo, creativo, di decisione germinale, che si sviluppa nelle più diverse occasioni, mantenendo, in tutte le sue variazioni, questa nota semplice, e che si può chiamare il suo "inizio" o il suo "senso". Quindi, ancora una volta, non l'"inizio" nel senso

---

A p. 32 (ted. 21) della "Memoria" Heidegger riporta la frase della citata "Prolusione" *Che cos'è metafisica?*:

"Che cosa ci accade di essenziale nel profondo dell'esserci dal momento che la scienza è diventata la nostra *passione*?"

Nella sua conferenza *La filosofia nella crisi dell'umanità europea* al Kulturbund di Vienna (maggio 1935, poi accolta nel VI° vol. della "Husserliana" dal titolo *La crisi delle scienze europee etc.*, trad it. E. Filippini p. 343) Edmund Husserl accenna alla filosofia e all'atteggiamento teoretico greco:

"L'uomo [greco] è preso dalla *passione* per una considerazione e per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi pratici [...] Naturalmente la nascita dell'atteggiamento teoretico, come tutto ciò che diviene storicamente, ha una sua *motivazione* di fatto nel contesto concreto degli accadimenti storici." (*corsi ns*).

Questo argomento, squisitamente teorico, è già trattato da Husserl nell'ambito della sua lunga indagine egologica, fin dai primi anni del secolo scorso, ma è veramente affrontato solo *nella VIª Meditazione Cartesiana* condotta con Eugen Fink.

dell'inizio cronologico o lineare; ma l'"inizio" nel senso di forza motrice sempre presente tutta in ogni sua espressione.

Se la scienza greca è stata qualcosa di "grande" (in quel senso di "grande") come ciò che abbraccia ciò che è più esterno e, insieme, più interno disegnando così l'orizzonte di sviluppi possibili –, allora l'inizio di questo qualcosa di grande è ciò che di più grande vi è in essa. Il concetto di inizio viene, per così dire, rilanciato: esso rende ogni concetto un maxime scibile, lo rende trascendentale, ne opera la conversione ontico-ontologica. L'inizio è qui la grandezza della grandezza; l'inizio ha questa caratteristica dialettica, etc. Ma allora, che cosa si dice quando si dice che l'inizio di questa grandezza è ciò che di più grande c'è in questa grandezza? Sembra un'espressione iperbolica: vi è un inizio dell'inizio, vi è un "vero inizio" (il sogno ricorrente di Husserl!).

Ma andiamo avanti:

"L'essenziare della scienza non potrebbe neppure essere svuotato o abusato come è oggi nonostante tutti i risultati e le 'organizzazioni internazionali' che se ne curano, se la grandezza dell'inizio non continuasse *ancora oggi* a sussistere." (*ivi*, 12)

Perfino l'esaurimento dell'essenza della scienza non sarebbe possibile se non fosse (fino nell'ultimo momento di questo depauperamento) ancora in atto la forza creativa di quell'inizio. In altri termini: anche nella fine è presente l'inizio. Se noi fossimo, per avventura, alla fine della scienza greca, del concetto greco di scienza, etc., anche in questa fine sarebbe ancora presente quell'inizio. Ecco perché l'inizio è la cosa più grande di ogni cosa grande: perché ne disegna il perimetro di possibilità. *Perciò* bisogna intendere il concetto di "inizio" come "principio". E se sostituiamo alla parola "inizio" la parola "principio", abbiamo una tipica torsione di un concetto tradizionale della filosofia. "Principio" è una premessa, una proposizione che si mette all'inizio e dalla quale si deducono altre proposizioni. Ad es., se prendete un sillogismo, ci sono due premesse, cioè due "principi". "Principio", vuol dire "prendere-per-primo": qualcosa viene preso per primo, viene messo all'inizio; e da lì discende qualcosa. Però "principio" è anche il seme, "principio" è

anche il senso. Il “principio” è il senso di una attività, di un insieme, di un percorso. Anche in una deduzione del resto, sia pure simbolica, noi abbiamo che, fino alle ultime conseguenze, è presente il senso, lo spirito del principio da cui le conseguenze vengono dedotte. E questo in una sequenza *lineare e seriale*.

Ebbene, se prendiamo una organizzazione *non lineare*, un sistema più complesso, noi possiamo usare anche lì il concetto di “principio”, intendendolo come il *sensu* che pervade tutti gli aspetti di questo sistema, di questa entità articolata, etc.

Quindi: qui si dà una definizione del concetto di “inizio”; e si mostra che il concetto di “inizio” è un concetto in certo modo paradossale, perché ha una struttura di senso che non permette di intenderlo in maniera semplicistica o, come si suol dire, “meccanica”: ad es. come il primo punto di una serie di punti (si comincia da uno e si finisce, che so?, a venticinque...). In generale:

“L’inizio è ancora. [dove “è” significa “esiste”, “continua ad agire”, “essenzia”]. Esso non sta *dietro di noi* [quindi, non sta duemilacinquecento anni fa] come ciò che da gran tempo è stato, ma sta *davanti a noi*. L’inizio, come ciò che vi è di più grande, è già andato in anticipo al di là di tutto ciò che ha da venire e quindi anche al di là di noi.” (*ivi*, 13)

Prima, si afferma che l’“inizio” non è qualcosa che sta dietro di noi ma sta davanti a noi: esso non è passato ma anzi ha da venire. Poi, si afferma che l’“inizio, come ciò che vi è di più grande”, è già passato in anticipo al di là di tutto ciò che verrà, ha reso fin dall’inizio “passato” tutto il futuro. Per il fatto che qualcosa venga detto “inizio” e, apparentemente, in virtù del puro senso logico che Heidegger vuole, o ritiene legittimo attribuire al termine “inizio”, si deve fare come se ciò che verrà fosse già stato (*dejà vu*): noi stessi, se siamo o ci sentiamo figli di *quell’inizio*, eravamo già “passati” prima di nascere. Qui è la parola “in/ anticipo” che viene cambiata di senso.

Insomma, in ogni frase di Heidegger, le parole subiscono (ora l'una ora l'altra e, nei casi più... disgraziati, tutte insieme!) una torsione di significato. Questo ve lo sto ripetendo da un po' di tempo.

Ma queste torsioni di significato non sono casuali o arbitrarie. Piuttosto, sono sistematiche: "c'è un metodo in questa follia!"

"L'inizio è precipitato (caduto, eingefallen) nel nostro futuro; esso vi alloggia come la lontana disponibilità, che esercita su di noi, di ritrovare la propria grandezza." (*ivi*, 13)

Non siamo *noi* a poter disporre di questo inizio che si proietta nel nostro futuro. Noi non potremo disporne, oggi o domani, per andare a ritrovare il nostro passato, etc. etc. No! piuttosto, questo inizio si proietta nel nostro futuro, anzi sta là, nel nostro futuro e ci attende (o attende i nostri successori; così almeno si può pensare), in modo che questo inizio stesso, lui, potrà disporre di noi e dei nostri successori, per andare a ritrovare i nostri nonni, il nostro passato. Ma il nostro passato come il nostro futuro non sono altro che la sua "grandezza" (quella che la teologia chiama: la sua *gloria*). Insomma, nella versione farsesca, questo futuro è là per i nipotini, tramite i quali questo inizio che sta nel nostro futuro (cioè, nella *presenza* dei nostri nipotini) potrà usare appunto i nipotini per andare a trovare i nonni. Ma, nella versione tragica, il nostro futuro è un budget fin dall'inizio affidato a lui solo perché possa, al di là di un prevedibile smarrimento (*proodos* o *Entwicklung* dialettica) o, appunto, caduta (*Einfallen*) nel tempo, andare a recuperare la *sua* grandezza: la grandezza dell'inizio e la relativa dominanza di senso. In due parole, la grandezza dell'inizio è tale da immanere su tutto lo sviluppo di ciò di cui si dice che questo sia l'inizio: è una esplicazione tautologica del senso della parola.

Questa situazione può essere espressa in formule più o meno paradossali, come per es. quella che l'inizio non sta dietro di noi ma davanti a noi, oppure quella che spiega in che senso noi l'abbiamo in mano oggi, etc. E anche si può esprimere dicendo che questo inizio domina talmente nel profondo la nostra esistenza storica (e quindi anche l'esistenza dei nostri compagni, dei nostri soci-di-vita, dei figli, dei nipoti, etc) che, stando nel nostro futuro, esso potrà disporre di noi, etc.

In un certo senso l'“inizio”, o l'essenza del movimento storico, è *più forte* dei singoli uomini, e di questi può disporre proprio come la necessità di cui si parlava prima. Anzi, questo è un modo in cui la necessità, “*anagkē*”, dispone della “*technē*”: la situazione storica dispone dell'uomo, delle sue forze, del suo sapere.

Eppure: *questo* è anche il testo in cui Heidegger sostiene che l'uomo può intervenire sul corso del mondo! La “possibilità di andare a recuperare la propria grandezza” iniziale è l'equivalente parafrastico del termine “sviluppo”, mentre l'“inizio” lo è del principio o dell'Uno neoplatonico da cui ogni sviluppo parte e a cui ritorna. Faccio soltanto notare quanto sia disperato il tentativo, che taluni interpreti e storici fanno in omaggio all'ignoranza personale e storica propria e altrui, di sostenere che Heidegger sarebbe passato *dall'esistenzialismo all'ontologia*.

Quanto a noi, possiamo esprimere questa situazione in due modi:

a) noi potremo, facendo appello a questa grandezza dell'inizio che permane in tutta la continuità storica, tornare a recuperare, qualora l'avessimo dimenticata, quella grandezza, perché, essendosi mantenuta in sé questa continuità, è possibile anche per noi recuperare la grandezza dell'inizio (intesa come la possibilità delle nostre possibilità).

b) a noi possiamo esprimere questa circostanza anche in un altro modo: trasformando il “noi” da soggetto in oggetto. Possiamo cioè pensare in questi termini: l'“inizio” che ci ha dominati nel passato, ha ipotecato anche il nostro futuro; e userà di noi, nel futuro, per recuperare il proprio passato e tornare in se stesso, e quindi celebrare se stesso attraverso di noi. “Pensare” questa verità, non poterla “capire” (è per definizione *impossibile*) ma adeguarci ad essa. Mentre la prima è una prospettiva umanistica, la seconda è una prospettiva di tipo teocosmologico, dove il protagonista è l'evento stesso, è l'epoca stessa. L'epoca guadagna in questo modo una specie di autonoma capacità di agire; e gli uomini appaiono come strumenti della provvidenza, delle leggi storiche o del destino, e simili.

Ma attenzione: queste due possibili *teorie*, che si possono combattere tra loro, e che possono mantenere le loro posizioni reciproche, in Heidegger *non esistono*. Heidegger disprezza il problema di come dobbiamo “mettere” questa “cosa” (in mano agli uomini, oppure in ma-

no alla necessità storica?): Heidegger disprezza addirittura *questa alternativa*. Questa alternativa è vecchia e sorpassata. Heidegger si limita a utilizzare la terminologia e la concettualità, che è implicata in queste teorie, per esprimere delle situazioni strutturali e problematiche. È in questa maniera che bisogna, secondo me, leggere Heidegger. Vedere, cioè, *come* Heidegger *usa* i termini tradizionali (i problemi, i concetti, le teorie tradizionali): e cioè come strumenti per esprimere, o per formulare, un problema che vuole essere un problema completamente nuovo e completamente diverso, capace per sua natura di cambiare di segno o di senso a tutti quelli già noti. Dentro questo materiale che Heidegger adopera, o può adoperare, c'è, in particolare e come un tipo di materiale davvero non prediletto (che praticamente interviene una sola volta), anche il *materiale politico*, o meglio l'allusione e il riferimento ai fatti politici.

Heidegger non concede tuttavia a Hitler una dignità superiore a quella che concede ad Aristotele o al suo gatto. Tratta tutti quanti come strumenti di una disponibilità espressiva storicamente disponibile con cui bisogna fare i conti e con cui si può formulare "il problema autentico".

## XIIª LEZIONE 14-01-1988

### GRANDEZZA DELL'INIZIO, NECESSITÀ COME COINCIDENZA DEL PIÙ INTERNO E DEL PIÙ ESTERNO. LA VERITÀ DEL DOMANDARE.

Abbiamo visto come questo “inizio”, che si trova dietro di noi, davanti a noi e perfino nelle nostre mani, sia tuttavia quello *nelle cui* mani noi siamo. Il che giustifica, nella prassi e nella tecnica concettuale di Heidegger, anche il rapporto inverso: tutto ciò che ci domina, la necessità etc. etc., diventa materiale per il nostro lavoro, sintomo per la nostra interpretazione etc. etc. Se nello scontro diretto la forza della necessità *meno* la mia debolezza mi danno perdente; in un'altra forma di gestione del circolo, la forza delle cose *più* la mia debolezza fanno di me il punto di equilibrio e di svolta dell'universo. Siamo sempre nelle mani di questo “inizio”, cioè di quella situazione storica, concepita in maniera più o meno ampia: il formato massimo della situazione storica è la dimensione “epocale”, cioè quella di un'epoca dell'essere. Siamo sempre nelle mani di questa situazione, che tuttavia è nelle nostre mani, etc.

Questo significa che la struttura della situazione storica è tale per cui ogni lato (ogni momento o, se vogliamo, ogni parte o aspetto di questa situazione) implica gli altri aspetti e le altre parti. Questa situazione si presenta allora come una configurazione di carattere globale, con una interna tensione e con un interno dinamismo. È questo il concetto di “epoca”.

Richiamo ora la vostra attenzione sulla parola “disporre” che è la traduzione del termine “*Verfügung*”. “*Verfügung*”, “*verfügen über*”, significa “disporre di qualcosa”; ma “*Fügung*” vuol dire “nesso”, “connessione”, “connessura”, etc. In senso riflessivo, per es., “*sich fügen*” significa “avvicinarsi”, “accostarsi”, “aderire”, “inerire”. Da questi significati-base è determinata la costellazione di significati di questo termine. Avremo: “disporre”, “comporre”, “porre”, “imporre”, etc., se useremo il radicale dell'italiano “porre” al posto del radicale del tedesco “*fügen*”. Il testo continua riprendendo il termine “*fügen*” in senso riflessivo.

