

Heidegger

Essere e tempo

Essere e tempo rappresenta una sorta di *Odissea* moderna che Heidegger compie alla ricerca del “senso” dell’essere. La filosofia – scrive il filosofo tedesco – si è sempre interessata solo agli enti e mai alla essenza, al loro essere. L’essere, essendo stato ridotto a mero ente, viene trattato solo nella prospettiva attuale, nella dimensione del presente: ente è *ciò che è* in questo momento. Di conseguenza si è smarrita la dimensione storica, il rapporto con il tempo. La filosofia ha smarrito ciò per cui era nata, quando si pose la domanda sul senso dell’essere, trasformandosi in una sterile “metafisica della presenza” che studia gli enti nella loro manifestazione quotidiana. Ecco allora spiegato il titolo dell’opera, “Essere e tempo”. I due termini, per Heidegger, devono venire assunti come una unità inscindibile, in una prospettiva in cui l’uno rimanda necessariamente all’altro. E tuttavia l’analisi dell’essere dovrà partire proprio da un ente, da quello che ha il privilegio di porsi il problema sul senso dell’essere, cioè l’uomo, che Heidegger definisce *Dasein*, Esserci. Il *Dasein* è un “Essere-nel-mondo”, che non significa stare dentro un qualche cosa come una cosa tra le altre, bensì assumere il mondo come orizzonte dei propri progetti esistenziali. La “progettualità”, dunque, costituisce l’essenza stessa del *Dasein*. L’uomo viene continuamente rimandato alla propria esistenza. Da qui il termine “esistenzialismo”, con il quale si è soliti definire la corrente filosofica (e non solo) del Novecento di cui Heidegger fa parte (anche se le fondamenta erano state gettate nel secolo precedente da Kierkegaard e ancor prima da Pascal e Montaigne). Heidegger insiste molto sui significati dei termini e in particolare sulla loro etimologia. Il verbo “esistere” rimanda ad *ex- sistere*, che evoca uno “stare fuori”, un *essere gettati* al di fuori del proprio io, un significato che ricorda vagamente l’alienazione hegeliana, il momento della “uscita fuori di sé” dell’Idea. L’esserci implica dunque che l’uomo non possa ritrovarsi se non in una dimensione esterna, nel mondo, l’unico luogo in cui potere progettare concretamente la propria esistenza. Ma il progetto, a sua volta, rimanda alla dimensione della possibilità: si è nel mondo per sperimentare una infinità di possibilità tra loro differenti, come giustamente aveva scritto a suo tempo Kierkegaard. Dunque, l’uomo risulta perennemente “in gioco”:

“L’Esserci è la sua possibilità”

Ma in che modo rapportarsi con l’esterno, con quel mondo che è la condizione della nostra stessa esistenza? Heidegger pensa ad un approccio fenomenologico, come aveva suggerito Husserl, che fu il suo maestro, puntando cioè direttamente alle cose come effettivamente sono, descrivendo in modo obiettivo ed imparziale le strutture essenziali del proprio campo di indagine a prescindere da schemi cognitivi soggettivi, da pregiudizi, da lenti (per usare una metafora cara a Kant) con i quali si fa continuamente del mondo un “mondo-per-noi”. Come accade con la pellicola di una macchina fotografica *impressionata* da una immagine esterna: ancor prima dello sviluppo, in cui intervengono vari fattori più o meno soggettivi (la scelta della luce, del colore, della dimensione della carta eccetera), l’obiettivo coglie le cose del mondo così come esse sono. Un altro esempio può facilitare la comprensione di questo fondamentale passaggio, quello del registratore. Quando incidiamo la nostra voce su un nastro magnetico questa ci pare molto diversa da come la cogliamo senza l’utilizzo di alcun medium artificiale. Occorre dunque “fare vedere da sé ciò che si manifesta, così come da se stesso si manifesta”, senza altre aggiunte o alterazioni. Questa è il giusto approccio fenomenologico.

L’uomo è Essere-nel-mondo e come tale si prende *cura* delle cose che gli occorrono. *Sorge* (cura) è un altro elemento che Heidegger aggiunge alla comprensione del *Dasein* e che significa sostanzialmente “responsabilità”, quella che ci si assume di fronte alle cose del mondo, le quali non sono altro che *strumenti utilizzabili* dall’uomo, in una parola *utensili*. Dunque, se l’essere del *Dasein* consiste nel prendersi *cura* delle cose, l’essere delle cose si identificherà con il potere essere *utilizzate* dal *Dasein*. Riassumendo: l’uomo è pura esistenza e come tale non può che *gettarsi* (o essere gettato) nel mondo. E comome tale è anche *pura trascendenza* (va oltre il proprio Io) nonché *progetto*, perché ogni esistenza rimanda alla possibilità e dunque a differenti progetti esistenziali. E per potere progettare un’esistenza occorre del “materiale” da potere forgiare a proprio piacere: le cose del mondo, gli utensili appunto. Ma l’uomo non è solo in questo mondo. Come “non esiste un soggetto senza mondo”, un Esserci senza *utensili*, “non esiste un Io senza altri Io”, un *Dasein* senza altri *Dasein*. L’esistenza è *apertura* non solo verso il mondo ma anche verso gli altri. Il rapporto che lega l’uomo al suo simile è lo stesso che lo rapporta alle cose: la cura, che rappresenta dunque la struttura fondamentale dell’Esserci. Tale cura può tuttavia manifestarsi in due modi: sottraendo agli altri le loro cure oppure aiutando gli altri ad essere liberi di assumere le proprie cure. Nel primo caso non si ha cura degli altri ma solamente delle cose da procurare loro, mentre nel secondo si apre agli altri la possibilità di trovare se stessi e realizzarsi. La prima modalità è propria di una vita *inautentica*, un semplice “stare assieme”, mentre la seconda è vera coesistenza e dunque *autentica*. La scissione tra vita autentica e vita inautentica è il passaggio cruciale per la comprensione del cosiddetto “primo Heidegger”, quello di “Essere e tempo” appunto. La vita inautentica – scrive il filosofo tedesco – è *esistenza anonima*, di tutti e di nessuno al tempo stesso. È l’esistenza del *Si* impersonale, del “si dice”, “si deve”, “si fa” in cui prevale il totale livellamento e dove è convenzionale, assolutamente insignificante. L’uomo “è tutti e nessuno, poiché è ciò che sono tutti”. E se l’uomo ha nel linguaggio ciò che più lo contraddistingue da ogni altro essere vivente, proprio nel linguaggio la vita inautentica mostra tutto il suo potenziale negativo. Il linguaggio, infatti, tende a mostrarsi come mera *chiacchiera*, obbedendo all’assioma: “la cosa sta così perché così si dice”¹. È facile interpretare queste parole come una

