

Kasparhauser

Heidegger e il nazismo 2.0

12 | 2015



Contributi di Marco Baldino, Julio Martin Quesada, Michael Fagenblat, Guido Cavalli, Christian Fuchs, Cesare Catà, Roberto Fai

Kasparhauser

Heidegger e il nazismo 2.0

Fine del racconto heideggeriano

12 | 2015

A cura di Marco Baldino

Rivista di cultura filosofica. Redazione: Marco Baldino, Guido Cavalli,
Giuseppe Crivella, Jacopo Valli.

Si ringraziano, per la preziosa collaborazione, Maria Giovanna Chiesa, Enrica Losi,
Francesca Rizzi, Paolo Rizzi.

Pubblicazione on line protetta dal diritto d'autore. La distribuzione avviene a
mezzo rete ed è gratuita. Non è consentita la commercializzazione del materiale
qui raccolto.

Kasparhauser ISSN 2282-1031



Indice

Introduzione	4
Marco Baldino <i>L'heideggerismo dopo il naufragio</i>	15
Julio Quesada Martin <i>Ermeneutica e politica in Martin Heidegger</i>	24
Michael Fagenblat <i>Quello che più mi spaventa. L'antisemitismo di Heidegger, il ritorno a Sion</i>	41
Guido Cavalli <i>Heidegger: antisemitismo dell'altro inizio</i>	73
Marco Baldino <i>Heidegger e la qabbaláh. Profetismo e tecnica nella fondazione del nuovo inizio</i>	99
Christian Fuchs <i>Tecnica, antisemitismo e media. I Quaderni neri di Martin Heidegger</i>	117
Cesare Catà <i>Essere e Thule. Il nazionalsocialismo rurale di Martin Heidegger</i>	165
Roberto Fai <i>L'antisemitismo metafisico di Heidegger. I "Quaderni neri"</i>	206
Marco Baldino <i>Heidegger: sofistica, antisemitismo e razzismo di stato</i>	228
Gli autori	239

Introduzione

di Marco Baldino

«**H**eidegger e il nazismo 2.0» rinvia, come dice il nome, ad una prima occasione di dibattito, che in effetti vi fu. L'occasione fu allora la pubblicazione, in Francia, del libro dello storico cileno Victor Farías, *Heidegger et le nazisme* (1987), tradotto in italiano nel 1988¹. Ma discussioni ve n'erano già state in abbondanza, dal 1946, anno di pubblicazione della *Lettera sull'umanismo*, al 1983, anno della ristampa del *Discorso di rettorato*, vi furono almeno dieci occasioni di dibattito tra addetti ai lavori, tra le quali si potrebbero ricordare le seguenti due: la pubblicazione del libro di Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), e, morto Heidegger nel 1976, la subitanea apparizione della famosa intervista allo *Spiegel*, “Nur noch ein Gott kann uns helfen”.²

In Italia (come in Francia) — e c'è tutta una sequela di importanti motivazioni al riguardo — il dibattito che seguì alla traduzione del libro di Farías trascinò, e di molto, gli argini del piccolo recinto degli addetti e coinvolse un ampio pubblico. Si tradussero libri e articoli dei maggiori nomi della filosofia europea di quel momento, da Emmanuel Lévinas a Jacques Derrida, da Philippe Lacoue-Labarthe a Jean-François Lyotard, da

¹ V. Farías, *Heidegger e il nazismo*, trad. it. di M. Marchetti, P. Amari, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

² Per una ricostruzione completa vedi E. Kettering, “Heidegger e la politica”, in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, trad. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1992.

Hans Georg Gadamer a Hans Jonas³. Il fatto esplose sulla stampa quotidiana in modo tale che, per la prima volta, e certo in modo del tutto straordinario, le pagine culturali, con richiami in prima, non mancavano di interventi di filosofi che facevano contesa sulle spoglie di un pensatore assunto a nuovo grande riferimento spirituale. I *maîtres penseurs* di quella fase non perdevano occasione per misurarsi sulla *question* o, per essere più precisi, per rivendicare, nonostante tutto, il diritto a un riferimento, a un profeta, a un nome che fosse anche un nume, un Padre.