“Solo se noi ci adeguiamo [ci colleghiamo, ci apponiamo, ci accostiamo, etc.: sich fügen] risolutamente [entschlossen] a questa lontana disponibilità, per riguadagnare la grandezza dell’inizio, solo allora la scienza diventa per noi la più interna necessità dell’esserci”.  
(*ivi*, 13)

Solo se noi ci associamo a questa prospettiva implicita nel corso delle cose, anticipando la loro direzione di svolgimento; se aderiamo a questa indicazione, che è nelle cose, circa lo sviluppo (indicazione che ci viene data dallo studio della storia, dalla ripresa dell’“inizio” nel senso proprio del termine); solo se a nostra volta siamo disponibili a questa capacità che l’“inizio”, progettato nel futuro, ha di disporre di noi; insomma: se a questa disponibilità, che è iscritta nelle cose, corrisponde una disponibilità di andare dal canto nostro a recuperare *per noi* la “grandezza”, ovvero la rosa originaria delle possibilità, che erano quelle dell’inizio e *di una sola delle quali* noi siamo stati la realizzazione...

Scusate se faccio un break acrobatico, ma vedo qui ritornare l’immagine della “corrispondenza”: questa immagine tradizionale e banale della “corrispondenza”! Qualcosa accade nella storia, qualcosa è iscritto nelle cose stesse, qualcosa sta nella necessità. Ma, a questo qualcosa che sta nella necessità, che sta nella situazione storica etc. etc., deve “corrispondere” qualcosa di analogo nel soggetto. Chiamiamolo pure soggetto, perché qui Heidegger dice “noi”, e “noi” che cos’è? Noi: Heidegger, gli altri che l’ascoltano; noi: i soggetti storici, qualcuno insomma, qualcuno che somiglia a un uomo? Possiamo supporre che non si riferisca a delle soggettività cervelotiche. “Noi” vuol dire appunto un qualche grado o livello dell’“io”. “Io” e “mondo”: è una polarità ben nota. Se noi corrispondiamo a questa disponibilità. Se noi facciamo questo – dice – e solo se facciamo questo allo scopo di riconquistare la “grandezza dell’inizio”...

La “grandezza dell’inizio”: è questo il concetto-chiave. Gli inizi ci sono, esistono. L’atto è iniziato, qualche volta. Poi “qualcosa” è accaduto. Qualcosa che probabilmente, di inizi, di principi non ne aveva affatto. L’inizio è incancellabilmente accaduto. Il suo quod è garantito, non così il suo quid: ecco perché bisogna *riconquistare* la “grandezza



za” dell’inizio. Vedremo che questo ha degli sviluppi molto importanti, almeno dal punto di vista dei rapporti tra Heidegger e Husserl.

Dicendo che “solo allora” la scienza diventa la necessità più interna della nostra esistenza, la nostra *passione*, Heidegger riassume ancora una volta tutti i discorsi fatti. A ogni riga, o a ogni mezza pagina, Heidegger crea delle formulazioni sempre più complesse, che riassumono la formulazione della mezza pagina precedente la quale, a sua volta, riassumeva un’altra pagina, e così via. Ne risulta un crescere a valanga della formulazione complessiva. Alla fine ci si aspetta una formulazione di mezza pagina, complicatissima, in cui tutto quanto venga di nuovo intrecciato, salvato, omologato, senza dimenticare alcuna sfumatura. I concetti di Heidegger non sono generici o astratti e, pur essendo ben diversi da quelli hegeliani, sono altrettanto lontani da quelle classificazioni che Croce chiamò pseudoconcetti.

Se dunque cerchiamo l’orizzonte delle possibilità originarie della scienza greca, essa diventa da mero contenuto intellettuale, la più interna necessità del nostro esserci (Dasein). È meglio tradurre Dasein con “esserci” anziché con “esistenza”. “Esistenza” viene usato spesso, anche da Heidegger, in un senso che è sinonimo di “esserci” (“Existenz come sinonimo di “Dasein”), ma in realtà il Dasein *contiene* l’“esistenza” (Existenz): “esserci” è un concetto che indica un fenomeno più grande di “esistenza”. L’“esistenza” è solo un aspetto dell’“esserci”, ed è precisamente l’aspetto dell’“ex-sistere”, del proiettarsi in avanti, dell’*aver-da-essere* (rispetto all’*esser-già-in*). Quindi è l’aspetto ermeneutico, è l’aspetto della “comprensione (verstehen), del comprendere. Questa è però solo una delle tre strutture essenziali dell’“esserci”. Una di queste strutture è appunto l’“esistenza”, ovvero la proiezione in avanti, la progettualità; l’altra è l’“affettività” o il trovarsi (sich befinden), nel senso dell’essere consegnati al proprio passato passato (come ti trovi?) ed è un momento di passività, che si riferisce alla situazione già data; infine c’è una terza dimensione che si riferisce alla presenza, il parlare (Rede), nella quale abbiamo propriamente l’alternativa tra *scadimento* (Verfallenheit) e *risolutezza* (Entschlossenheit). Sono, quindi, tre dimensioni fondamentali dell’esserci e l’“esistenza” è soltanto *una* di queste. Ecco perché traduciamo “esserci” e non “esistenza”.

“Solo allora” la scienza diventa per noi una necessità, e la più profonda del nostro “*esserci*”: essa resterebbe altrimenti “*ein Zufall*”, qualcosa di casuale, di gratuito, qualcosa di non collegabile a un principio e non commisurabile a qualcos’altro. E la nostra esperienza di essa resterebbe un mero erramento *dell’inizio dalla* sua linea di dominanza (quella, e la sola, che sa riassumere in sé *tutta* la rosa delle possibilità originarie).

“Altrimenti essa [la scienza stessa] resta un caso in cui siamo incapaci o la condizione di chi ha trovato la pace in un’occupazione scevra di pericoli dedicata a un mero progresso di conoscenze.” (*ivi* 13)

Casualità della “scelta politica attuale”, casualità di “Cina” e “India”, casualità perfino della “scienza”! Tu fai lo scienziato? Perché? Sai, volevo fare l’artista ma poi mio padre... insomma, adesso faccio lo scienziato, lavoro qui. Sì, ma in cosa consiste questa attività? Beh, niente... abbiamo preparato questo modello, lo stiamo applicando, abbiamo dei protocolli, facciamo una certa serie di esperimenti... E questa è la tua attività come scienziato? Sì, certo! E in prospettiva cosa pensate di fare? Non so, passeremo a un altro modello... poi faremo una pubblicazione, etc.

Le pubblicazioni dei nostri colleghi scienziati sono quasi sempre pubblicazioni collettive, che vengono firmate da molte persone. Perché? Perché, oltre ai direttori di istituti di ricerca, tra i più grandi protagonisti della ricerca scientifica, di laboratorio, ci sono le macchine, i laboratori stessi. Ci sono laboratori in cui si possono fare certe ricerche, e altri in cui queste ricerche non si possono fare: inutile illudersi. Così, avrete sentito dire che molti vostri compagni che escono dalle facoltà scientifiche devono emigrare, spostarsi, correre da una parte all’altra, perché se vogliono fare certe ricerche che non si possono fare dovunque, devono inseguirle in determinati luoghi, e non in altri, entro determinate programmazioni e non in altre. Insomma, la caratteristica dell’attività scientifica, dal punto di vista del vissuto individuale o anche di gruppo, può ridursi a un insieme di fatti puramente casuali. Può ridursi certamente a questo; oppure può giocare sui fatti casuali in una maniera grandiosa, ma allora deve occuparsi di politica della program-

mazione scientifica e dei rapporti più o meno essenziali tra scienza e democrazia! Eccezionali sono alcune le personalità, come Rita Levi Montalcini, che ha seguito per anni una linea di ricerca estremamente interessante sul NGF, ed è riuscita a non distrarsi girando il mondo e perfino lavorando (sulle uova gallate di pollo) anche durante la guerra in un piccolo “laboratorio di guerra” nelle Langhe (circostanza che fa pensare, per contrasto, al racconto di Cesare Pavese *La casa in collina*). Così Renato Dulbecco, trovò assai tardi (dopo il Nobel), i fondi per il suo programma sul genoma umano. Insomma, se bisogna lavorare eroicamente come la grande Rita e il grande Dulbecco per domare la casualità della vita scientifica, allora capite che c'è una bella differenza tra il caso, la vita e le ragioni profonde della scienza.

Su questo argomento si potrebbe (si dovrebbe) ragionare molto, e anche fare dello spirito. Ma qui Heidegger vuol dire che soltanto se la scienza è concepita come quel centro, e insieme come quella periferia di tutto l'esserci, raggiunge la sua più interna necessità e viceversa diventa la cosa più necessaria alla nostra vita. Altrimenti può restare un'attività marginale, qualcosa il cui senso viene determinato da fuori, da una serie di altre casualità. E quindi nel suo intimo perde di senso. Questa, la squallida fine che la scienza farebbe (servire al “mero progresso delle conoscenze”) nel caso in cui non venisse concepita come il senso stesso della vita.

Naturalmente, questo è proprio il caso di coloro che sono preda di quel pregiudizio tradizionale che abbiamo visto all'inizio: e cioè che la scienza sia la tipica occupazione del pensiero, e che il pensiero corrisponda a un atteggiamento generale che si chiama teorico-contemplativo, e che la teoria e la contemplazione siano una forma di vita nettamente separata dalla prassi, dalla vita pratica, dalla realtà vera, concreta, dell'esistenza, e quindi possa o debba poi porsi al servizio della prassi stessa: è il caso della definizione sociologico-classista dello scienziato come il cosiddetto “intellettuale”. Questa tesi Heidegger la considera caratteristica della tradizione alessandrina, cioè della degenerazione della cultura greca che ha coperto e sepolto il “vero inizio”, tragico, della cultura greca. Recuperare la grandezza di questo inizio, la “verità, significa andare oltre la miseria (“grandezza” è il contrario di “miseria”) e la casualità a cui si riduce l'attività scientifica (l'attività

teoretica, il pensiero in generale) concepita come mero “progresso di conoscenze” (al plurale). Non è che qui venga disprezzata la conoscenza positiva; piuttosto viene disprezzata una maniera di concepire il pensiero, il sapere, la scienza stessa, come raccolta di fatti, di dati, di nozioni, “di conoscenze”. Sembra ci si riferisca al solito, deprecato “empirismo”.

“Se noi invece aderiamo alla lontana disponibilità che l’inizio ha di disporre di noi e riguadagnamo la grandezza dell’inizio...” (*ivi*, 13)

cioè se lasciamo agire dentro di noi la grandezza e la forza dell’inizio, quella che era l’ispirazione fondamentale, inaugurale di questa concezione del sapere, ovvero se la manteniamo viva, o la riconquistiamo,

“...ecco che allora la scienza dovrà diventare l’evento fondamentale del nostro esserci cultural-popolare [*geistig-volklich*]”. (*ivi*, 13)

“*Geistig-volklich*” si traduce con “cultural-popolare” (o “spiritual-popolare”), letteralmente: “dello spirito del popolo” o: “della cultura nazionale” (“spirito popolare” non esiste *in italiano*, e “cultura popolare” indicherebbe, *in italiano*, un livello poco scolarizzato della cultura nazionale <cantastorie, canti della mala, etc.>).<sup>9</sup> Cioè: di uno spirito

---

<sup>9</sup> “*Geistig*” traduce “spirituale” e “culturale”. Dunque:

1. *geistig* = spirituale/ culturale.

2. *volklich* = popolare (=volgare)/ (nel senso *tradizionale* di “comune a tutti gli Stände”, come lo era nel medioevo la “*theodisca lingua*” <= il lingua *vulgaris* parlata dai Tedeschi>, analogamente all’italiano parlato e letterario, rispetto al latino di magistrati, clero, diplomazia, accademie e classi colte). Si noti: deutsch (tedesco) = volgare, popolare. Mentre “popolo italiano” è una determinazione geopolitica (gli abitanti della penisola italica), e “popolo francese” prende il nome da una popolazione germanica perfettamente integrata anche territorialmente nell’impero romano, “popolo tedesco” vuol dire, in realtà semplicemente “popolo”. È una determinazione culturale prepolitica di popolazioni migranti: non designa né una regione territoriale dell’impero romano <come la Gallia romano-cattolica dei merovingi>, né uno dei ceti della successiva società feudale <il feudalesimo, come il *Fachwerkhaus* e lo stile gotico sono tutte invenzioni franco-romane>).

universale in un senso nuovo che, se non riguarda solo alcuni eletti, non ha neppure un carattere internazionale (nel senso illuministico); e quindi: di uno spirito che non è generico, ma è profondamente inserito nella specificità di una tradizione popolare, di una tradizione storica determinata (comune, come la lingua, a tutti i ceti <gli Stände> che, insieme, fanno un popolo). Una tradizione storica determinata è però comunque, dopo il Romanticismo, quasi un “individuo”: per es. i Greci visti da Hölderlin o i Tedeschi visti da Herder o da Fichte o, nel caso che qui interessa, i Tedeschi (o magari gli Alemanni) visti da Heidegger.

Comunque, qui l’“Università” è l’Università *tedesca*, e il problema dell’Università si pone in termini di popolo *tedesco*. La trasformazione dell’università deve trasformare la vita intiera del popolo *tedesco*. La relazione è a *questa* specificità della tradizione nazionale. È come se Heidegger dicesse: *noi Tedeschi* dobbiamo cercare di essere come sono stati ai loro tempi i Greci, ma ciò, proprio *in quanto Tedeschi*, in quanto popolo, in quanto unità storico-culturale, etc. Proprio per la nostra cultura, per il nostro linguaggio, per la nostra storia spirituale, nell’unità costituita da questa tradizione, in questo “fatto” che è il popolo tedesco nella sua storia, bisogna che la scienza diventi un elemento ispiratore centrale. Bisogna che nelle nostre tradizioni storiche, al posto di altri temi, il tema-base diventi quello della scienza. La scienza, il sapere, il pensiero deve diventare la base della nostra unità storico-popolare, cioè della civiltà. Se c’è una cultura tedesca, in che cosa deve consistere? Non in qualche ideologia patriottica: la patria non è un’idea, è la nuda terra, l’acqua, le piante, il focolare. Deve consistere nella *scienza*. Bisogna che *la scienza stessa* sia al centro e alla periferia dell’esistenza storica del popolo tedesco. È questa l’idea che qui si vuole esprimere.