¹ Questo argomento ricorda la Logica di Aristotele e in particolare ciò che lo Stagirita definisce “fallacia argomentativa”, nel casospecifico il cosiddetto *Argumentum ad populum o ad iudicium*: per sostenere una tesi si fa spesso ricorso al giudizio della “maggioranza” o riferimento ad un “sentimento popolare” piuttosto diffuso, come accade per esempio nell’espressione “se così tante persone credono nell’esistenza di Dio, allora sarà vero”. Risulta in parte collegato a tale argomento anche quello *ad verecundiam*, cioè all’autorità: in questo caso si fa riferimento al “timore reverenziale” nei confronti di una qualsivoglia autorità, come per esempio nel caso seguente: “In televisione ho sentito dire che l’uomo non deriva dalla scimmia, quindi ciò che affermano i libri di biologia

radicale critica al progresso sociale e civile dell'Europa di quegli anni, i cui effetti collaterali stanno nei più disparati e contraddittori processi di massificazione che annullano le differenze tra i singoli individui. Heidegger non è solo in questa crociata contro la modernità. Tra i tanti che si ritrovano nella critica alle distorsioni di un progresso tumultuoso, spesso violento e livellatore, va annoverato anche lo scrittore austriaco Robert Musil, autore della monumentale opera "L'uomo senza qualità". Scrive Musil:

“L'uomo moderno viene al mondo in una clinica e muore in una clinica: per conseguenza deve anche abitare in una clinica”

La clinica – al di là dell'evocazione di uno stato di generale malattia o pazzia della società moderna – rimanda ad un luogo in cui non si è altro che numeri. In clinica gli individui, con i propri nomi, che sanciscono le differenze singolari, scompaiono del tutto: si è un semplice “malato” come tutti gli altri. La nostra “cartella clinica” è una tra le tante e la nostra morte giungerà anonima, in corsia, magari dopo aver fatto da cavia a qualche teoria scientifica alla moda. Ma una tale esistenza, così vuota e priva di qualità, non potrà fare a meno di cercare qualche cosa che la riempia. Ecco allora la tensione verso il nuovo, che, lungi dal porsi come progresso, si concretizzerà invece come morbosa *curiosità*, occupandosi non dell'essere delle cose bensì della loro apparenza. E quando ci si ferma all'apparenza la via verso l'*equivoco* è tracciata. L'equivoco è l'essenza stessa della vita inautentica: *si* parte da un essere che non è tale, ma mera parvenza, e *si* fanno congetture circa la sua essenza! È lo scacco più totale, un paradosso che ricorda un altro autore in qualche modo riconducibile all'atmosfera di questo periodo: Pirandello. La vita inautentica è un vero e proprio teatro dell'assurdo, in cui l'uomo indossa di volta in volta maschere differenti per sfuggire all'angoscia della propria pochezza esistenziale. Può essere divertente, ma la tragedia che si staglia dietro la cortina fumogena della rappresentazione teatrale apre la strada alla crisi della civiltà occidentale. La vita inautentica è pura *deiezione*, la caduta del Dasein al livello delle cose. Eppure Heidegger non vuole condannare questo genere di esistenza, come invece aveva fatto a suo tempo Blaise Pascal (per il quale tale vita assumeva le caratteristiche del *divertissement*). La deiezione, in fondo, fa parte dell'Esserci ed è conseguenza del trovarsi *gettati* nel mondo, in mezzo ad altri Esserci, al loro stesso livello esistenziale. Si tratta di una possibilità tra le tante. Ma è evidente che si tratta di una modalità negativa, dettata dal termine stesso che la identifica: “inautentica”. E per meglio capire il significato di questo termine Heidegger passa alla descrizione del suo contrario: la *vita autentica*.