Riporto qui le frasi finali di un articolo di Giorgio Agamben, apparso sul *Manifesto* del 12 maggio 1988, dove si legge: in Francia [con riferimento al libro di Fariás, che Agamben giudica subito «tendenzioso»] «l'errore di breve durata di un filosofo tedesco [...], ha funzionato come un discorso di copertura [...] di fronte al fatto che [...] due francesi su dieci sono apertamente razzisti»; mentre in Italia «la maggior parte di coloro che, negli ultimi anni, si sono richiamati ad Heidegger [i teorici del pensiero debole, non secondi ad Agamben nel rivendicare la nuova paternità], lo hanno fatto soltanto per trovarvi una cauzione per la pura e semplice abdicazione alle responsabilità della filosofia, quasi che il pensiero di Heidegger si riducesse ad alcune insipide tesi sul tramonto della metafisica», mentre «il problema dell'essere posto da *Sein und Zeit*» e il pensiero dell'*Ereignis* sono «il problema decisivo dell'esistenza e

³ Tra il 1987 e 1991 esce in Italia una ricca messe di opere: M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel* (Guanda, 1987); il citato volume di V. Fariás (vedi nota 1); Karl Löwith, *La mia vita in Germania. Prima e dopo il 1933* (Il Saggiatore, 1988); J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione* (Feltrinelli, 1989); J.-F. Lyotard, *Heidegger e gli ebrei* (Feltrinelli, 1989); H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, (SugarCo, 1990); Ph. Lacoue-Labarthe, *La finzione del politico. Heidegger, l'arte e la politica* (Il Melangolo, 1991).

della libertà» e «la possibilità più concreta di un'umanità giunta al limite più rischioso della sua storia».

Il dibattito si estese alle riviste specializzate⁴, ai corsi universitari⁵, alla pubblicazione di alcuni saggi (non molti) di autori italiani⁶. Ferry e Reanut, nel 1988, si chiedevano come è possibile che Heidegger sia divenuto, in Francia e Italia, il filosofo della sinistra⁷. Secondo Dal Lago (1989) la domanda era priva di senso perché Heidegger *non* era diventato il filosofo della sinistra, nel senso in cui lo fu Marx, ma era studiato *anche* da filosofi di sinistra⁸. Ma l'obiezione è fragile e facilmente scalzabile se non ci si limita ai “filosofi”, cioè a quei vincitori di concorso che siedono su cattedre

⁴ *Aut aut* si è occupata a lungo di Heidegger, sotto diversi aspetti, e, nel biennio 1987-88, dedicò diversi interventi alla questione del politico in Heidegger. Nel 1988 dedicò un intero numero al tema della responsabilità del filosofo, curato da Alessandro Dal Lago, con contributi di Carchia, Derrida, Gadamer, Galimberti, Giorello, Givone, Jabès, Marquard, Moravia, Natoli, Perniola, Prete, Quinzio, Rella, Rorty, Sini, Vattimo, Vegetti e Veyne, recensioni e materiali vari. Anche *Alfabeta* se ne occupò tra l' '87 e l' '88, con scritti di Hannah Arendt, Martin Heidegger, Victor Farías, Maurizio Ferraris, Emmanuel Lévinas, Thijs Berman, Alessandro Dal Lago, Umberto Galimberti, Alfredo Marini e Pier Aldo Rovatti.

⁵ Ricordiamo qui, per averlo seguito, il corso di Alfredo Marini all'Università statale di Milano, A.A. 1987/88: «I filosofi tedeschi e la “crisi”. Crisi d'esistenza e crisi dell'università in M. Heidegger. Il discorso di rettorato. *Rektorsrede*, 1933».

⁶ A. Marini, “La politica di Heidegger”, in M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel* (Guanda, 1987); A. Dal Lago, “Il filosofo e la politica. Heidegger e noi”, contenuto nel volume a due mani, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, di P.A. Rovatti e A. Dal Lago (Feltrinelli, 1989); la prefazione di C. Sini al volume di H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, cit.

⁷ In verità Ferry e Reanut (*Heidegger et les Modernes*, Grasset, 1988), si riferiscono alla sola Francia: «par quels étrangers détours la pensée de Heidegger a pu devenir [...] dans la France contemporaine le principal “philosophe de gauche”» (p. 31). L'estensione all'Italia, per quanto corrispondente al vero, è un'interpolazione di Dal Lago, che li cita in “La politica del filosofo. Heidegger e noi”, in P.A. Rovatti, A. Dal Lago, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1989.