Questo atteggiamento, ve lo voglio far notare. Ci si può stupire nel constatare che questo tipo di discorso, riferito all’“esserci” (cioè alla struttura essenziale dell’uomo), venga poi preteso per l’“esserci” tedesco in rapporto all’“esserci” greco (cioè per una particolare cultura o

---

3. *völkisch* = popolare (nel senso *romantico-nazionale* adottato dal gergo nazionalistico-razzistico dei nazisti).

popolo). Il fatto è che della struttura essenziale di un popolo fa parte la sua irriducibile individualità. Si può spiegarlo anche con lo spirito del momento, ma il momento, la situazione, il *kairos* è qualcosa di essenziale. Il discorso viene fatto in chiave nazionale, perché in fondo era del problema nazionale che parlava Heidegger. Ma ne parlava come se si fosse ancora ai primi dell'800 (quando, per la Klassik tedesca, la Germania era un concetto culturale e lo era perfino per Fichte che, pure, sente più di tutti il problema nazionale). Questo è un linguaggio che in Italia possiamo ritrovare leggendo Mazzini, Gioberti, oppure D'Azeglio, o altri filosofi, politici o intellettuali del Risorgimento italiano (non Cattaneo!).

Ma, appunto, la situazione nella Germania di Weimar era più o meno quella che sapete. Il successo stesso del nazismo fu dovuto al fatto che la questione nazionale era tornata inopinatamente all'ordine del giorno. Una questione di assetto nazionale che doveva essere già risolta da decenni e che invece, a causa di una guerra imperialistica sbagliata e perduta, si riproponeva con forza e in forma drammatica nel momento peggiore: nell'equivoco tra stato nazionale e ambizione imperialistica. È un dato di fatto storico che spiega la popolarità di questo tipo di impostazione del problema. Del resto il problema dell'università tedesca era un problema politico ben preciso: si trattava infatti di una gloriosa istituzione nazionale, da tutti ritenuta un modello universale.

Tuttavia, come restiamo un po' impressionati dal fatto che questo tema venga precisato al livello di un problema nazionale, così dobbiamo registrare anche un altro punto: qui Heidegger non dice che la scienza è una invenzione tedesca mentre gli altri popoli mancherebbero di scientificità. A me sembra che in Heidegger non ci sia un atteggiamento *sciovinistico*. C'è, piuttosto, soltanto un atteggiamento *moralistico*. Si chiede: "Dobbiamo fare come i Greci?". Un atteggiamento sciovinistico si sarebbe espresso altrimenti: Tutti gli altri popoli, e anche i Greci, devono essere considerati molto inferiori a noi Tedeschi, che siamo ovviamente i migliori, anzi gli unici. Questa sarebbe una posizione di tipo sciovinistico (fichtiano, mazziniano, giobertiano, gentiliano). Ma questa posizione qui non c'è. Chiunque abbia una qualche conoscenza della storia d'Europa lo capisce benissimo e sa anche cos'è stata, in Germania, la passione per le componenti ebraica e greca della

cultura occidentale (si pensi solo a Lutero ed Erasmo o a Hölderlin e alla reinvenzione romantica del mondo antico: Winckelmann, Fr. Schlegel...) anche se sono costanti le critiche alle istituzioni imperiali straniere (romano-cattoliche, turco-ottomane, russo-zariste o anglosassoni). E sa anche che, in Germania, non vi è mai stata *una sola* Germania!

In altri casi, per esempio in un articolo apparso prima su una rivista e poi nel 1937 come introduzione a un libro del Comune di Friburgo (uno di quei libri sponsorizzati dagli enti locali<sup>10</sup>), Heidegger, trattando delle relazioni tra il popolo francese e il popolo tedesco, imposta il rapporto su un piano di parità e non in termini sciovinisti (e non dico razzisti, perché il razzismo non compare assolutamente nei testi di Heidegger). Heidegger imposta il rapporto tra i due popoli in termini romantico-nazionali, ma non nazionalistici (come per es. Giovanni Gentile!): quelli della dignità di tutti i popoli, per cui ciascuno ha la sua vocazione, missione, etc. Il titolo del libro contiene proprio la parola “missione” (Sendung, ma del titolo non è responsabile Heidegger, bensì lo sponsor).

Direi che in generale il concetto “nazionale” ha, in Heidegger, questa configurazione ottocentesca, cattolico-liberale della parità di tutti i popoli, della specificità assoluta di ciascun popolo e della necessità che ciascuno sia irriducibile, diverso e indipendente dall’altro, perché è dalla tensione (tipicamente dialettica!) tra l’unità e la pluralità che nascono i rapporti fecondi, il rispetto reciproco, mentre qualsiasi tentazione di sopruso, preponderanza, etc., non può che guastarli. I singoli popoli non se ne stanno ciascuno per conto proprio. Una volta difesa l’originalità, la specificità, la inalienabilità del carattere nazionale, che condiziona il rapporto dell’epoca all’essere, c’è tutta la struttura d’orizzonte dell’epoca stessa, c’è l’aspetto autentico dei “rapporti internazionali” da considerare. Del resto, già il carattere nazionale dovrebbe essere per Heidegger un concetto molto problematico perché non ci sono soltanto “Tedeschi”, ma piuttosto Alemanni, Svevi, Sassoni, etc.

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Wege zur Aussprache* [*Vie del dialogo*] in: “Alemannensland. Ein Buch für Volkstum und Sendung” [“Il paese alemanno. Un libro su popolo e missione”] (c/ di F. Kerber), Stoccarda 1937, p. 135-39.

La nazionalità in senso proprio (etnico) è infatti alemanna, bavarese, sassone, etc.; non è neanche tedesca! Il concetto di nazione non va a finire nell'*imperialismo nazionale* post-napoleonico di Lenin, Mussolini, Hitler, ma andrebbe a finire nel *regionalismo* (noi, neroforestali del Baden, non siamo come quelli del Württemberg..., già qui non ci si intende più!). Anche il concetto di "originalità etnica", se dovesse diventare per Heidegger tema di pensiero, sarebbe dunque assai problematico e politicamente impraticabile.

Nella difesa del carattere originale di ciascuna nazionalità, vi è la tensione fra le diverse nazionalità. Se questa tensione è tale per cui ogni originalità nega l'altra, allora è una tensione negativa e distruttiva, che immiserisce la potenzialità totalizzante ma anche, e proprio perciò, progressiva e creativa contenuta in ciascuna specificità. Se, viceversa, questa tensione è orientata verso risoluzioni di carattere unitario, allora nasce una lotta, un "Kampf", un confronto, nasce la *necessità* di un continuo confronto. Per es. tra Francesi e Tedeschi c'è questo destino. Nella storia dell'Europa i Francesi e i Tedeschi si sono alternati nel portare la bandiera della civiltà unitaria europea (beh, forse non sono stati completamente soli, ma tant'è: non è questo che interessa Heidegger!). Questa bandiera era però una sola; e allora il problema è di come diventa fecondo il rapporto tra i popoli. Lo diventa soltanto se c'è un orizzonte di unificazione, un orizzonte culturale unitario, *rispetto al quale* essi entrano in una competizione ("concordia discors" direbbe Benedetto Croce). Noi possiamo intendere questa competizione in molti modi, ma il modo che Heidegger sottolinea è questo: la competizione consiste nel conferire all'altro, da parte di ciascuno, il massimo della dignità. Se invece, nella competizione, si toglie dignità all'altro, allora questo è all'insegna (sempre con Croce!) del principio "mors tua vita mea": non è una competizione per l'autenticità del rapporto, né per la conservazione dell'autenticità della propria provenienza originale, né per la *majorem gloriam* o "*grandezza*" del rapporto all'essere che potenza o afferma una "*magnificienza*" come ambito, orizzonte esterno, prospettiva che è, insieme, "dominio" come centro dinamico, linea risultante e prevalente [Herrlichkeit]. Questa l'impostazione di Heidegger.



Che questo tipo di discorso circa il rapporto tra i popoli, possa essere letto o modificato o formulato secondo versioni completamente diverse, questo è anche facile immaginare. Per es., il linguaggio corrente della stampa nazista dava ovviamente una versione completamente diversa di questo rapporto. Esso partiva dal principio che il popolo francese era un popolo degenerato, che la democrazia francese era una democrazia dominata da interessi che allora venivano detti “plutocratici”, e quindi fosse “in mano” a cricche, ad aristocrazie internazionali del denaro e simili (il gergo fascista sulle democrazie demo-socio-giudo-plutocratiche che istrui l’Europa di allora). Con tutta una serie di individuazioni ancora più particolari e precise; per es.: l’aristocrazia del denaro è ebraica, etc. E voi capite il tipo di costellazioni concettuali ed emotive che in questo modo si poteva mettere in opera.

Più o meno, anche la propaganda fascista del Ventennio, in Italia, era di questo genere. Le democrazie occidentali venivano dipinte come i luoghi della degenerazione, mentre i luoghi dell’autenticità erano l’Italia fascista, la Germania nazista e tutti quegli stati che nel frattempo venivano orientandosi più o meno in senso fascista. Ai sovietici, che avevano aperto lo spazio politico degli *imperi sconfitti* alle moderne dittature (le quali ne ereditavano anche i nemici: i democratici, i liberali, i borghesi, gli ebrei e ... gli inglesi, l’impero vincente!) seguono infatti immediatamente le interpretazioni reazionarie occidentali. Negli anni ’30 e ’40 vi è infatti una fioritura di regimi di tipo fascista, e possiamo considerare il nazismo come una particolare versione del fascismo. Non c’è dubbio che ci sia stata più “originalità” e sostanza teorica nel fascismo italiano che nel nazismo tedesco. Il nazismo è stato *un fatto*, ma dal punto di vista della *invenzione* (se vogliamo pensare, diciamo così, alla... “grandezza dell’inizio”!) la prima interpretazione europea dello “spazio politico” fornito dal colpo di stato leninista è stata quella fascista. I fascisti italiani sono stati i primi a inventare la versione occidentale di questo “tipo” di costituzione, di questo tipo di Stato e di gestione della società. Per cui concediamo che vi è stata una maggiore “ampiezza” di concezione nel fascismo italiano che non nel nazismo.

Anche questo non è un argomento di mia competenza, ma su questo punto le cose mi sembrano abbastanza evidenti. C’era questa retorica:

noi siamo “rivoluzionari autentici”, abbiamo eliminato i guai delle competizioni e degli imperialismi *capitalistici-liberali* (Inghilterra e Francia), la classe operaia è stata eliminata, è stata eliminata anche la classe borghese, etc., abbiamo raggiunto un tipo di Stato (“corporativo”: quello di Menenio Agrippa! ed “etico”: nel senso hegeliano) completamente diverso, finalmente “solidale” (come piaceva anche ai cattolici), non ci sono più lotte, non si parla più “di politica” ma, se mai, di valori indisponibili, irrinunciabili etc. (perché agganciati a istituzioni secolari o “di polizia”, si lavora uniti per la crescita (“i destini”) della nazione (tutte cose meravigliose, invero, le stesse che promettevano marxisti e cattolici integralisti, con qualche variante di contenuto). Insomma, questo tipo di retorica era molto forte, in quegli anni, molto diffuso, e anche in crescendo. Ebbene, benché fosse di educazione e sentimenti fondamentalmente cattolici e antiborghesi, a questo tipo di retorica (a mio parere) il pensiero di Heidegger non si può affatto paragonare e nemmeno accostare. Cambiando il punto-base, certamente le parti del discorso possono sempre essere adattate a punti di vista completamente diversi, ma una retorica fascista non esiste nel testo citato di Heidegger, ma solo (e con la scusante che fosse allora il “linguaggio ufficiale” del giornalismo politicante) nelle sigle o formulette contenute nelle brevi allocuzioni ufficiali dei mesi di rettorato. Questo è un fatto che deve essere sottolineato già da ora, ma su cui ritorneremo anche più avanti.

Procede il testo:

“E se addirittura sul nostro stesso esserci più proprio incombe una grande mutazione, se è vero ciò che ha detto l’ultimo filosofo tedesco che abbia cercato appassionatamente Dio, Friedrich Nietzsche, cioè che ‘Dio è morto’ – [per Heidegger, dunque, ‘l’ultimo filosofo tedesco che ha cercato appassionatamente Dio’ è proprio quello che ha detto ‘Dio è morto’], – se noi oggi siamo costretti a prendere sul serio questo stato di abbandono [Verlassenheit] dell’uomo attuale nel mezzo dell’ente, che ne è allora della scienza?” (*ivi*, 13)

La Verlassenheit nel mezzo dell’ente per designare il conclamato e lamentato fenomeno per cui l’uomo d’oggi sarebbe ridotto a “cosa”, “a un numero”, o “livellato” dalla civiltà capitalista (oggi diremmo dalla civiltà dei consumi); questo fenomeno, sarebbe ormai tale, dice Hei-

degger, che “*siamo costretti a prenderlo sul serio [Ernst machen müssen]*”.

Ma (e questo è il problema che interessa Heidegger, professore e professionista “spietato”) se Dio è morto, se l’uomo si trova in questa condizione di abbandono, cosalizzazione, etc. etc., quale sarà analogamente lo stato della scienza? Che tipo di scienza, si chiede Heidegger, crediamo di avere? Se siamo degli uomini livellati, avremo una scienza livellata. Che tipo di Dio crediamo di avere, se siamo degli uomini ormai morti? Un Dio morto, cioè un Dio che è morto. E via dicendo. Qual è il presupposto di queste domande che sono, sì, domande retoriche, ma contengono già un giudizio? Il presupposto è: Dio (non mi pongo il problema se c’è o non c’è un dio), l’uomo, la natura, la storia, etc., sono nomi e aspetti dell’essere, sono metafore del problema dell’essere in quanto tale. Dimmi che uomo sei, e ti dirò che Dio hai.

Questo non è il problema se dio esista o no, perché questo è un problema che Heidegger non si pone neanche, è un problema superato (un modo superato di porlo!), è un problema ingenuo. Chiedersi “direttamente” se Dio c’è o non c’è, dice o non dice, fa o non fa, è fatto così o cosà, che configurazione abbia, se sia singolo oppure siano in quattro, etc. ... è un modo ingenuo di pensare Dio. Tutti problemi vecchi, antiquati, sorpassati, superati, mitologici. Superati da Nietzsche! Quando nello “Zarathustra” di Nietzsche si grida “Dio è morto”, si intende la divinità, il senso del divino, la vitalità del rapporto tra uomo e Dio (il Seinsbezug): non si intende questo “coso” il più grosso del quale non sarebbe possibile e che sarebbe Dio, al cui proposito ci si chiederebbe: “c’è o non c’è?”. La concezione di Dio che così si darebbe per ovvia non è la concezione di un Dio-ente. Anzi, la concezione di Dio come un ente più grosso degli altri è una concezione che riduce Dio a una cosa qualunque, perché pensare una cosa (anche pensare uno spirito come una cosa!) più grossa di un’altra non è un granché: resta sempre una cosa (undici o infiniti talleri sono più di dieci, ma sono sempre talleri). È una concezione “cosalizzante” di Dio, come si suol dire. Si tratta di un tipo di rappresentazione metafisica di Dio che effettivamente è stata dominante, perché, tutto sommato, se non è stato un puro effetto della critica kantiana (cioè: se non siamo tutti vittime di una allucinazione dovuta al genio illusionistico della critica kantiana) la tradizione teolo-

gica ha considerato per secoli il problema di Dio in questi termini che, nel linguaggio contemporaneo, potremmo chiamare termini di cosalizzazione.