Il filosofo tedesco cerca di spiegarne le caratteristiche di fondo partendo dal concetto di “fine”. Al Dasein manca sempre qualcosa che tuttavia non potrà che essere. Si tratta di una possibilità che si trasforma dunque in necessità: la sua fine, cioè la morte. “La morte – scrive Heidegger – non è tanto la fine dell'esistenza quanto la fine dell'Esserci e quindi la sua possibilità più propria, incondizionata e certa e come tale indeterminata e insuperabile”. Tutte le altre possibilità pongono l'uomo in mezzo alle cose o agli altri uomini: solo la morte lo isola con se stesso. Di conseguenza, solamente nel riconoscere la possibilità della morte, nell'assumerla su di sé con una scelta anticipatrice, l'uomo ritrova il suo essere autentico e comprende veramente se stesso. E poiché ad ogni comprensione si accompagna una situazione emotiva², anche la comprensione di noi stessi alla luce della morte è accompagnata da quella specifica tonalità emotiva che è l'*angoscia*. Ecco che ritorna un'altra tematica kierkegaardiana: l'angoscia, che non è paura, la quale riguarda sempre la dimensione inautentica del nostro rapporto con le cose del mondo, ma quella situazione in cui l'Esserci “si trova di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza”. Insomma la morte svela all'uomo la possibilità del nulla, in virtù della quale la totalità dell'esistenza diventa qualcosa di labile, accidentale e sfuggente. La vita inautentica, dunque, non è altro che una fuga di fronte alla morte: l'uomo tenta di celarne il significato più profondo, presentandola a se stesso come un caso tra i tanti della propria vita quotidiana. Nella vita autentica, al contrario, il Dasein pone in essere una *decisione anticipatrice*, progettando la propria esistenza come *essere-per-la-morte*, che non significa affatto attuare e nemmeno solamente pensare al suicidio né tanto meno attendere passivamente la propria fine. Essere-per-la-morte significa procedere al di là delle illusioni della vita inautentica, della sua dimensione anonima e livellatrice e, tramite un atto di libertà, accettare la possibilità delle possibilità, la morte.

Chi richiama l'uomo alla propria esistenza autentica è ciò che Heidegger chiama *voce della coscienza*, che non ha nulla a che vedere con la religione o una qualsivoglia morale. La coscienza, molto semplicemente, richiama l'uomo all'anticipazione della sua fine cioè al nulla. Insomma, l'odissea moderna alla ricerca del senso dell'essere si conclude con uno scacco che ricorda ancora una volta Kierkegaard: l'uomo è un progetto gettato nel mondo ma “non è il fondamento del proprio fondamento”. Da ciò la *Nichtigkeit* di base che lo costituisce. Il nulla è una dimensione alla quale l'uomo non può sfuggire, non solo perché la sua costituzione lo porterà prima o poi a non essere-più, ma anche perché quotidianamente, come Esserci, l'uomo incontra il nulla, in quanto il progettarsi su delle possibilità è possibile solo mediante l'esclusione di altre possibilità, cioè tramite il *nicht*. “L'Esserci, come tale, è colpevole”, sentenza Heidegger. Il richiamo della voce della coscienza è proprio a questo nulla:

“Noi concepiamo esistenzialmente la morte come la possibilità già chiarita dell'impossibilità dell'esistenza, cioè come la pura e semplice nullità dell'Esserci”

La voce della coscienza consente all'Esserci di prendere possesso della propria finitudine e di trovarsi “in cospetto della nudità del proprio destino”. Ma l'esistenza autentica, pur progettandosi come nullità, non elimina il mondo, anzi lo presuppone nella sua realtà di fatto: la comprensione dell'impossibilità radicale dell'esistenza, della sua nullità essenziale, non impedisce di esistere come questa impossibilità e nullità, anzi rende liberi di accettare l'esistenza così come essa è. E poiché l'esistenza è un coesistere con gli altri uomini e fra le cose del mondo, l'esistenza autentica

sull'evoluzione dell'uomo è totalmente falso”.

² In questo caso Heidegger si rifà agli studi della Psicanalisi e di Freud in particolare.

conferisce all'uomo la possibilità di rimanere fedele al destino della comunità o del popolo a cui si appartiene³. Ecco allora svelato l'autentico significato dell'opera: l'essere va interpretato come temporalità, meglio ancora come "possibilità tramandate". Il che non significa affatto restaurare il passato. La storicità è temporalità in quanto destino, cioè "lo storicizzarsi originario dell'Esserci", l'atto con cui l'uomo "si tramanda in una possibilità ereditata e tuttavia scelta"⁴.

A questo punto Heidegger avrebbe dovuto dare l'avvio alla seconda parte dell'opera, significativamente intitolata "Tempo ed Essere". Ma il filosofo tedesco decide di cambiare completamente prospettiva. Si chiude la prima fase, quella più propriamente esistenziale. Si schiudono nuovi e più intriganti orizzonti. Il "secondo Heidegger" avrà sicuramente meno fortuna (anche perché su di lui peserà – come vedremo – la condanna del rapporto intrattenuto con il Nazismo), ma non per questo offrirà meno spunti di riflessione.