⁸ A. Dal Lago, “La politica del filosofo. Heidegger e noi”, cit., p.66, nota 9.

universitarie. La domanda pare sensata se, per esempio, nell'orizzonte di quella che fu la sinistra culturale degli anni '70, degli studenti, dei laureati o dei semplici franati nei loro percorsi di studio, ma rotti alla lettura filosofica, senza i quali le opere dei filosofi di professione sarebbero oggi invisibili scartafacci, ci si chiede chi o che cosa abbia preso il posto di Marx o, per essere precisi, chi o che cosa abbia preso il posto del racconto marxista dell'emancipazione dallo sfruttamento e dall'alienazione attraverso la socializzazione del lavoro, o anche chi, tra i molti nomi circolanti allora, meglio si prestava ad una totale ricapitolazione — chi, dopo il naufragio del racconto marxista, ha 'oggettivamente' saputo raccogliere le istanze anticapitaliste, anticonsumiste, ambientaliste e rimbaudiane del movimento giovanile degli anni '70.

I 'racconti', introdotti nel dibattito filosofico da Lyotard, non sono propriamente 'miti', questo lo si è detto in lungo e in largo, anche se il loro scopo non differisce molto da quello di questi ultimi: legittimare istituzioni, pratiche sociali e politiche, legislazioni, etiche, modi di pensare. I racconti, a differenza dei miti, non cercano questa legittimazione in un atto originario, fondatore, quanto piuttosto in un futuro di cui si *desidera* l'avvento.

È qui che si inserisce Heidegger, cioè il racconto ontostorico dell'emancipazione (o salvezza) dalla *macchinazione* tecnica, dalla *desertificazione* nichilistica, attraverso un recupero del modo greco (originario, *aurorale*) di leggere, nelle parole dei poeti, lo schiudersi di un *altro inizio*⁹ o, che è lo stesso, di una nuova

⁹ La questione dell'"inizio", *Anfang*, *altro* o *nuovo* inizio, non è una fola della *Discorso di rettorato* [*Rektorsrede*], ma un costante

possibilità di radicamento all'Essere — lottando, naturalmente, contro le potenze dello *sradicamento* nella loro nuova configurazione: il *liberismo*, il *sionismo*, la *tecnica*. Il racconto heideggeriano ha cioè recuperato quella parte delle istanze del movimento giovanile còlto degli anni '70, che non si sono infrante contro il cristallo liquido del *disincanto* postmoderno, trasformando il paradigma *rivoluzionario-libertario-comunista* in un reticolo di temi e motivi, politicamente trasversali, che vanno dall'*indignazione* al *luddismo*, dal motivo del *dono* al modello della *decrescita*, dal mantra *comunitario* alla più radicale tensione *de-economizzatrice* della società, tutti riconducibili ad aspetti del pensiero heideggeriano: il dono dell'essere e l'essere come dono; la terra (e le terre di volta in volta determinate) come dimensione del provenire delle cose e la tecnica come sradicamento di tutti gli enti; l'affermazione di un modello in cui l'economico e il tecnologico assurgono a valori assoluti e la necessità di una distruzione [*Destruktion*] di quella forma di pensiero (la metafisica) di cui l'imposizione tecnica, il dominio economico e la volontà di potenza nichilistica sono le estreme manifestazioni. Ma soprattutto, va notato, entrambi i racconti manifestano il medesimo carattere messianico; in entrambi i casi il messianismo è il garante della loro presa. Nei *Contributi alla filosofia* — scrive Maurizio Ferraris — il grande libro incompiuto di Heidegger, in cui l'autore elabora quell'ontologia dell'*evento* che avrebbe dovuto chiudere la falla apertasi con *Essere e tempo*, si profila l'attesa di

richiamo che attraversa l'intero corpo dei *Beiträge* [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989] e lo stesso *Rektoratsrede* è una delle opere a cui Heidegger si richiama continuamente nei *Beiträge*.

un ultimo dio, di un dio a venire, «destinato a salvare la terra dal nichilismo».¹⁰