Di conseguenza, il presupposto di questo modo nietzscheano di presentare il problema è che noi *non sappiamo* quale sia la forma, l'aspetto o l'immagine di Dio e – se è vero che l'uomo va concepito ad *imaginem Dei* –, neppure dell'uomo: cosa che fu ben capita da tutte le avanguardie novecentesche, che hanno demolito la figura umana e spiega anche la meraviglia di Magritte di fronte a un sasso. Il presupposto è, quindi, un approfondimento della concezione non-antropomorfica di Dio: nel senso che una concezione di Dio come cosa più grossa (come, per es., nel ragionamento del *Monologion* di Anselmo) è superata. Dunque, non Dio, ma *parlare* di Dio è un problema; non l'uomo, ma *parlare* dell'uomo è un problema: sono tutti problemi collegati fra loro; e risolvere l'uno significa risolvere l'altro. Il problema vero è il problema del senso dell'essere. Non c'è una formulazione più generale e più profonda dei problemi filosofici, se non quella appunto del problema del senso dell'essere in quanto tale che è, secondo Heidegger, la formulazione principale. Dio si presenta come un ente specifico, come un aspetto particolare del problema del senso dell'essere.

Da questo punto di vista, direi, possiamo rassegnarci: Heidegger non è principalmente un teologo, è invece principalmente un ontologo. Heidegger non si pone il problema di questo particolare tipo di ente che è Dio, ma il problema dell'essere in quanto tale. Heidegger non è neanche un antropologo, cioè non si pone il problema di quel particolare tipo di ente che è l'uomo, indaga invece il senso dell'essere dell'esserci, cioè il senso dell'essere dell'uomo, soltanto come premessa per porsi il problema assoluto dell'essere (*Sein überhaupt*). Questo e non altro è il tipo di preoccupazione di Heidegger. Quello che è capitato a *Dio*, quello che capita all'*uomo*, capiterà anche alla *scienza*. Il discorso che Nietzsche ha fatto su Dio, il discorso che noi possiamo fare sull'uomo d'oggi, è un discorso che ha il suo corrispettivo quando si parla della scienza, cioè quando si parla dell'Università (perché, non dimenticatelo, qui si sta parlando del destino dell'Università). In fondo è un universitario che parla ai colleghi, agli studenti, ai rappresentanti delle altre amministrazioni pubbliche del problema dell'Università e

quindi di un problema specifico: che non sia stato apprezzato da loro è normale, è la dimostrazione che l'Università è un insieme di specialità e che nulla è più problematico, come ben sapeva Platone, del senso unitario di quell'"insieme" che è il mondo delle idee (della loro *diairesis* e della loro *symplokē*), un senso unitario un'"idea del bene" che sta al di sopra dell'essenza.

“Allora l'iniziale meravigliato resistere dei Greci di fronte all'ente si tramuta nell'essere completamente e scopertamente esposti [ausgesetzt] a ciò che sta al coperto [das Verborgene] ed è incerto, ossia: al problematico [Fragwürdiges]”. (*ivi*, 13)

Si allude a un luogo comune della filosofia occidentale: che la filosofia comincia con la meraviglia, anzi, che la filosofia consiste nella meraviglia. Lo dice Platone, lo ripetono un po' tutti: che l'atteggiamento del filosofo è la capacità di provare meraviglia per le cose più comuni di non dare per scontato nulla, anzi di essere capace di vedere con occhio non incantato ma spregiudicato e disincantato, “come se fosse la prima volta”, le cose più comuni, magari le cose di tutti i giorni. La capacità di prendere distanza dalle cose di tutti i giorni, di vederle *con occhio nuovo*, a sua volta, fa del filosofo un personaggio strano *agli occhi dell'uomo di tutti i giorni*. Ma vedere con occhio nuovo, meravigliarsi, etc., è fare come se fosse la “prima” volta; ecco, dunque, un altro senso, ma ben preciso, di “inizio”.

La “grandezza” dell'inizio: “essere all'inizio”, “vedere una cosa per la prima volta”, etc., significa appunto avere uno sguardo *più ampio*, più aperto alle possibilità, di quanto non sia poi, quando la si vede per la seconda volta, perché la seconda volta questa cosa viene *ri-conosciuta*, viene *ri-collegata* a esperienze precedenti ed è già inserita in un orizzonte. La cosa che noi non *ri-conosciamo*, perché non la vediamo per la seconda volta bensì per la prima volta, questa cosa, non è chiusa in un orizzonte particolare, ma pende, in un certo senso (come il sasso di Magritte) dentro una apertura sconfinata, dentro un orizzonte talmente ampio che non è ancora definito ed è (ancora) indeterminato. Il peso di questo infinito grava su quel sasso (come sull'"ermo colle" leopardiano). Il rapporto con l'ente è un rapporto che, stringendosi, precisandosi, etc., costruisce anche il proprio orizzonte. È un rapporto,

cioè, che costruisce quella cosa che lega chi vede l'ente all'ente stesso, ovvero stabilisce la "complicità" (la *symplokē*, l'esser legati insieme tra ente e non-ente): questa complicità non è altro che il "mondo".

"Problematico" traduce "fragwürdig", "da pensare", "degnò di essere domandato", "degnò che ci si ponga il problema"; "fragwürdig" vuol dire "dubbio" e anche "oggetto di problematizzazione". Quindi: prima, tra i Greci, c'è la meraviglia; poi, nel mondo d'oggi, la meraviglia si trasforma nell'essere esposti alla problematicità.

"Allora il domandare non è più soltanto lo stadio preliminare e superabile della risposta intesa come il sapere, ma è il domandare stesso che assurge a suprema figura del sapere [die höchste Gestalt des Wissens]". (*ivi*, 13)

E la "vera risposta" non è più il sapere, ma il domandare: il sapere di non sapere. Possiamo arguire che in questo contesto "i Greci" sono i presocratici e i tragici, mentre l'"uomo d'oggi" comincia con Socrate (che e sa porre le domande ama i discorsi a domanda e risposta). Socrate dal quale, en passant, si fa iniziare (ecco un altro "inizio") la "filosofia". Qui Heidegger ripete Nietzsche: ma per lui non c'è una cesura tra Socrate e i Presocratici; chi parla di *anamnesis* e conosce memoria e oblio ha fatto esperienza della meraviglia (dell'inizio!). La filosofia e la scienza sono, integralmente, figlie della tragedia.

Se noi intendiamo il sapere in questo modo, e cioè come sviluppo di questo iniziale stupore dei Greci, in una vera e propria capacità di resistere domandando, alla latenza e alla incertezza, con l'unica risorsa della domanda, allora questa domanda diventa il sapere stesso. Insomma, quando noi sappiamo che non si può avere una risposta, quando noi sappiamo che la situazione, *la necessità* della situazione storica, cioè lo stato dell'ente "in mezzo a cui" noi ci troviamo, è determinato, è caratterizzato non più dalla piena verità come *alētheia* ma da questa incertezza, da questa latenza; allora non ci illudiamo più di avere *una* risposta. E non dobbiamo neanche più sentire l'urgenza di avere una risposta, disperandoci nel caso che la risposta non arrivi, o magari che non sia chiara, né precisa, né che contenga tutte le istruzioni su come la si debba usare, etc., sì che la nostra vita scorra tranquilla e tutto sia a po-

sto. Non dobbiamo più pretendere dal sapere cose di questo genere, anche se proprio ora e solo ora ne sentiamo il bisogno. L'unico sapere vero, quello della scienza, è ormai la domanda, essa sta nel domandare stesso, sta cioè in questa marginale, residuale e, in un certo senso, terminale consapevolezza del fallimento, del fallimento di quello che, ora, chiamiamo "progetto", ma che era un progetto di "quell'altro tipo", un progetto che solo la "coscienza critica" chiama "dogmatico", di dottrina positiva o di sapere assoluto. Il "sapere" sta ora in questa radicale coscienza critica, in questa radicale capacità di stare in sospeso, di tenersi in sospeso, di resistere in mezzo a una situazione che rimane ambigua e problematica, continuando a domandare.

Cosa vuol dire Heidegger? Vuol dire che, in fondo, la meraviglia tragica iniziale del pensiero greco, questa *capacità* di meraviglia e di certezza e rivelazione immediata che è propria del pensiero "tragico", in un successivo momento si è stancata e precisata, si è afflosciata e ristretta, si è seduta sul primo risultato raggiunto (che ne è figlio a tutti gli effetti), ha costruito una potente teoria dell'essere, ha costruito una versione del senso dell'essere come ente-cosa con cui operare e progredire, ma ha dimenticato il *problema* stesso dell'essere e del suo senso.

Come surrogato di *questo* problema è nata la "problematicità", come surrogato del *vero* sapere è nata la "scienza". Ma in realtà, ciò che in questo inizio era *vissuto* era proprio l'inquietudine dell'essere e l'inquietudine della relazione con l'ente. Questo era ciò che era *vissuto*: oggi l'inquietudine viene solo *pensata*. Ebbene bisogna ricominciare a viverla. Orbene, la capacità di riconquistare l'inizio *oggi* non può più essere l'ingenuo stupore, ma deve essere il senso proprio che, anche in quel mitico stupore originario della teoria greca, etc. etc., era in realtà contenuto, e cioè la capacità di resistere nella problematicità: tale capacità è ora quella di trovare una ragion d'essere nell'atto del porre le domande, dal momento che non ci sono risposte; e quindi nel considerare come fatto positivo la domanda stessa.

Tra parentesi, questo vi dice in che senso Heidegger intenda la sentenza di Nietzsche "Dio è morto": è morto il *Dio* come risposta, il Dio come domanda non è morto, il Dio come domanda rimane: è la forma "attuale" di Dio, e va approfondita.

Questo per applicare tutto quanto abbiamo appena detto a un tema nominato più sopra.

E la stessa cosa possiamo dire dell'uomo d'oggi. Dobbiamo avere fiducia nell'uomo d'oggi? Quale giustificazione ideologica chiedergli o imporgli? Se l'uomo, in cui vogliamo aver fiducia, deve essere un uomo costituito, un uomo già fatto, un uomo ben preciso, come il tipo urbano sullo schema *middle-class internazionale* o, magari, quello vestito alla bavarese: verde/nero e Lederhosen, orientato e organizzato in un tipo di società programmaticamente chiusa (perché questo è l'aspetto in cui noi riconosciamo abitualmente la caratteristica etnica, confondendo l'originalità etnica e culturale di un popolo e di una lingua col corrispondente folklore turistico, purismo linguistico e statalismo politico); allora, non è questo il discorso di Heidegger. La difesa dell'etnicità non *dallo* stato ma *per mezzo* dello stato, il terrore dell'imbarbarimento (inteso come imbastardimento!) e la cacciata degli stranieri perché inquinano l'"immagine" non può invocare Heidegger. Né certo potrebbe invocarlo il *presunto* borghese, risentito contro il nobile *immaginario*, che evita e calunnia l'ebreo reale, il negro reale o il terrone reale, in generale l'outsider reale per fini politici ignobili (dall'antica simonia cattolica al nuovissimo sequestro illiberale dei diritti a gran voce dichiarati "universali" e "naturali"). – Perché non troverebbero una base di appoggio nel pensiero mistico e plebeo di Heidegger, ma a mala pena nel generico risentimento nichilistico nietzscheano, nell'odio di classe di un marxismo popolare o nel fascismo che "va verso il popolo" (o verso i contadini) perché popolo non è. E così dicasi per tutte le liti turistico-popolari, la difesa della lingua, etc. etc. Neppure in questo senso il pensiero di Heidegger potrebbe essere applicato a quegli interessi: neanche quando dice che il tedesco è la lingua del pensiero dell'essere (una tesi "fichtiana" che pure, volendo, potrebbe facilmente esser posta in ridicolo).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> E qualche frase pronunciata da Heidegger in tempi non sospetti (cioè, molto prima delle leggi razziali di Hitler!) sulla "crescente giudaizzazione della cultura tedesca" non riguardava certo la presunta "razza ebraica" delle persone, ma il luogo comune, e l'opzione filosofica, circa il carattere di "astratto universalismo" di un pensiero giuridico e morale ebraico e cristiano (non certo esclusivo degli "ebrei" ma, da un millennio, comune via via a cattolici e illuministi, a democratici e socialisti e massoni) contro il quale – e contro l'utilizzo politicante, monetizzante e ricattatorio del quale – un'intera tradizione nazionale antiromana si era generosamente spesa da Lutero a Shakespeare, al Romanticismo, a Hegel (senza escludere Marx, Freud e Nietzsche e



Torniamo al testo:

“È solo a questo punto che il domandare sviluppa la sua forza più propria nel dischiudere [seine eigenste Kraft der Aufschließung] l'essenziale di tutte le cose”. (*ivi*, 13)

Se noi intendiamo il domandare stesso come la vera risposta, allora sì che essa è in grado di rispondere a tutti i problemi e “scopre

---

neppure Benedetto Croce). L'Aufklärung di Lessing abolì il ghetto ebraico, ma la critica storicista e storico-materialista contro l'Illuminismo e magari contro Mendelssohn, e poi contro il Positivismo, non anticipò affatto Hitler e il suo positivismo biologico-demenziale (il cosiddetto “razzismo” del socialismo nazionale, implicito altresì in ogni imperialismo nazionale). E lo spirito dogmatico o un controversismo sofisticato che vorrebbero accreditare questa tesi (per lucrare sul differenziale stragistico – in verità miserabile – tra stalinismo e hitlerismo) sono invece di quella demenza gli autentici eredi e continuatori.