³ Questo è uno dei passaggi più controversi del Primo Heidegger, quello in cui non pochi critici hanno riscontrato la sua vicinanza al nazionalsocialismo. Ma si tratta di un problema ancora aperto, come si vedrà in seguito

⁴ Heidegger precisa che "il destino della comunità o del popolo a cui si appartiene", cioè l'essenza stessa della vita autentica, non è semplice restaurazione o affermazione di una Volontà nazionale su altre volontà nazionali. La temporalità dell'Esserci deve rimandare tutta l'Umanità a quel senso dell'essere che la metafisica occidentale è andata smarrendo. Si tratta sì di un qualcosa di tramandato e dunque di ereditato, ma dove permane la dimensione della possibilità, cioè della scelta e quindi della libertà

Il secondo Heidegger

La metamorfosi del pensiero heideggeriano comincia subito dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, per proseguire negli anni della guerra, quando il filosofo tedesco si confronta direttamente con Nietzsche. Il tema, tuttavia, è sempre lo stesso: il senso dell'essere. Nietzsche stimola Heidegger a interrogarsi circa la storia del pensiero occidentale, per rintracciarne "l'errore originale". E tuttavia Heidegger, pur riconoscendo a Nietzsche il merito di avere intravisto "la nascita della tragedia" e la crisi del pensiero occidentale, fa rientrare il filosofo della morte di Dio nell'alveo della cultura occidentale, anzi come il "compimento di tutte le posizioni di fondo essenziali della filosofia occidentale". È lui, Nietzsche, ad "avere portato a compimento la tradizione metafisica iniziata con Platone", anzi è "il platonico più sfrenato". Sono considerazioni che possono apparire prive di senso per chi conosce il pensiero di Nietzsche, ma che Heidegger svilupperà con coerenza e lucidità, anche se sovente in maniera piuttosto complessa. Per l'autore di *Essere e tempo*, Nietzsche ha identificato perfettamente il passaggio verso la modernità, caratterizzato dal *nichilismo*, offrendo tuttavia una via d'uscita errata, la trasvalutazione dei valori che non è altro che la ri-affermazione dell'errore originario. Il nichilismo compie così il processo iniziato con Platone, culminando nel trionfo della *razionalità scientifica* e trasformando il mondo in un immenso arsenale di strumenti al servizio della volontà di potenza. Non dunque utensili, bensì *oggetti anonimi* che si ergono davanti agli uomini in tutta la loro potenza e grandiosità. Di fronte a tale "progresso", l'uomo risulta semplice spettatore. Questa, in estrema sintesi, la conclusione degli studi su Nietzsche: il filosofo dell'eterno ritorno dell'eguale ha per Heidegger perfettamente individuato il passaggio epocale della modernità, che si presenta con i tratti della più completa spersonalizzazione e del trionfo della tecnica, oramai non più mezzo a disposizione dell'uomo, ma non ha saputo offrire una via d'uscita alternativa. La volontà di potenza, il Superuomo, la trasvalutazione dei valori offrono infatti alla tecnica i mezzi per potere ulteriormente rafforzare se stessa. E la tecnica ha come fine non il bene dell'uomo ma la sua stessa potenza. E tuttavia proprio nel momento della fine l'uomo per Heidegger può accorgersi di quanto sta accadendo intorno a lui. Può e deve di conseguenza cercare una via di uscita, nuove possibilità per sé e per l'essere a cui appartiene. Occorre tornare indietro nel tempo, al momento dell'errore originale, della nascita della tragedia, abbandonando tuttavia il linguaggio della metafisica, che ha portato alla catastrofe, in favore di un "pensiero rammemorante" (*Vordenken*), il solo in grado di svelare finalmente l'essenza dell'essere. La Grecia degli albori, dunque, è l'oggetto di studio del secondo Heidegger:

"Ogni grande cosa può avere solo un grande inizio. Il suo inizio è sempre la cosa più grande."

Un inizio sfolgorante, quello della filosofia greca, che tuttavia ben presto si arresta, lasciando campo libero alla mistificazione metafisico-teologica dell'essere. La storia della filosofia occidentale diventa quindi la vicenda dell'oblio di quell'essere inizialmente intravisto dal più antico ed aurorale pensiero greco. Come da Anassimandro, per esempio, quando scrive:

"là dove le cose hanno il loro sorgere, si volge anche il loro venir meno, secondo la necessità: esse pagano reciprocamente la pena e il fio per la loro malvagità."

In questo passo c'è tutto il destino del pensiero occidentale: laddove le cose hanno origine, si scorge anche la fine. Il pensiero aurorale, quello che potremmo definire "presocratico", concepisce l'essere come *disvelamento*: nel momento in cui si rivela all'ente, si nasconde. I greci antichi, dunque, concepivano la verità, *Aletheia*, in maniera completamente differente rispetto a quanto si andrà affermando in seguito, cioè come *svelamento/nascondimento*. Come in un tramonto davanti al mare quando il sole giunge ad identificarsi con la linea dell'orizzonte: è il "raggio verde", un fenomeno ottico che è possibile osservare soprattutto nelle giornate d'estate, quando il sole, sparendo all'orizzonte, crea un sottile strato debolmente luminoso (di colore verde) che nasce e si arresta in pochi secondi. Ecco, in quei pochi istanti l'essere si disvela all'uomo, per poi scomparire del tutto. Il significato greco della verità, e dunque dell'essere a cui la verità appartiene, sta tutto in questo svelamento/nascondimento (Heidegger parla più precisamente di "radura", *Lichtung*). La concezione greca dell'essere è strettamente legata alla Natura, *Physis*. La quotidianità dell'uomo greco si realizza tutta in rapporto alla natura. Ecco perché per i greci antichi non aveva alcun senso parlare di tempo in senso cronologico, cioè come successione di punti-attimo. Per loro il tempo, *Kronos*, era scandito molto più semplicemente dal levarsi e dal nascondersi del sole, dallo schiudersi e richiudersi dei fiori, dall'alternarsi delle stagioni, insomma da un "eterno ritorno dell'eguale" nel quale è possibile scorgere il senso dell'essere (ed è possibile anche oggi, poiché l'essere, in quanto tale, non muore mai) senza tuttavia mai appropriarsene pienamente, anche perché questo non era lo scopo di quegli uomini. Una visione che viene definitivamente affossata da Platone con il mito della caverna, dove l'uomo viene oscurato, relegato in una buia grotta, sottratto al suo rapporto con la Natura (e quindi con l'essere), persino incatenato ad un muro. L'uomo a un certo punto si libera, questo è vero, ma non ritrova più l'essere accanto a sé: è costretto ad uscire, a cercarlo fuori di sé, in un altro mondo, a cui può solo aspirare, ma con il quale non ha più oramai alcun rapporto. Anzi, l'essere non è più nemmeno tale, ridotto come è a mera "idea". La sentenza di Heidegger:

"La aletheia cade sotto il giogo dell'idea"

L'idea platonica risponde perfettamente al principio di non contraddizione, per cui o è oppure non è. Non si offrono alternative. L'idea, ovvero la verità, non conosce disvelamenti e nascondimenti come l'*Aletheia*, ergendosi al contrario come un enorme muro che divide ciò che è giusto da ciò che è sbagliato, ciò che è bene da ciò che è malvagio. La nostra metafisica, la nostra civiltà ha inizio quando emergono tali divisioni. Un processo che dura secoli e che giunge a compimento con il nichilismo, processo attraverso il quale il "soprasensibile" comincia a perdere tutta quella forza che gli era stata impressa dal mito platonico. È con la parola di Dio che si è designato il mondo delle idee e degli ideali, il

“mondo vero” di Platone. La metafisica, intesa come storia della filosofia occidentale o più semplicemente come platonismo, giunge con il nichilismo finalmente alla sua fine: Dio è morto, sentenza giustamente Nietzsche. E tuttavia il pensiero nietzschiano rimane per Heidegger ancora prigioniero della metafisica. Non basta, dunque, rovesciare i valori supremi per potere pensare di essere andati oltre. Occorre meditare a fondo sul primo inizio del pensiero occidentale, quello che aveva colto il senso più autentico dell'essere.

Il pensiero di Heidegger può apparire alquanto astratto, lontano dai problemi concreti del mondo e della vita quotidiana degli uomini. Ma non è così. Il filosofo tedesco manifesta, al contrario, un'attenzione sensibilissima e capillare per quelli che sono gli sconvolgimenti radicali del mondo contemporaneo: svalutazione dei valori, perdita del centro, crisi di identità, massificazione, progresso e catastrofe. Insomma, il problema dell'essere lo porta ad analizzare, e a fondo, tutte le distorsioni della contemporaneità. E l'era contemporanea si impone soprattutto con una forma radicale di soggettivismo, che l'autore definisce *soggettività*. La soggettività, tuttavia, è riscontrabile sin dalle origini del pensiero occidentale, il che significa che nella storia della filosofia vi è una matrice unitaria: l'uomo tende ad affermarsi come soggetto di conoscenza e azione nei rapporti con il mondo e con gli enti. La volontà di potenza nietzschiana non è altro che il culmine di questo progetto teso a permeare il mondo della soggettività (alias soggettività) umana. Il nichilismo moderno trova la sua più compiuta realizzazione in quella organizzazione tecnico-scientifica che Heidegger chiama *Gestell*, termine piuttosto complesso che significa “montatura”, “cavalletto”, “telaio” eccetera. Insomma, *Gestell* sta ad indicare una struttura, un impianto che ha il carattere particolare di essere qualcosa di costruito dall'uomo, un artefatto che tiene assieme, che funge da struttura portante di qualche altra cosa. È la metafora della tecnica, che è artificiale e perciò totalmente altro rispetto alla Natura, alla *Physis* dei primi greci. *Gestell* indica altresì un atteggiamento tipico della contemporaneità, di tipo meccanico e non più spontaneo come invece la crescita delle cose che sono per natura. Scrive Heidegger:

“Mentre da un albero nasce un albero, da un letto non nasce un letto”

Si tratta in entrambi i casi di enti composti della stessa materia, il legno, ma il primo è un legno vivente che ha in sé il principio della propria crescita e della propria morte (come sosteneva Aristotele), l'altro, al contrario, un legno morto, un impianto, una struttura, un *Gestell* appunto. Tale termine si compone altresì di una radice, “-stell”, che significa “porre”, che per Heidegger è un'altra modalità tipica della tecnica. Noi *poniamo* un qualcosa, lo costruiamo e non lo lasciamo essere secondo la sua modalità naturale. Infine, il suffisso “-ge-” rimanda a sua volta a qualcosa di *collettivo*, che serve a raccogliere, a indicare, oltre all'impianto, l'insieme delle modalità del “porre”, che massificante.