Ed ecco una provocazione sanguinosa: ci si chieda oggi (2013) *con quale grande dottrina filosofica “classificare” un tipo di soggetto ideologico-politico italiano, nazional-capitalista di stile “sabauda”, che si colloca nel quadro di un “compromesso storico” torinese ed è dotato delle seguenti caratteristiche:*

sopraccigliosamente ex-azionista, si dichiara laico, antifascistissimo e moralissimo; si dichiara altresì ammiratore di Gobetti, Gramsci, Dossetti e Bobbio (icone disparate alle quali il PCI, inventore della cultura-paravento degli “indipendenti di sinistra”, aveva aggiunto per tempo, contro l'euro-sciatteria dei politici democristiani, anche l'europeista Altiero Spinelli); nato nell'odio di una libera concorrenza mitica, non ancora esistente ai primi del '900 ma, in compenso, ancora temuta ai tempi delle “privatizzazioni” prodiane; socializzatore di perdite e privatizzatore di profitti almeno dai tempi delle forniture di guerra 1915/ 18; “infallibile” perché fruitore fisso di sovvenzioni statali anche nell'“economia mista” del Dopoguerra; nemico jeri di cattolici liberali degasperiani e di socialisti “corrotti” (scil.: *consociativamente parlando* non affidabili) diretti dal “populista” Craxi; alleato strategico – in nome della “rispettabilità” della lotta di classe intesa come *mera opinione* e *come ideologia* ufficiale dell'URSS –, sia della CGIL postfascista e dopolavorista che della Confindustria (inseparabili almeno a partire dalla joint venture della *ziguli* e di “Togliattigrad”); intollerante della vicinanza (e del confronto) sia coi liberi sindacalizzati cattolici e socialdemocratici che coi liberi e popolari “berluscones” e leghisti lombardo-veneti; i quali ultimi (artigiani e PMI) – non essendo sostenuti né da un conflitto d'interessi “bulgaro” con le amministrazioni toscano-emiliane, né dal grande “capitalismo sociale” sovietico al di qua della cortina (Unipol, Coop, CMC, CGIL, MPS), ma essendo tartassati dalle mafie e dallo Stato dall'Alpi alla Sicilia – a centinaia di migliaia ogni anno sanno fare impresa e sanno anche... “fallire realmente”!

l'essenziale di tutte le cose". Quando Heidegger dice: "scoprire l'essenziale di tutte le cose" non si deve, naturalmente, pensare che questo sia un "apriti, sesamo!" per ottenere come risultato la meraviglia, ossia ciò che è stato dichiarato impossibile da raggiungere (e che non può neppure essere concepito come risultato di un'operazione finalizzata: questa, in particolare, la contraddizione di Husserl!). In altre parole, Heidegger ha appena detto che la domanda autentica non ha risposta e che il domandare autentico è un domandare pago di se stesso; in questo, però, non c'è rassegnazione ma disprezzo per l'altro tipo di risultato, quello che dà una risposta positiva alla domanda: "cos'è l'essenza?" (*ti esti*). Si tratta di una differenza simile a quella kantiana tra la materialità e la formalità della legge morale.

Facciamo un esempio: mi domando: "qual è l'essenza di quella mela?". Non giunge risposta. Allora non dirò: "beh, *mi rassegn*o e continuerò a porre la domanda!", per poi continuare come uno sciocco a domandare: "qual'è l'essenza di questa mela?" senza ahimé ottenere risposta. No, questa è con tutta evidenza una rappresentazione grottesca del ragionamento. Le domande di tipo tradizionale sono domande che vogliono una risposta. Secondo Heidegger se "quel tipo" di domanda viene applicato al problema di fondo, quello che determina il senso di tutti i problemi, la situazione che ne risulta è, o sarebbe, grottesca. C'è un'autenticità del domandare, per il quale *soltanto* le risposte sono vane: e cioè quello che *non ha* e non cerca risposta. Ma si deve intendere: che non ha una risposta *di tipo tradizionale*, ma di tipo "autentico" (che "ripete l'inizio", come prescrive la fenomenologia husserliana!). Solo in tal caso avrà pure una risposta. Quando Heidegger dice che questo modo di domandare scopre tutta la sua forza nel farci capire *l'essenziale* di tutte le cose, non è che siamo tornati all'essenziale di tutte le cose *come lo si intendeva* quando il vero sapere stava nelle risposte. È, sì, l'essenziale di tutte le cose, dove però le "cose" non sono più le cose di prima, ma sono cose viste in un altro modo, e cioè alla maniera di Husserl (o, pensa Heidegger, alla maniera che Husserl sognava!).

Sta a voi fare le operazioni corrispondenti e registrare tutto l'insieme, tutto il sistema di queste parole e di questi concetti, tutta la

situazione della domanda, etc., su questa nuova caratterizzazione dell'elemento-chiave, e cioè il domandare stesso. Allora?

“Allora il domandare costringe alla estrema semplificazione dello sguardo [äußerste Vereinfachung des Blickes] su ciò che è in aggirabile (Unumgängliches)”. (ivi, 13)

Questo “inaggirabile” è la cosiddetta necessità: a questo punto emerge anche il significato esatto della necessità. Questo concetto ci è stato fino ad ora presentato in un modo del tutto peculiare: si è detto che la necessità ha quelle famose caratteristiche, che giocano sul doppio senso di “äusserst” (1) *estremo* come “massimo”, eccessivo e 2) *estremo* come, “il più esterno”): essa è l'estrema e la più vicina, la più interna e la più esterna, etc. Ebbene, è in questa concentrazione sul senso nuovo tipicamente filosofico del domandare (sulla sua “autenticità” diciamo noi, anche se qui la parola “autenticità” non c'è, e io l'adopero in senso popolare, per intenderci) che spinge, che induce alla più estrema semplificazione dello sguardo diretto sulla necessità. La necessità è l'“inaggirabile”. Lo sguardo disincantato del filosofo semplificato all'estremo, riconosce la nuda realtà dei fatti. Inaggirabile: è il calice amaro della prova cruciale (radicale): è un'altra parola per indicare la necessità: l'Unumgängliches è ancora la necessità, il fatto storico, il destino, etc. La parola “destino”, la parola “necessità”, la parola “ente” addirittura, come la parola “inaggirabile”, e altre ancora, sono tutte sinonimi, sono tutte metafore della necessità...

Domanda: Scusi, io non ho capito questo nuovo modo di porre la domanda...

Risposta: questo nuovo modo di porre la domanda è il “domandare” stesso. E il “domandare” viene qui definito come la capacità di resistere, di tener testa (“Standhalten” si dice qualche pagina prima) alla sfida dell'ente. L'ente, infatti, si presenta in maniera ambigua. Facciamo così: vi regalo un discorso mio personale. È una versione banalizzante e voi prendetela, se volete, come una proposta di chiave interpretativa minima.

Noi siamo “immersi in una prassi”. Noi siamo, quindi, abituati a vedere le cose in un certo modo. Questo lo si dice in tutte le lingue, è anzi una frase comunemente usata da tutti. Ma ora io dico: prendiamo sul serio questa frase. Siamo abituati a vedere le cose in un certo modo? Perciò noi non abbiamo problemi. Se infatti le cose per caso, diventassero un po’ diverse, ce ne accorgeremmo soltanto quando la contraddizione crescesse al punto da mettere in crisi il nostro modo di vedere. Se noi vediamo qualcosa che non va in quel modo in cui siamo abituati a vederla, pensiamo a un’eccezione; se ne vediamo due, pensiamo che sono due eccezioni; ma vi è un punto critico in cui comincia l’allarme, fino a quando esclamiamo: “per Bacco, qui sta crollando tutto...!”. Ebbene questo è uno stato di stress totale. Sta crollando il nostro mondo: la risposta a ogni domanda posta nell’atteggiamento fin qui tenuto (che presuppone un mondo com’era prima del crollo) non vale più nulla. Dobbiamo cambiare il nostro modo di pensare. Le esperienze di questo genere sono le famose “crisi”.

Ma Heidegger cosa dice? Dice che se questo è il nostro atteggiamento abituale, per cui noi facciamo le cose di tutti i giorni senza problematizzarle ogni volta (del resto, se così non fosse, la nostra sarebbe una vita terribile, perché dovremmo inventare l’acqua calda e riscoprire l’ombrello tutti i giorni: pensate, sarebbe proprio una vita spaventosa!) qualsiasi problematizzazione interna a questo atteggiamento lo consolida in quanto tale, mentre il ritorno all’origine, alla provenienza essenziale, al radicale presupposto di senso di questo atteggiamento abituale e di tutta la tradizione che si è sedimentata in esso, lo scuote e rovescia dalle fondamenta creando l’inquietudine. Il passaggio è dalla *Heimlichkeit* (ospitalità) alla *Unheimlichkeit* (inospitalità) e ciò non senza ragione: vi è infatti un “Ausbruch” (o anche *Aufbruch* o *Einbruch*) *nella* prassi.

Dunque: non è poi una vita così grama quella che si muove nell’ambito delle abitudini, dei costumi, delle regole scritte o non scritte, etc. Questa è la situazione. Ora, se c’è un inizio, o meglio un fatto fondante, originario che viene attribuito alla filosofia greca, al popolo greco e a quella cultura; diciamo: se c’è una cosa davvero “caratteristica” della cultura greca, è proprio quella di avere inventato la “teoria” (così come la intendiamo noi, naturalmente). E in che cosa consiste la

“teoria”? Nella meraviglia. “Di solito” ci si meraviglia, però, soltanto se succede qualcosa di strano (ma vi sono stranezze di cui si può dire che sono “le solite stranezze”, i fenomeni paranormali per es.), perché se tutto quello che accade è sempre quello che conosciamo, allora, anche se resta incomprensibile, non ci si meraviglia. Col mistero possiamo vivere benissimo, mentre lo stato di perpetua meraviglia si chiama pazzia.

*Senonché*, la capacità di meraviglia non è meravigliarsi perché succede un miracolo: appare la Madonna e tutti si meravigliano. Grazie tante, questa è la meraviglia dei poveri di spirito: se mi pestano un callo anch’io “vedo” le stelle. No, no!: la capacità di meraviglia è la capacità di provare meraviglia di fronte alle cose “naturali”: cioè la capacità di uscire dal guscio, di seguire i costumi e contemporaneamente essere fuori da questi costumi: è una capacità di “sdoppiamento” o, se volessimo andare nel difficile, con Fichte potremmo dire: di “riflessione”. Per esempio (e già qui lasciamo indietro Fichte e passiamo la Manica), una società dove molte persone sono capaci di stare in questa situazione, dentro e fuori dai costumi e dalle leggi (una società di “cittadini”, di uomini liberi) è una società che si evolve, che può migliorare, o anche peggiorare, ma intanto si evolve. Una società, invece, dove questa capacità non c’è, è una società chiusa, è una società tradizionale, è una società come quella delle formiche, e così via. (Bergson ha scritto un saggio famoso su questa distinzione). C’è una letteratura sconfinata, in tutte le lingue, che si basa su ipotesi di questo tipo: immaginare una popolazione dotata di qualche caratteristica bizzarra, e descriverne le conseguenze. Le utopie, la letteratura di viaggi. Uno torna da un viaggio e racconta di essere stato presso un popolo così e così (il buon selvaggio, i Lillipuziani, gli yahoo e via dicendo). Nel ’700, nel ’600, già nel ’500 la letteratura è ricca di questo genere di produzioni. Che fiorirono, come è noto, in concomitanza con esperienze e scoperte vere dell’inizio del colonialismo europeo, forme metaforiche e mediate di atteggiamenti critici, che gli intellettuali europei tentavano nei riguardi del loro stesso mondo, forme mediate di coscienza della “crisi” di questo stesso mondo dopo la scoperta delle “Indie Occidentali”, o di “qualcosa” che forse non era quello che si credeva di sapere, che non era la risposta a un’antica ipotesi e alle quali si dovette poi dare il nome dei

loro scopritori (quelli che avevano *continuato a domandarsi*: che cosa realmente ci fosse oltre le colonne d'Ercole).

Così, società che hanno una dialettica interna molto forte, come ad esempio le società democratiche, hanno istituzionalizzato questa possibilità, questa capacità di “essere dentro e fuori insieme”. Io direi semplicemente così, perché è questo che credo io: è il mio concetto di democrazia. Una democrazia (com'è la nostra, più o meno) è un tipo di ordinamento politico che ha istituzionalizzato proprio questa possibilità, cioè la capacità di “essere dentro e fuori insieme”, la capacità di accettare i costumi e insieme modificarli, di accettare la Costituzione e insieme di fare le riforme costituzionali, senza per questo dover pensare che crolli la Repubblica etc., che si vada a una catastrofe generale (“torna Mussolini”, “è la rivoluzione” e altre amenità di questo genere). Questo è solo panico (o la precauzione, la retorica astuta, di forze politiche che diffidano della democrazia e della libertà). Un timore forse anche legittimo, perché tutto quello che accade ha una ragion sufficiente (ma questo lo dico io, che del panico non sono preda). Ma chi ha una concezione della democrazia di questo genere ed è ottimista per natura, come ammette le opinioni degli altri e non si scandalizza che ci siano opinioni diverse, partiti diversi etc., così deve ammettere la modificazione delle istituzioni.

Heidegger qui dice: resistere alla problematicità davanti alla enigmaticità dell'ente (che il più *ovvio* fosse il più *enigmatico* era un luogo comune della fenomenologia husserliana!). Così Heidegger esprime tale capacità proprio in questi termini: “sich ständig verbergen” non equivale forse a “rätselhaft”?

La problematicità significa che non si può dare una risposta univoca o definitiva a tutte le domande. Allora, di fronte a questo fatto, che cosa dice Heidegger? Che è più importante continuare a mantenere la capacità di porre domande, anche se le risposte non arrivano (arriveranno forse anche tante risposte, però nessuna sufficiente, etc.); ebbene, la verità sta nella capacità di porre le domande e nella fede (Glaube, *doxa* belief) che ci permette di continuare a porci la domanda, di tenere aperto il discorso e, prima ancora, il rapporto all'ente. E la domanda, alla fine, è quella sul senso dell'essere perché *verità* è questa “apertura”, questa “capacità”, che è pre-comprensione e quindi “condizione tra-

scendentale” della possibilità di ogni rapporto all’ente (e nel rapporto all’ente è implicito, come minimo, il rapporto all’essere dell’ente).

Domanda: È lecito dire che la questione è stata posta in termini minimali’?

Risposta: si potrebbe anche dire, ma la preoccupazione vera di Heidegger non è di aiutarci a vivere, anche se qui si illude di farlo quando dice: “solo se noi ci adeguiamo risolutamente alla lontana disponibilità e riguadagnamo la grandezza dell’inizio.... ” (ma in fondo è un semplice “se – allora!”).