La critica alla tecnica non significa tuttavia che l'uomo debba rifiutarla in toto. Al contrario, Heidegger sostiene che per potere andare oltre al destino della *Gestell* occorra vivere fino in fondo tale destino (un pensiero che rimanda a Marx, per il quale il comunismo è possibile solo dopo avere portato a compimento il progresso capitalistico). È necessario bere l'amaro calice fino in fondo prima di potere credere ad un nuovo inizio. Non si tratta, dunque, di una battaglia di retroguardia – come troppo spesso si è sostenuto – anche perché la tecnica non avrebbe alcuna difficoltà a disintegrare ogni tentativo volto a riportare il mondo ad una età premoderna. Per oltrepassare la tecnica (e non per schivarla) occorre che questa si dispieghi in tutte le sue potenzialità, che sono enormi. Per Heidegger l'uomo deve aiutare la tecnica a svilupparsi fino all'estremo, in modo da metterne in luce le contraddizioni, rendendo in tal modo indispensabile un totale ripensamento dell'idea stessa di civiltà come si è andata sviluppando sin dall'antichità greca. Per chiarire meglio questo passaggio ci si può rifare ad un'altra nota espressione heideggeriana, anch'essa molto criticata: “la scienza non pensa”. Anche in questo caso non si tratta di tornare a forme prescientifiche di pensiero, bensì di una lucida analisi circa la natura stessa della scienza che – come sosteneva ancora una volta Aristotele – studia questo o quell'ambito senza interrogarsi sui fondamenti comuni a tutti. Per esempio, la fisica studia “l'essere in movimento” e la matematica “l'essere come quantità”, ma nessuna delle due (come nessuna delle scienze cosiddette “particolari”) si è mai interrogata su che cosa sia l'essere in quanto tale, cioè sul fondamento comune a tutte le scienze.

Scienza e tecnica mostrano il compimento di una crisi che era presente sin dagli albori. È dunque possibile rintracciare proprio in esse quanto era presente alle origini del pensiero occidentale. La tecnica è per Heidegger una “modalità del disvelamento dell'essere”, una delle forme che ha assunto la concezione occidentale dell'essere come diveniente (=divenire). Nell'universo tecnologico, l'esistenza umana viene ridotta ad un sistema di cause ed effetti in cui non contano i significati e di cui l'uomo non è che un componente tra gli altri. L'uomo è assorbito dalla tecnica perché i suoi effetti superano la capacità umana di dare loro un senso: la tecnica è sempre avanti rispetto alla cultura, la plasma e non viceversa. Un processo che si riscontra anche nella Grecia antica, quando per sopportare il divenire delle cose, il caos della vita, lo strapotere della natura, l'uomo edificò un impianto di *previsioni* tale da eliminare l'angoscia derivata dalla *imprevedibilità* del mondo. È la scienza intesa come pre-visione, cioè “vedere prima”. “In origine era il caos”, scrivevano i presocratici. Ma in seguito verrà tutto perfettamente ordinato da leggi universali, ma tutte assolutamente umane, non naturali. Dunque la tecnica rivela, ad uno sguardo profondo, l'errore originale nonché il suo vero senso, che è ben diverso da ciò che quotidianamente manifesta:

“Poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che da un lato è affine all'essenza della tecnica e dall'altro ne è tuttavia fundamentalmente distinto. Tale ambito è l'arte”

Heidegger sembra avere individuato il percorso che dovrebbe portare l'uomo alla liberazione dall'impero della tecnica a partire dalla tecnica stessa, dalla sua essenza più profonda. L'arte non ha un valore in sé, come sosteneva Nietzsche, bensì possiede una “potenzialità creativa” di cui il soggetto umano non può disporre a suo piacimento. L'arte, dunque, in qualche modo svela l'essere. In altri termini: nessun decisivo cambiamento delle nostre forme di vita è possibile senza l'esperienza concreta di una *operatività differente* da quella che riduce ogni atto creativo alla risoluzione di un problema o al perseguimento di un determinato obiettivo (logica della tecnica scientifica). L'arte consente all'uomo di superare la “razionalità astratta e il pensiero calcolante”, tipici della metafisica occidentale (cioè della tecnica) come si è venuta

imponendo a partire da Platone, e di mettere in campo un “sentimento avvolgente”, una “precomprensione emotiva o intuitiva” del rapporto con la totalità del contesto entro cui ci si muove. Si tratta di un “coinvolgente incontro sensoriale” e dunque “estetico” con l’intimità e la singolarità delle cose presenti, di una esperienza “apofatica”, basata cioè su quello che Heidegger definisce “ascolto meditativo”, della autorivelazione dell’essere nel linguaggio. Ed è proprio il linguaggio, e nello specifico quello poetico, l’oggetto di studio degli ultimi anni di vita di Heidegger. Un linguaggio del tutto nuovo, che “non si lascia dominare dall’io parlante, ma da cui siamo bensì parlati”. È l’essere che si manifesta, anzi che parla attraverso il linguaggio: all’uomo il compito di ascoltare questa voce. L’arte non produce alcunché, sfuggendo in tal modo alla logica della tecnica: è un “operoso abbandono all’ascolto del linguaggio dell’essere”. In questo senso, essendo l’unico ente a possedere il linguaggio, l’uomo viene definito “pastore dell’essere”⁵. Ecco la conclusione di questa lunga odissea iniziata con *Essere e tempo*. Heidegger riprende l’atmosfera esistenzialista degli anni venti e trenta trascinando l’uomo fuori dalla dimensione metafisica in cui è stato relegato, per riportarlo, senza per questo realizzare un ritorno al passato, alla sua essenza più profonda, quella di un ente privilegiato a cui è concesso non il possesso dell’essere, non la sua piena conoscenza, non la verità bensì la Aletheia, nel suo più profondo rapporto con la Physis, cioè di un essere che si svela nel momento stesso in cui si nasconde, che parla attraverso il linguaggio poetico-evocativo. All’uomo non è richiesto alcuno sforzo particolare, se non quello di abbandonarsi all’ascolto dell’essere che bussa alle porte del linguaggio che gli appartiene. È lui che accompagna l’essere al suo disvelamento, il suo pastore.

La seconda fase del pensiero di Heidegger è stato definito anche “antiumanismo”: l’uomo non è più al centro della speculazione filosofica, non compete più a lui la ricerca di alcunché. L’uomo non è che il *mezzo* attraverso cui l’essere si serve per rivelarsi al mondo. Nell’uomo, come aveva già sottolineato Pascal, convergono grandezza e miseria: la miseria di non poter fare nulla se non abbandonarsi all’essere, grandezza poiché l’essere ha scelto proprio lui per manifestarsi. La parabola esistenzialistica iniziata con *Essere e tempo* si conclude in maniera originale, anzi forse non si concluderà mai, poiché il linguaggio non è comunque in grado di dare piena voce all’essere. Ecco forse spiegato il titolo di una delle più belle opere del secondo Heidegger: *Sentieri interrotti*. La strada è stata tracciata: l’uomo è il pastore dell’essere, custodisce, unico tra gli enti, il mezzo attraverso il quale l’essere può disgelarsi, ma tale mezzo è limitato, come limitata è l’esistenza umana.

Nello stesso tempo in cui individua il passaggio verso l’ascolto dell’essere, Heidegger mostra di avere compreso il pericolo insisto in alcuni aspetti della contemporaneità più recente e con larghissimo anticipo, a conferma di come tutta la sua speculazione sia tutt’altro che astratta. Scrive Heidegger nel 1950

“Il culmine dell’eliminazione di ogni possibilità di lontananza è raggiunto dalla televisione, che ben presto coprirà e dominerà tutta la complessa rete delle comunicazioni e degli scambi tra gli uomini.[...] Che cosa accade quando attraverso l’eliminazione delle grandi distanze tutto è ugualmente vicino e ugualmente lontano? Che cos’è questa uniformità nella quale tutte le cose non sono né lontane né vicine e sono come senza distanza?”

Nel 1950 la televisione era nata solo da alcuni anni negli Usa e nel resto del mondo si era ancora agli albori. Anche in questo caso Heidegger si attira una valanga di critiche: viene accusato di catastrofismo, di esagerare la portata di un fenomeno assolutamente marginale, di non comprendere le dinamiche di una società assai dinamica, che difficilmente si lascerebbe paralizzare in casa da un scatoletta così piccola e insignificante. E invece la televisione ha annullato il concetto di distanza e con esso anche quello di differenza, creando un unico, enorme ecumene che oggi va sotto il nome di “globalizzazione”. È l’omologazione planetaria, frutto dell’espansione della potenza della tecnica ai suoi massimi livelli. Una potenza in grado di paralizzare l’uomo di fronte ad uno dei suoi mezzi solo in apparenza più insignificante, la televisione appunto. L’uomo si scinde dal suo simile, con il quale si rapporta attraverso il “medium” televisivo: la realtà mediata diventa l’unica realtà. Ciò che il medium dice è la verità. È una parabola sconvolgente se si pensa al significato originale di Aletheia. Da svelamento/nascondimento si è rapidamente passati alla verità intesa come non contraddizione, che tuttavia era pur sempre una creazione umana. Ora il confine tra il bene e il male viene tracciato da un piccolo apparecchio elettronico. Non più il dominio del “si dice”, ma uno ben più pericoloso del “lo dice la tv”⁶. E quando si cesserà di giustificare le proprie posizioni rimandandole al medium televisivo, cioè quando tutto questo processo si attuerà in maniera inconscia, l’uomo potrà davvero dirsi schiavo della tecnica, anche se non se ne renderà conto. Insomma, Heidegger individua tutti i pericoli di un progresso caotico con venti-trenta anni di anticipo.

⁵ Heidegger individua la poesia di Holderlin come passaggio verso la verità dell’essere. Scrive Heidegger: “Che cosa dice la poesia di Holderlin? La sua perla è: il sacro. Questa parola dice della fuga degli dei. Dice che gli dei fuggiti ci risparmiano. Fino a quando siamo convinti e capaci di abitare nella loro vicinanza”.

⁶ Anche in questo caso appare evidente il riferimento alla Logica di Aristotele, all’argomento *ad verecundiam*, all’autorità, al “timore reverenziale” nei confronti di una qualsivoglia autorità, come per esempio accade nel caso seguente: “In televisione ho sentito dire che l’uomo non deriva dalla scimmia, quindi ciò che affermano i libri di biologia sull’evoluzione dell’uomo è totalmente falso”.

Heidegger e il Nazismo

Rimane sullo sfondo del pensiero heideggeriano, come una macchia indelebile, la sua adesione al nazismo. Come possa uno dei più grandi pensatori del Novecento (per alcuni il più grande) essersi compromesso con un sistema criminale e assolutamente alieno ad ogni forma di cultura è cosa che ancora scatena accesi dibattiti tra gli studiosi, anche perché Heidegger non è mai ritornato sulla sua scellerata decisione, nemmeno quando, a guerra finita, sono emersi i crimini nazisti più efferati. Di fronte alle immagini dei campi di sterminio, dei forni crematori, dei superstiti non più umani – per parafrasare una nota espressione di Levi – nessuno poteva dire di non sapere. Heidegger, al contrario, fece quasi finta di nulla.