Domanda: svilisce il discorso?

Risposta: potrebbe anche essere un modo di chiudere il discorso (ma cosa intende Heidegger con “discorso”?).

Domanda: no, svilisce...

Risposta: sì, è un modo di chiuderlo o di svilirlo... Potrebbe anche essere questo. Non lo escludo. Però sta di fatto che Heidegger presenta, in una circostanza politica concreta, una proposta che si può intendere solo in senso ontologico. Cioè Heidegger intende che questa è la verità e la necessità, non che “bisogna fare così”, ma il senso concreto diventa, politicamente, proprio quello. Da ciò che ho detto io, Lei può trarre ancora meglio questa definizione, questa conseguenza: si potrebbe dire che non è un caso se Heidegger usa qui un linguaggio così insolito (non usa parole correnti, più tecniche, come *stress*, *ovvio*, *crisi*, *radicale*, *condizione trascendentale* etc.). Proprio per evitare i fraintendimenti, io ho voluto semplificare e... zac, Lei subito mi ha punito notando che, in fondo, io indico una specie di dover essere, etc. Però Heidegger qui dice soltanto che la “verità” sta nel domandare, nel continuare a domandare, non nel trovare risposte utili etc. e anzi, addirittura, che *questa* è la sola risposta utile. Come consiglio pratico non è il massimo della concretezza...

Ma riprendiamo, proprio qui, il nostro discorso. Se noi usiamo come schema interpretativo di tutta la situazione questo concetto del “fra-

gen”, del “domandare”, allora scopriamo l’essenza di tutte le cose e semplifichiamo in maniera estrema (cioè: riduciamo al punto essenziale, o riduciamo al minimo) lo sguardo relativo alla necessità, il nostro modo di concepire e di vedere la necessità. Ovvero: si può vedere in che cosa consiste la necessità (della situazione storica etc. etc.) soltanto se ci si concentra su questo, che è il vero senso di tutti i problemi: la problematicità stessa, la capacità di porre problemi etc.

“Questo domandare spezza l’incapsulamento delle scienze in specialità separate, le riporta fuori dalla dispersione [Zerstreuung; distrazione, dice Pascal!] senza porto e senza meta in singoli campi e singoli angolini [Ecken], e ripropone la scienza immediatamente a partire dalla fecondità [Fruchtbarkeit; possibilità] e dalla benedizione [Segen; realtà effettuale] di tutte le potenze che costituiscono il mondo e che sono proprie dell’esserci storico-umano [menschlich-geschichtliches Dasein], quali e quante esse siano: natura [la “natura” è nominata per prima: e viene nominata come una potenza dell’esserci storico-umano], storia, linguaggio; popolo, /14/ costume, stato; poesia, pensiero, fede; malattia, follia, morte; diritto, economia, tecnica.” (ivi, 14)

Tutte queste cose, tutti questi titoli (elencati tre a tre!) sono le “potenze” (nel senso di Trendelenburg, York, Burckhardt, Dilthey) che *costituiscono il mondo* storico-umano (weltbildende Mächte): la natura, la morte, la follia. Anche la follia è una potenza che costituisce: a pari merito con la storia, anche la Follia! La malattia? A pari merito con lo Stato. La tecnica? Insieme con la Poesia. Ebbene queste sono, tutte quante, potenze che costituiscono il mondo di questo esserci storico-umano e, in altre culture, possono esservene altre: ve ne possono essere a josa; non sono quattro come le forme dello spirito crociane, e non sono “pure” come le forme kantiane o gli apriori husserliani! Ma non sono neppure *triadi* ispirate alle facoltà “soggettive” dell’anima platonica, come è stato in tutta la tradizione, anche se i tre momenti del “tempo interno” ne traspaiono. La *scienza*, se ricondotta al domandare, a questa capacità di domandare, riparte dalla custodia (salvare il fenomeno: natura), dalla fecondità (disegnare l’ipotesi: morte) e dalla benedizione (far splendere la cosa: follia del giorno). Cioè riparte dagli aspetti creativi (e non “soggettivi”) di questo insieme dell’esserci stori-



co-umano che costituisce il suo mondo. Anche qui il problema di Heidegger è come far coincidere il massimo e il minimo, l'inizio e la fine, la verità e il destino, l'interno e l'esterno, la scienza e la prassi.

### XIIIª LEZIONE 19-01-1988

#### LA REDE DI HEIDEGGER E LA CRISIS DI HUSSERL: LA SCIENZA COME “ENTELECHIA” DELL’UMANITÀ.

L’ultima volta abbiamo commentato un passo, a pag. 13, dove si parlava della “grandezza dell’inizio”. Questo concetto di grandezza deve essere inteso nel senso che la differenza tra grande e piccolo è la stessa differenza che c’è tra lo spirito e la lettera, o meglio ancora: tra la possibilità e la realtà. Lo spirito è più grande della lettera, la lettera è un modo di rimpicciolire il senso delle cose, e così anche la possibilità è più grande della realtà, perché la possibilità è la condizione stessa della realtà. La realtà può essere vista come un aspetto o una parte della possibilità, un aspetto che non esaurisce la possibilità; quindi come *una* realizzazione di un aspetto dell’intera situazione possibile o possibilitante, tale per cui in questa realizzazione (che è la realtà stessa) è immanente ancora il senso, l’odore, l’ombra, il fumo o il profumo della possibilità che l’ha permessa. Analogo rapporto deve essere quello tra la *realtà* (più ampia) e, in essa ritagliata, la *necessità*. Il che implica e dà anche la misura di un “modo di concepire la realtà”, un modo di concepire la realtà come “storica”, come capace di portarsi dietro una scia, come capace di sviluppi: una realtà in divenire che si porta dietro la possibilità iniziale da cui è sorta e la fa diventare una possibilità di sviluppo, di trasformazione, in una direzione che è anch’essa pretracciata, perché è contenuta in questa possibilità iniziale. Questa apertura di orizzonte, questo inizio è inteso nel senso del termine “grandezza”: questa è la “grandezza” di qualche cosa.

C’era una frase, che qui avevamo commentato, ed era che “se noi ci affidiamo al futuro, questo futuro è capace di riprendere il nostro passato”: in questo legame tra passato e futuro si iscrive anche il senso del termine “necessità”. Se così non fosse, se per esempio, la scienza (visto che della scienza si parlava) non diventasse la più interna necessità dell’esserci, e quindi non venisse a collegarsi a questa struttura essenziale dell’esserci (quella, appunto, di avere avuto una possibilità nel passato e di averne un’altra nel futuro), allora la scienza, il fenomeno storico delle “scienze europee” (sentite echeggiare il termine husserliano!) resterebbe un caso (bleibt sie ein Zufall), un caso in cui siamo ca-

pitati: oppure resterebbe “un’attività tranquilla, che ci permette di inserirci in uno degli aspetti del mondo già fatto” (invece di fare questo mestiere ne faccio un altro: invece di fare il macellaio, faccio lo scienziato). Ma questa casualità, l’equivalenza tra due attività come queste, il fatto che un’attività scientifica debba essere concepita come equivalente a qualsiasi altra attività, secondo Heidegger (almeno in questo contesto) significherebbe che questa attività è un’attività casuale, non è l’essenza dell’esserci: solo la scienza ha questa capacità di rappresentare l’interna necessità dell’esistenza.

Ci si può chiedere quale sia l’estensione del concetto di necessità. Ora, quando Heidegger scrive, soprattutto se lo scritto è impegnativo come in questo caso, nella formulazione si gioca tutte le sue possibilità: quindi, le vere definizioni dei significati dei termini che adopera vanno cercate nella loro contestualizzazione; se vogliamo capire il discorso, dobbiamo vedere come si contestualizza e perciò io direi che qui il concetto di necessità è innanzi tutto quello che viene fuori dalla lettura del testo. Quello che volevo mettere in luce era però, rispetto alla necessità, il lato del “caso”, della casualità.

La domanda che si pone Heidegger è questa: se esiste questo fenomeno storico, che passa per un fenomeno caratterizzante della civiltà europea, ed è la scienza, cosa vuol dire “scienza europea”? Quella moderna galileiana o quella antica, l’ideale di scientificità che ci proviene dal concetto greco di *theoria*? Ma il problema che si pone è anche quale sia l’essenza, e quale sia la necessità della scienza. La scienza è forse un’occupazione come un’altra per noi? Dal punto di vista della professione, è una professione come un’altra? Quello che si vuol mettere in luce è che la scienza non è una professione come un’altra, ma superiore alle altre; è una professione che non ha lo scopo di una semplice funzionalità sociale, ma in questo tipo di attività si riflette una responsabilità per il tutto della società in cui si opera. Mentre qualsiasi altra attività può non sentirsi, in quanto tale, responsabile per la totalità della vita sociale, della vita di un popolo – questa responsabilità storica di carattere universale, facendo lo scienziato bisogna sentirla. Perché? Per questa necessità, per questo carattere di necessità che la scienza ha in sé. Il contrario della necessità è la casualità, quello che non è necessario è casuale (ogni necessità deve essere <stata> almeno reale, ogni realtà deve essere <stata> almeno possibile!).

Se così non fosse la scienza sarebbe qualcosa di puramente casuale. Sembra di poter interpretare: la scienza non europea, le scienze di altri popoli storici, sono state delle scienze che non avevano il carattere di radicalità che ha la scienza europea. Il concetto di *theoria* che potevano avere i Caldei o gli Indiani etc. di cui del resto ci restano ben poche testimonianze –, diciamo: il fatto stesso che siano scomparse, che non abbiano saputo incrementarsi e svilupparsi, portando con sé tutto il proprio passato, questo stesso fatto, nell'arrièrè pensée di Heidegger, come nella cultura accademica del tempo, sembra significare o è la prova della “non-necessità” di questo tipo di scienza. Ma invece il fatto stesso, che la *theoria* greca e la scienza europea abbiano avuto questa capacità di introspezione, di crescita pressoché infinita *su se stesse* (questa autoconferma, o Selbstbehauptung: una “stabilità” che è indicata in greco dal termine *epistēmē*), e questa capacità di conquista, espansione, proiezione illimitata *starebbe* proprio a indicarne la necessità, l'aspetto nuovo, la co-essenzialità alla natura stessa dell'uomo e non invece a una particolare forma di civiltà! Questo è anche il problema che si poneva Husserl nella *Crisi delle scienze europee*.

I testi della *Crisis* di Husserl vanno dal '28 al '37, ma la maggior parte è databile intorno al 1935, e quindi è posteriore alla *Rede* di Heidegger. Vi troviamo anche un passo<sup>12</sup> nel quale Husserl con la sua capacità di riassumere in poche parole decenni di dibattiti e anche di retorica accademica sulla scienza, sui compiti dell'Università e sulla funzione della filosofia, sostiene che

“le uniche battaglie veramente significative del nostro tempo sono battaglie tra un'umanità che già è franata in se stessa e un'umanità che è ancora radicata su un terreno”, [...] sono *lotte tra filosofie*, cioè tra le filosofie scettiche [...] e le *vere filosofie*, quelle *ancora vive*. Ma la vitalità di queste ultime consiste in questo: esse lottano

---

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, c/ di Walter Biemel, “Husserliana”, Bd. VI, Martinus Nijhoff, L'Aja 1959, § 6, (trad. it. di Enrico Filippini, pref. di Enzo Paci, “Il Saggiatore” Milano 1961, pp. 44-45).

per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso di un'autentica umanità". (*Crisis*, 44)

Cioè: l'autenticità della Scienza coinciderebbe con l'autenticità dell'Umanità. Una scienza *casuale*, non essenziale, non tale da riassumere in sé nella forma e nella maniera che abbiamo già visto descritte da Heidegger in questa *Rede* (cioè di essere *insieme* il più lontano e il più vicino, il più esterno e il più interno e di tenere insieme la totalità dell'esistenza): una scienza che non sa far questo è una scienza casuale. Ma un sapere "empirico" (come lo chiama Kant ma che tutta la tradizione platonica, da Eraclito e Parmenide in poi, avevano chiamato "opinione" o *doxa*), insomma, un sapere casuale, è tipico di una umanità casuale, mentre un sapere essenziale fa della umanità che lo possiede un'umanità essenziale. Questa è l'equazione e la presunzione di Husserl. Ecco allora che il senso autentico della scienza per Husserl è di lottare per il senso autentico, vero della scientificità; Heidegger aveva detto (1933) che il senso autentico, vero della scientificità è un "ritorno all'origine greca", a come i Greci concepivano la scienza, perché là, in quell'inizio era la "grandezza". "La grandezza dell'inizio che va recuperata, perché la grandezza dell'inizio è il *sensu* della scienza, le cui realizzazioni possono ridurre questo senso fino a farlo dimenticare; dimenticare ma non cancellare: sulla base di quello che rimane di una tradizione scientifica, noi possiamo recuperare la grandezza dell'inizio, cioè tornare all'origine.

È questo un movimento, se voi ci pensate, caratteristico dell'età moderna, cioè caratteristico innanzitutto del Rinascimento italiano che è quello che determina e dà le coordinate dell'età moderna, e cioè il ritorno all'antico. Il ritorno all'antico può essere inteso in tanti modi: può essere inteso anche come semplice erudizione (il modo più orrendo, ma inevitabile, è quello del commercio di oggetti che il tempo ha reso sacri), ma c'è un modo fondamentale che è quello che si muove nella realtà storica moderna e la muove, ed è proprio quello di recuperare la "grandezza" dell'inizio, cioè di recuperare quelle possibilità che sono ancora iscritte in ciò che resta della tradizione che le ha realizzate; quasi per ricominciare. E quindi, a ben vedere, l'idea di ricominciare da capo non è essenzialmente di fare un taglio netto col passato ma, al contrario, è l'idea di ripercorrere tutto il passato, di salvare le reliquie

del passato, per dare unicuique suum e conoscere la misura di tutte le cose, al limite, di dedicarsi all'archeologia, alla filologia come le vere scienze della ripresa e della riconquista di un vero inizio, e quindi alla storia in generale in tutte le sue forme e strumenti. Il ritorno all'antico significa allora scoperta della storia, significa rimettere in squadra il presente, ri-organizzare la società presente, fare dei piani, prospettare delle linee di sviluppo della cultura contemporanea.