Una ricerca più approfondita sull'Heidegger "politico" ci porta ad affermare che egli diede la sua adesione al Partito Nazista (Ndsap) inizialmente per una sorta di nausea nei confronti della Repubblica di Weimar, quella uscita dalla Prima Guerra Mondiale, una zoppicante democrazia che mostra tutti i suoi limiti soprattutto dopo la grande crisi del 1929: più di trenta partiti fieramente opposti l'uno all'altro, un presidente della Repubblica con poteri spesso contrastanti con quelli del Primo Ministro, socialisti e democristiani fermi sulle loro posizioni inconciliabili, scandali, crisi di governo eccetera. Insomma, i nazisti si presentano come il partito dell'ordine e questo suscita ammirazione in vasti strati della società. E tuttavia violenza, razzismo, ostilità ad ogni forma di cultura "decadente" avrebbero dovuto fare meditare il popolo tedesco e ancor più un intellettuale del calibro di Heidegger circa la vera natura del nazismo. E difatti quasi nessun uomo di cultura darà la propria adesione al Ndsap, anche solamente per la manifesta "ignoranza" e "rozzezza" del suo capo, Hitler. Heidegger invece lo fa. Perché?

Il filosofo di *Essere e tempo* simpatizza soprattutto per l'ala sinistra del nazismo, quella rappresentata dalle Squadre d'Assalto (SA) del comandante Rohm, dichiaratamente antiborghesi, anticapitaliste e anticomuniste al tempo stesso, molto lontane dal razzismo di Hitler e delle SS di Himmler, e che per questi motivi vennero sterminate il 30 giugno 1934, in quella che verrà ricordata come "la notte dei lunghi coltelli". Heidegger non viene coinvolto nella congiura, sebbene le SS fossero a conoscenza delle sue simpatie per il movimento di Rohm. Ciononostante, mai, nemmeno nei giorni più drammatici della guerra, il filosofo subirà una censura o una limitazione delle proprie libertà personali. Ma il suo ruolo, all'interno del III Reich, risulterà del tutto marginale già a partire dal 1935, cioè a soli due anni dalla sua adesione al nazismo. Come dimostrano le critiche – fatto più unico che raro nel III Reich – che Heidegger rivolgerà a Hitler per avere abbandonato l'iniziale spirito rivoluzionario in favore di una semplice gestione conservatrice del potere. Ma Heidegger non ripudierà mai il nazismo, di destra o di sinistra che dir si voglia, nemmeno a guerra finita. Parlerà solo di una sorta di "errore" di gioventù, paragonandosi ad altri grandi pensatori del passato, come Hegel, per esempio, che ebbe una analoga infatuazione per Napoleone. Un atteggiamento che lo allontanerà da tutti i suoi amici e discepoli, nel frattempo riparati all'estero per sfuggire alle persecuzioni, come Jaspers, Marcuse, Arendt, solo per fare i nomi più noti. A guerra finita il filosofo tedesco verrà posto agli arresti domiciliari dagli Alleati, ma successivamente, anche grazie a loro, riuscirà a tornare all'insegnamento e ad uscire dall'oblio. E tuttavia nemmeno dopo tale "grazia", ricevuta per i suoi innegabili meriti culturali, uscirà dalla sua bocca una chiara ed esplicita sconfessione del nazismo. E allora c'è da chiedersi se la sua stessa filosofia non sia in qualche modo "nazista" ovvero se non si possano riscontrare in essa elementi che rimandino in qualche modo al "pensiero" di Hitler. Qui il discorso si complica, ma è innegabile che estrapolando taluni passaggi si possa rispondere che effettivamente tali affinità esistano. E tuttavia un tale discorso dovrebbe valere allora (e a maggior ragione) anche per Nietzsche (si pensi solo alla volontà di potenza e al superuomo), per Darwin (alla selezione naturale), per Platone (all'eugenetica) e per innumerevoli altri filosofi (del passato o a lui contemporanei) tirati in ballo più o meno a sproposito da un sistema politico, il nazismo appunto, totalmente privo di significativi punti di riferimento culturali. Heidegger ha sicuramente poca simpatia per la democrazia, che considera uno degli effetti più nefasti della massificazione, del "si" impersonale, per un sistema inautentico e di conseguenza incapace di valorizzare gli individui, le culture locali, le tradizioni, questo è vero. Ma tutto ciò non significa nazismo. Al massimo si può parlare di "tradizionalismo", "autoritarismo". A guerra finita Heidegger continuerà a dichiararsi ostile egualmente al sistema americano capitalistico come a quello sovietico comunista, ma è bene ricordare che tali sentimenti accomunano milioni di persone, soprattutto in una Europa divisa dalla cortina di ferro. La ricerca di una "terza via", estranea ai due sistemi che si sono divisi il mondo, è propria tanto di una cultura di destra (e non solo fascista, si pensi a De Gaulle) quanto della sinistra più radicale. I giovani del Sessantotto, per esempio, grideranno nelle piazze di tutto il mondo: "né con gli Usa né con l'Urss". Manca totalmente ad Heidegger, invece, l'aspetto più peculiare del nazismo: il razzismo, il progetto di creazione di una razza superiore, lo sterminio, l'odio per le minoranze eccetera. Nulla di tutto ciò è possibile rintracciare nei suoi scritti. Le sue critiche più feroci a democrazia, capitalismo, comunismo, progresso eccetera mai hanno sconfinato oltre i limiti di una analisi puramente filosofica. La parola "razza" è totalmente aliena al pensiero di Heidegger. Ed è proprio per questa ragione che i suoi amici più cari, i suoi allievi, i suoi amori gli chiederanno, a guerra finita, una chiara e inequivocabile condanna del nazismo. Ma Heidegger rifiuterà. Il perché di un tale atteggiamento il filosofo tedesco se lo è portato per sempre nella tomba.