Solo perché lottano *per il loro senso autentico* esse lotterebbero *per il senso di un'autentica umanità*. “Portare la ragione latente all'auto-comprensione”: questa è la formula che usa Husserl nel § citato. Quella di Heidegger è di affidarsi a questa lontana capacità che l'inizio (il quale si proietta nel futuro) ha di disporre di noi nel presente, e quindi recuperare la grandezza dell'inizio e così via: *questo* significa recuperare la *necessità interna* della scienza. Husserl chiama questo procedimento “portare la ragione latente all'auto-comprensione”: “la ragione”, ossia “la grandezza dell'inizio”. La terminologia di Husserl vale quella di Heidegger, cioè è funzionale allo stesso discorso: la grandezza dell'inizio qui si chiama “ragione latente”, la ragione che era all'inizio e che si è nascosta nelle realizzazioni, nella ripetitività tradizionale, nel perpetuarsi di forme e di schemi, di cui non si sapeva più ri-vivificare il senso. Ma la fenomenologia, secondo Husserl, come capacità di prendere distanza dalla meccanicità enigmatica del senso già fatto, del senso ripetitivo (eventualmente anche del senso ripetitivo di una pratica scientifica) è anche la capacità di recuperare un orizzonte più vasto di quello che, appunto, questa semplice ripetizione ci permette di vedere, e quindi è un modo di recuperare la sfera più ampia (“grande”) della possibilità dentro la quale la realtà (o i dati e i fatti del presente) è ancora iscritta. Quindi ricordare il passato. Che il senso della vita sia custodire-nel-cuore (*ri-cordare, er-innern*) il passato è la religione di Platone. Dice Husserl nella *Crisis*:

“Portare la ragione latente all'auto-comprensione, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità di una metafisica – è questo l'unico modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione. Solo così sarà possibile decidere se quel *telos* che è innato nell'Umanità europea dalla nascita della filosofia greca

[anche per Husserl l'idea di Europa è determinata dalla filosofia greca], e che consiste nella *volontà* [si confronti con la formulazione heideggeriana: “volere l'essenza”!] di essere una Umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così, – nel movimento infinito dalla ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito dell'autonormatività attraverso questa sua verità e autenticità umana –, sia una mera follia storico-fattuale...” (*Crisis*, 44)

Come possiamo intendere questa ipotesi? Nel senso che questa “volontà di universalità” sia una semplice presunzione sciovinistica, etnocentrica! Quindi: solo così sarà possibile decidere se l'idea, la convinzione che noi abbiamo, che la nostra scienza sia *la* scienza, non sia invece un semplice sciovinismo di grande potenza culturale, una semplice ideologia auto-incensantesi, che deve giustificare l'imperialismo che abbiamo imposto di fatto ad altre civiltà e culture, magari per mezzo delle armi o di situazioni storiche favorevoli; non sia, insomma, altro che

“una mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale [ecco di nuovo il *caso*, il puro caso di cui parlava anche Heidegger nella *Rede*] di un'umanità casuale [perché scienza casuale = umanità casuale!] in mezzo ad altre umanità [tipi di uomo] e ad altre storicità [...] oppure se piuttosto nella umanità greca non si sia rivelata quell'*entelechia* che è propria dell'Umanità come tale”. (*ivi*, 44)

È una domanda terribile, perché il solo fatto di porsi una domanda di questo genere significa che Husserl non darebbe mai per scontata e per ovvia, in base a un atteggiamento di semplicismo storicistico o di semplice storicismo accomodante, l'idea che il fatto storico della civiltà europea sia un fatto come un altro; che insomma *sia possibile che* la civiltà europea passa decadere e scomparire; e dalla Patagonia, dall'Alaska o dal Sahel (o da qualsiasi zona dove civiltà diverse da quella europea hanno le loro radici) possa sorgere mai una civiltà capace di “far valere ragioni” e di manifestare una “ragione latente” il cui inizio sia così grande, cioè contenga possibilità così ampie che, sviluppate, siano capaci di surclassare quelle che hanno determinato la civiltà europea e che noi potremmo andare a recuperare con un atteggiamento come quello che si descriveva prima.

Sembra che Husserl pensi che non avrebbe alcun senso dedicarsi alla scienza, non avrebbe alcun senso fare della filosofia, se fare filosofia significasse formulare delle massime di saggezza, e cioè di esperienza vissuta, significasse prescrivere delle ideologie concepite come più utili alla vita, più adatte alla situazione reale, al momento storico, capaci di non far collidere tra loro momenti conflittuali presenti nella nostra vita, capaci di tranquillizzarci sui nostri rapporti tra noi e con altri popoli o civiltà, con la natura, con Dio stesso, con le sorti dell'universo. Una filosofia-scienza che avesse o coltivasse come unica ambizione quella di governare i popoli, di tranquillizzarli, di renderli felici, allegri, di togliere loro i guai, insomma di inserirli in quella che sembra essere la dinamica e la logica della situazione odierna, di risolvere problemi visibili, presenti, attuabili, immediati, e magari di prevedere anche qualche altro problema futuro. Se la filosofia avesse uno scopo di questo genere, la filosofia non sarebbe nulla, sarebbe un *sapere casuale* di un'umanità casuale, in mezzo ad altri saperi, in mezzo ad altre umanità e in conflitto (un *conflitto casuale*) con altre umanità. L'unica speranza, l'unica ipotesi di cui viceversa si alimenta l'interesse filosofico, questo "interesse del disinteresse" (un interesse particolare che i Greci hanno espresso in maniera così precisa, così pura rispetto ad altre formulazioni che le civiltà antiche ci propongono), l'unica giustificazione possibile è che la scienza sia l'unica scienza e che l'uomo sia l'unico uomo.

Se il sapere che si esprime attraverso le scienze che questo spirito filosofico ha generato, è fatto di scienze, in senso generale, e queste sono scienze per tutti gli uomini, sono adatte a tutti gli uomini del passato, del presente e del futuro, allora vuol dire che anche il problema dell'umanità è risolto, vuol dire che anche l'umanità è una sola. Ma noi *non sappiamo* se l'umanità è una sola: esistono delle formulazioni dogmatiche di questa tesi, come anche della tesi opposta; esistono delle formulazioni mitologiche: Dio ha creato l'uomo, ma non soltanto quel tipo di uomo, quell'uomo particolare, ma l'uomo in generale: Adamo padre di tutti gli uomini, non padre soltanto supponiamo degli Ebrei (come pensava GiovanBattista Vico), ma proprio di tutti gli uomini; però questo (e il suo opposto) è un mito, o una fede religiosa, non è un sapere scientifico. Ma qui il problema si pone in termini *scientifici*, cioè: è possibile formulare scientificamente, costruire scien-



tificamente questo tipo di verità? (che magari nel petto di tutti gli uomini ha già una sua capacità di vitalità; magari tutti gli uomini pensano: “sì, noi in quanto uomini, siamo tutti uguali”). Ma qual’è la garanzia di questo? Un’ideologia, una fede religiosa è troppo poco: ecco il punto di vista di questi filosofi. Non possiamo accontentarci di questo e nemmeno di un ecumenismo di fedi religiose.

Se quello che cerchiamo è proprio l’Uomo, allora questo implica tutto un altro discorso, e cioè implica la necessità che questo tipo di verità non si arrenda di fronte a nessuna formulazione parziale, per quanto giustificata, per quanto animata da buone intenzioni, per quanto possa rivelarsi utile nelle diverse circostanze.

“L’umanità in generale [Menschentum, dice ancora Husserl] è per essenza un esser uomini entro organismi umani [Menscheiten] generativamente e socialmente connessi, e se l’uomo è un essere razionale (animal rationale), lo è soltanto se tutta la sua umanità è un’umanità razionale – latentemente orientata verso la ragione oppure espressamente orientata verso quell’*entelechia* che è pervenuta a se stessa, che si è rivelata a se stessa e che ormai *guida coscientemente*, per una necessità essenziale [la “necessità” di un nesso tra coscienza e incoscienza, tra il più profondo e il più superficiale!], il divenire umano”. (ivi, 44)

Questa *entelechia* “che si è rivelata a se stessa etc.” è la scienza europea nell’idea di Husserl, ebbene: la coincidenza heideggeriana tra necessità interna e necessità esterna è nella spiegazione del concetto di *entelechia*! L’ipotesi di Husserl è che la scienza europea sia la ragione universale, la ragione umana che si è rivelata *qui*, in Europa (guarda caso!) e ormai guida coscientemente questo lavoro di riscatto universale dell’Umanità.

“La filosofia, la scienza non sarebbero allora che *il movimento storico della rivelazione della ragione universale, ‘innata’* [tra virgolette: un soprassalto di pudore di fronte a parole troppo grosse] come tale nell’Umanità”.

“Così [prosegue Husserl] sarebbe realmente [è un’ipotesi: Husserl non si sentirebbe certo di affermare che Galileo, proprio lui, il genio

che scopre e insieme copre, sia proprio lui a “guidare coscientemente” etc, etc.] se questo movimento, che oggi non è ancora concluso, si fosse *dimostrato* proprio quest’*entelechia* [termine aristotelico che significa una finalità interna, la capacità della causa finale di muovere secondo un senso l’ente totale che la ingloba] giunta in modo autentico ed effettivo sulla via di un puro realizzarsi, o la ragione, effettivamente e pienamente /45/ cosciente di se stessa, si fosse rivelata nella forma che le è per essenza peculiare, cioè nella forma [tipicamente “husserliana!”] di una filosofia universale procedente in un’evidenza conseguentemente apodittica [...].

“Solo così sarebbe possibile decidere se l’umanità europea rechi in sé un’idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico come la ‘Cina’ o l’‘India’; e inoltre: se lo spettacolo dell’europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo, o se non rappresenti invece un non-senso storico”. (*ivi*, 45)

Husserl sostiene insomma che la “scienza europea” ha questa vocazione, ma il problema è se sia vera o no; se questa vocazione si realizza o no. Non basta la vocazione, bisogna che questo movimento *si dimostri effettivamente* movimento della ragione universale, altrimenti l’umanità europea sarebbe un tipo casuale di umanità e la scienza sarebbe un tipo casuale di scienza, così come la scienza cinese o la scienza indiana, così come la civiltà cinese o la civiltà indiana. Cosa nomina qui Husserl? Nomina grandi civiltà del passato, ritenute, perché si sono dimostrate, *incapaci* di guidare l’*intera* umanità. Ma studiando la civiltà indiana potrebbe ancora darsi che noi troviamo in essa, o in Cina, un orizzonte più “grande” di quello che ha permesso gli sviluppi europei o che si rintracci proprio là quella “grandezza dell’inizio” che ha permesso l’Europa di oggi. Dobbiamo chiederci (e notate che Husserl parla di “spettacolo”):

“se lo spettacolo dell’europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo o se non rappresenti invece un non-senso storico.” (*ivi*, 45)

Questo spettacolo, noi sappiamo, in Europa è stato descritto in molti altri modi: così da tutto il movimento operaio e dalla filosofia che lo ha accompagnato, dal marxismo e da tutti i vari tipi di ideologie socialistiche che hanno preceduto le formulazioni del marxismo e le hanno accompagnate e sono talvolta ancora vive anche là dove le formulazioni marxistiche sono fallite, da tutta una grossa tradizione di pensiero ideologico del “riscatto dell’Umanità”, della “difesa” dell’uguaglianza tra gli uomini, della “lotta contro lo sfruttamento” o “contro la miseria”. Lo stesso cristianesimo contiene, tra le infinite sue varianti, una linea di fondo di questo genere, cioè una linea utopica diciamo –, nel senso descrittivo dell’individuazione di un’umanità autentica al di là dei mali dell’umanità storica, una visione escatologica che prevede un futuro determinato dalla eliminazione di ogni male dall’orizzonte della vita umana. Questo spettacolo dell’uropeizzazione è stato descritto anche come imperialismo: hanno cominciato i missionari cattolici che, credendo di portare nel mondo Dio e non si sa quali altri valori straordinari, hanno cominciato col portare e regalare il raffreddore, per es., a determinate civiltà straniere che non lo conoscevano, e dove si è rivelato peggiore dell’aids o della peste bubbonica. Citatissimi i Gesuiti che in Sudamerica hanno costretto gli indios a vestirsi e ad abitare in case in muratura, producendo con questa semplice dabbenaggine vere e proprie stragi. “Irreparabili” perché *non guidate* dalla cattiva coscienza di sfruttare il prossimo e schiavizzarlo, ma dalla buona coscienza di salvarlo, liberarlo. Non parliamo di chi poi arrivò con i cannoni e poi col napalm (e non parliamo dello schiavismo in senso stretto). Lo spettacolo dell’uropeizzazione di tutte le umanità straniere, quindi, è uno spettacolo molto complesso; qui Husserl allude soltanto a *una* di queste scene, e cioè all’universalità delle scienze europee, al fatto che in tutto il mondo gli scienziati hanno fatto proprie le conquiste del pensiero scientifico di origine europea, e sono andati avanti, tanto che esiste effettivamente una comunità scientifica internazionale, che certamente lavora sulle basi della scienza moderna europea, e quindi ha inglobato anche in qualche modo il concetto greco di *theoria*.

Bene, qual’era la tesi di Husserl? Era che le scienze europee si trovano in una situazione di crisi; questa crisi sarebbe dovuta a una *caduta dell’intenzionalità filosofica* che deve sorreggere le scienze, cioè potremmo tradurre: il concetto greco di *theoria* viene meno *nelle* realiz-

zazioni della scienza moderna. *Invece* di perpetuarsi in esse, in esse *viene meno*: e allora la scienza diventa una “scienza oggettivistica” (una scienza che fa domande su cose e beni e si aspetta risposte adeguate), una scienza mancante dei necessari correttivi critici, una scienza *non più capace di radicalismo*, una scienza che se da un lato *si piega* ad applicazioni di carattere tecnico-politico-utilitario, d’altro lato *si piega* alle ragioni della saggezza o dell’opportunità di determinate scelte e valori (da cui conseguono conquiste, invenzioni, tecniche, procedimenti, algoritmi) ma pur sempre *a scopi pratici*, come la salvezza dell’umanità e la vita beata *che non hanno in sé nulla di scientifico*. Questo non è *di per sé* un male, ma questo aspetto della *tecnica* verrà trattato più acutamente proprio da Heidegger, nel quale appunto il problema della *tecnica* è centrale.

Per Husserl questo problema è soltanto un aspetto significativo, perché la dimensione della tecnica moderna che porta a cosalizzare l’umanità stessa che se ne serve, comporta un’apparente dimenticanza della propria *intenzionalità filosofica* più profonda (che è un *puro domandare*), perché la scienza è impossibile senza la filosofia secondo Husserl, come secondo Heidegger nella *Rede*. L’intenzionalità filosofica ha creato in origine le possibilità “ampie” di sviluppo di questo tipo di scienza, ora questo tipo di scienza non deve dimenticarsi di quelle possibilità, cioè non deve dimenticarsi della filosofia, dello spirito filosofico: lo spirito filosofico è l’intenzionalità di un radicalismo indomito, senza addolcimenti, quel radicalismo che anche Heidegger esprime quando dice che la scienza è autentica soltanto se occupa *il centro* dell’esistenza stessa; altrimenti diventa un semplice strumento per la esistenza, cioè l’uomo vuole “usare” la scienza per raggiungere dei fini gretti, casuali, empirici, particolari, fini concepiti con un cervello “anti-diluviano”, cioè prescientifici.

Questo atteggiamento ha anche delle versioni nobili, come quando, per esempio, voi sentite dire “che la scienza non è né un bene né un male, ma dipende da come la si usa”. Husserl non direbbe mai questo: questo è, anzi, il colmo della mistificazione. La scienza è il vero e il bene assoluto *oppure* è il male stesso. Non è affatto vero che la scienza è ambigua e può essere bene o male: o la scienza ci rende scientifici e noi ci assumiamo tutta la responsabilità che lo spirito scientifico com-

porta, e lo scienziato diventa filosofo, e il moralista diventa filosofo etc. (si va nella direzione platonica che identifica filosofia e responsabilità), o altrimenti essa perde l'intenzionalità filosofica. In tal caso di verifica una serie di controfinalismi: tutto quello che viene concepito come positivo diventa negativo, quello che viene fatto a fin di bene finisce male e abbiamo per l'appunto un'umanità "franata in se stessa", una scienza "franata in se stessa". Le accuse che Husserl lancia contro il neopositivismo sono terribili, le parole che usa quest'uomo (che poi non s'è mai messo a studiare analiticamente i testi di Carnap o di Schlick) sono di sommo spregio: non si tratterebbe di filosofia ma di una "trappola di filosofia" (nel senso milanese del termine: qualcosa che non sta in piedi e ti fa cadere). Questo atteggiamento del resto Husserl lo assumeva di fronte a qualunque moda filosofica che non portasse in primo piano questa austerità del radicalismo filosofico. Il modo come Carnap poteva avere distrutto la possibilità della metafisica: con un piccolo ragionamento di tipo logico-grammaticale, è cosa che non sta né in cielo né in terra. Nell'ottica di Husserl, e neanche in quella di Heidegger. Da questo punto di vista questi due personaggi sono senz'altro animati dallo sforzo di rendersi responsabili di *tutta* la storia del pensiero, di *tutta* la tradizione filosofica, e di niente di meno, perché questo toglierebbe il senso dell'impegno filosofico (e, del resto, l'inizio non implica forse la totalità?). È inutile fare filosofia come un'attività qualunque, è inutile illudersi che essa non implichi una scelta senza ritorno etc. etc.; qui c'è proprio un senso... religioso del destino filosofico e cioè del fatto che trovarsi davanti alle domande della filosofia significa esser presi in una specie di cerchio magico dal quale non si può uscire: tentare di uscirne significa semplicemente vanificare la filosofia stessa. Per ciò, mentre chi non si occupa di filosofia può sempre diventare filosofo, chi si occupa di filosofia senza lo spirito filosofico, senza l'intenzionalità filosofica è il personaggio peggiore che trasforma il destino tragico della filosofia in una trappola per topi; è lui il nemico, il vero nemico. Un'incarnazione diabolica, per usare una metafora religiosa: non fuori luogo, del resto, se vogliamo sottolineare cosa significa "radicalismo" in Husserl e in Heidegger. È un radicalismo che, seppure in forma laica, confina strettamente con un modo religioso di sentire, di concepire e di praticare la filosofia.

Vi ho citato questo pezzo di Husserl per farvi vedere come questa frase a pag. 13 del *Discorso di rettorato* di Heidegger non sarebbe stata formulata così, se sotto non ci fosse stato l'insegnamento di Husserl, se sotto non ci fosse stato un modo di sentire analogo a quello husserliano. Per farvi proprio percepire come gli echi della scuola husserliana siano sempre presenti in tutte le formulazioni di Heidegger.

Torniamo dunque al *Discorso di rettorato*. Eravamo arrivati al punto in cui si parlava di questa "capacità di domandare": il domandare che è fine a se stesso, che non ha bisogno di risposte particolari, perché è esso stesso la risposta principale a se stesso. È capacità di porre domande in quanto è capacità di prendere distanza dalle risposte: significa riformulare il problema, significa ritornare all'inizio. Noi facciamo una conversazione e possiamo andare avanti per una vita, a patto che ci ricordiamo dell'impostazione iniziale. Perché? perché di solito le risposte portano in determinate direzioni ma, poi, bisogna raccogliere queste risposte che arrivano e confrontarle con la domanda iniziale. Spesso accade che la domanda iniziale sia stata più fraintesa che soddisfatta dalle risposte che arrivano, e allora c'è la necessità di tornare indietro, ogni conversazione è un inizio che ha un'apertura di credito, poi bisogna vedere come si spende questo denaro, e anche tornare all'inizio per vedere qual era esattamente il "budget" iniziale, quali erano le possibilità iscritte in questa apertura.

*Perciò noi possiamo spiegare questo "fragen" (questo porsi domande) su cui si concentra il discorso di Heidegger, dicendo che è il domandare che apre l'essenziale di tutte le cose: la possibilità di continuare a domandare; e che è proprio questa possibilità a farci vedere ciò che è necessario, perché sa sceverare il secondario dal principale, sa localizzare la necessità, ovvero l'essenza. Noi possiamo accostare questo "domandare" all'"intenzionalità filosofica" di Husserl; quando Husserl parla di intenzionalità filosofica, possiamo accostarlo in Heidegger al concetto del domandare; quando Husserl parla della "ragione latente", noi possiamo trovare in Heidegger, la "grandezza dell'inizio" che è naufragata ma si muove ancora sul fondo del mare. E questo vale per una serie di formulazioni caratteristiche.*

Questo "domandare" heideggeriano cosa fa?

“Spezza l’incapsulamento delle scienze in specialità separate”. (*ivi*, 13)

Qual’era la “crisi” delle scienze europee in Husserl? Era proprio la perdita dell’intenzionalità filosofica, cioè della connessione sentita e vissuta tra il sapere scientifico nella sua particolarità e l’intenzionalità universale del sapere, cioè il senso di un sapere universale: accontentarsi di metodologie specifiche per saperi specifici, rispetto a occupazioni specifiche etc. etc. La specializzazione delle scienze, in cui si perde il senso generale (o meglio: essenziale) della scientificità è la “crisi delle scienze europee” in Husserl. Lo stesso fenomeno è considerato tipico di una scienza accademica scadente, anzi della degenerazione dell’università tedesca in Heidegger. Heidegger, non dimentichiamolo, sta parlando del problema della Riforma dell’Università mentre accetta l’incarico di rettore in un’università. L’Università è divisa in facoltà e specializzazioni. Questo è il dato di fondo della degenerazione, *analogo a quello della scienza*. In entrambe le istituzioni, lo stesso evento. Come in Husserl si invoca “l’intenzionalità filosofica” e “l’eroismo della ragione”, in Heidegger si richiede la capacità di mantenere la propria “interrogatività” rispetto al sapere: questo “fragen” spezza “l’incapsulamento” di cui sopra e, tra le altre cose, ricolloca la scienza al centro. Si pensi, per entrambi, all’*Inno* di Schiller *alla gioia* <Freude> (o *alla libertà* <Freiheit>):

“il tuo incantesimo lega di nuovo insieme ciò che la moda [che poi è l’illuminismo anglo-francese!], rigidamente ha separato”. (Schiller)

La moda è la Modernità. La “moda” è il sapere casuale, mondano, empirico: anche metodicamente, lo sappiamo, la moda si costruisce su una convenzione. Un anno prima i creatori della moda, gli *arbitri elegantiarum* dicono come vestirà la gente l’anno dopo e stabiliscono, per esempio, che si userà molto materiale, oppure poco, o che saranno importanti i colori: chi si occupa di queste cose sa subito trarre le conseguenze da simili indicazioni: vi saranno gonne lunghe, cappotti larghi, calzoncini con molte pieghe; oppure minigonne e giacche cortissime e aderenti, etc. Ma perché poi così, e non altrimenti? Niente, è una convenzione la quale, tra l’altro, ha trovato motivazioni segrete

nell'andamento di certe industrie che, a prima vista, non hanno nulla a che vedere con la moda (nelle difficoltà internazionali relative all'import-export di certe materie prime etc. etc.). La sintesi e l'iniziativa, il cosiddetto "lancio" di una moda è di solito appannaggio di determinate "forze" culturali e sociali collocate così e così nei punti-chiave della produzione, del commercio e del consumo. La moda come convenzione deriva da una consapevolezza intellettuale molto esplicita e poco fondata in maniera "interna", ma molto fondata su un potere di influenza e persuasione più o meno accettato da tutta la società, per una convenzione (di nuovo) più o meno tacita. Quindi il fenomeno è implicito e esplicito, gridato e tacito.

Una scientificità "astratta" è molto simile alla convenzionalità della moda; in quanto fenomeno tipicamente intellettuale, costruito, essa corrisponde proprio all'atteggiamento razionale, volontario, arbitrario della scientificità astratta. Non è qualche cosa che sgorga "dal profondo", qualcosa che sia profondamente sentito: è qualcosa che deve durare poco e muore nella nostalgia della profondità. Una moda è qualcosa che esclude radicalmente, separa nettamente: quello che "non è più" di moda viene escluso senza appello, è "out". Mentre la "gioia", secondo Schiller, è cosmica e, come la libertà, accomuna "alle Wesen", tutte le creature, le quali tutte si attaccano al seno della natura, cioè alle fonti originarie, alla grande madre originaria (e dunque un segreto legame domina anche la moda!). Vi è dunque un'universalità della gioia che non è la mia allegria del momento: qualche cosa di verticale, di unificante, di universale, ma non nel senso dell'universalità allegra dei concetti astratti, etichette che circolano dappertutto ma, dominate dal profondo, nel profondo non vanno e rimandano sempre all'essere, come l'universalità della moneta che rimanda sempre all'oro (o della "moneta" d'oro che rimanda al "metallo" oro!) ma non lo raggiungono mai! È dunque un'universalità di altro tipo: un'universalità che rimanda al profondo, alle fonti nibelungiche dell'oro (l'oro che è solo oro e, fondendosi con altro oro, resta soltanto oro e solo a se stesso rimanda).

Anche questa "intenzionalità filosofica" in Husserl (o questa "capacità di domandare" in Heidegger) corrisponde a un modello di universalità che non è quello mitico del pensiero illuministico di tipo razionalistico o "scientifico" (nel senso di una spendibilità "monetizzata" dei



valori del sapere) –, ma a un modello (*che è un altro mito!*) di universalità che non è giuridica, generale, astratta e internazionale, ma è una *immaginaria capacità di “sentirsi-uguali”* da parte di persone che appartengono a popoli diversi. Di sentirsi uguali, cioè, *proprio nella loro diversità* (come nel melodramma cattolico-liberale di Verdi), proprio perché ciascuno è figlio della natura, proprio perché ciascuno viene dalle stesse fonti lontane (e segrete rimangono) e non perché siamo collegati sulla superficie della terra attraverso il telegrafo, o la diffusione tecnica del sapere, o la divulgazione scientifica della stampa. Non attraverso questi strumenti, ma attraverso il fatto di pescare dallo stesso pozzo! È un modello assolutamente diverso di universalità. Bisogna ricordarselo perché questo modello di universalità (di origine neoplatonica) è presente nei classici tedeschi: le fonti storiche di questo mito, le più vicine (rivalutate dal romanticismo e da Schopenhauer) sono appunto la mistica tedesca e il “movimento tedesco” di fine-’700. Molti pensatori, poeti, musicisti dell’età di Goethe, Hölderlin, Hegel sono accomunati da una concezione di questo genere, da una visione del mondo che, in una tradizione tedesca che va dalla Riforma al Pietismo), prende coscienza di sé proprio in polemica con quella cartesiana, dell’Illuminismo francese e inglese, alla quale attribuisce in generale, il senso di una “degenerazione”. Questa “tradizione tedesca” non è propriamente moderna, almeno nel senso in cui la Modernità viene definita durante la lunga “querelle des ancients et des modernes”, ma non è propriamente neppure “tedesca” in quanto ha radici non solo lontane nel Neoplatonismo tardo-greco e nella Mistica medievale, ma anche più recenti nel Rinascimento italiano (che il luteranesimo vela e diniega), cioè ha uno spessore di tradizione molto complesso e ricco (come dimostrano Giordano Bruno e GiovanBattista Vico!). Molti autori di lingua tedesca (tra cui Dilthey!) pensano – ancora a fine Ottocento – che questo sia un distillato della *specificità del popolo germanico* ma io ne dubito fortemente: in realtà si tratta dell’assorbimento intensivo che i Tedeschi hanno compiuto nel Medioevo e nell’età moderna di tutte le tradizioni occidentali sottolineando (in modi che forse si possono solo descrivere, ma certo non spiegare con una traballante “filosofia della storia”) determinati aspetti e tendenze di esse. In realtà tutto rientra nel grosso calderone della cultura europea, che è bene ricordarselo è a sua volta una cultura di sedimenti estremamente composita e complicata. Anche l’indicazione della *theoria* e della scienza greca come spina dor-

sale della tradizione culturale europea è un'indicazione molto astratta, arbitraria, limitativa, mitologica. I contributi alla civiltà europea sono stati estremamente vari e quasi incalcolabili: da quello greco, a quello ebraico, a quello romano, a quelli germanici e slavi e a tutta una serie di altri influssi orientali e africani più antichi e fondamentali, che solo strumenti assai raffinati possono oggi percepire e isolare.

Allora, poiché la scienza ci riporta al centro dell'esistenza, ecco che la scienza diventa capace, al di là di queste specificazioni scientifico-metodologiche, di ridare un senso a quelle realtà oggettive e globali, che qui si chiamano "le potenze che costruiscono il mondo [weltbildende Mächte]" e che sono

“... natura, storia, linguaggio; popolo, /14/ costume, stato; poesia, pensiero, fede; malattia, follia, morte; diritto, economia, tecnica.”  
(*ivi*, 14)

Sarebbe interessante riflettere analiticamente su ciascuno di questi titoli.