Ci si potrebbe chiedere quali istituzioni, quali pratiche, quali etiche avrebbe legittimato il racconto heideggeriano, e la prima osservazione che viene in mente è che la sua particolarità, il suo genio, supera di gran lunga il genio del racconto marxista, perché il racconto heideggeriano ha saputo comporre il fondamento originario, con tutto il fascino oscuro del mito, e l'apertura al futuro con tutto il carico di aspettative che il desiderio conferisce alle cose a venire. E tuttavia, di questo racconto si avvantaggiano anzitutto le facoltà di Filosofia — ed è una cosa tutt'altro che banale o corriva. Sebbene Heidegger non sia l'unico pensatore studiato, ed anzi cominci ad annoverare parecchi nemici anche nell'università italiana, è di gran lunga uno dei più studiati, ancora. Questo rapporto con la carriera universitaria è, come dicevo, tutt'altro che banale perché si riallaccia a un motivo civiltario, quello del controllo della *Paideia*. L'attività accademica produce vocabolari che, resi disponibili dall'editoria, vengono raccolti da pratiche come quella dell'*indignazione*. Il districarsi di tali pratiche, rafforza l'azione accademica, attrae nuove energie intellettuali e crea un circolo virtuoso tra la formazione e l'*indignazione*, tra il riprodursi di carriere universitarie, la formazione di quadri di insegnanti medi, la creazione di giovani amministratori, tecnici e operatori sociali che utilizzano

¹⁰ M. Ferraris, *Spettri di Nietzsche*, Guanda, Parma 2014, p. 71. Per una disamina del concetto dell'ultimo dio nei *Contributi alla filosofia*, vedi E. Forcellino, "L'ethos dell'altro inizio: appunti sulla figura dell'ultimo Dio nei *Contributi alla filosofia (dell'evento)*, di Heidegger", *Etica & Politica*, XI 2009, 1, pp. 69-91, http://www2.units.it/etica/2009_1/FORCELLINO.pdf

lo stesso vocabolario, gli stessi strumenti concettuali e perseguono gli stessi obiettivi.

Ciò di cui l'attuale dibattito sui *Quaderni neri* è sintomo ancora oscuro, è proprio questo, la crisi della *narrazione* heideggeriana, la presa di coscienza del fatto che non solo l'emancipazione dal nichilismo per via estetico-ermeneutica non avrà luogo, che è una favola, come lo fu la *rivoluzione* sociale negli anni '70; ma soprattutto del fatto che questa *fabel* si sta rivelando fondata su qualcosa di assai torbido. Le grandi resistenze opposte alle rivelazioni degli *Schwarze Hefte*, la tela di specialismo che viene stesa sopra lo smottamento dei fondamenti del racconto heideggeriano: davvero *Heidegger fu antisemita*? Come se nel caso di Heidegger pensiero e vita dovessero tenersi separati, come se questa separazione non contrastasse con specifiche dichiarazioni del filosofo e, trascurando la linea stessa dello sviluppo del suo pensiero, non introducesse, negli studi accademici, un tono elusivo, capace di glissare sull'"antisemitismo *ontostorico* di Heidegger", ovvero sul fatto che "antisemitismo" è una categoria del pensiero di Heidegger, e non una scivolone nella vita di Heidegger¹¹. *Di che tipo di antisemitismo si tratta?* Strana domanda, che lascia intendere la possibilità di un antisemitismo diverso, meno grave o più scusabile di quello professato dai nazisti, forse addirittura "giusto". *La questione ebraica è davvero il cuore degli Schwarze Hefte?* Qui abbiamo invece un terribile auto-smascheramento, perché insieme si ammette l'esistenza di una "questione ebraica" in Heidegger mentre si espone, non volendo, il desiderio di celarne il senso proprio, ossia il fatto che la "questione ebraica" ha

¹¹ Cfr. P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, trad. it. di Chiara Caradonna, Bompiani, Milano 2015, p. 67 sgg.

invariabilmente, in Heidegger, un unico senso, quello avversativo. *Che tipo di responsabilità si possono ascrivere alla filosofia di Heidegger davanti all'Olocausto?* Altra terribile domanda, perché il tentativo di liberare il pensiero di Heidegger da una responsabilità più grande, finisce con l'ammettere implicitamente l'esistenza di una "questione antisemitismo", che si vorrebbe così derubricare, magari introducendo una separazione — come si diceva — tra vita e opera, come se Heidegger fosse uno di quei tanti scienziati da lui tanto odiati, per i quali tra vita e opera non esiste alcuna "simbiosi ritmica". Tutto ciò, tutta questa resistenza, tutto questo 'specialismo' con cui si vuole fronteggiare il naufragio dell'heideggerismo, rivela, molto più di quanto non riesca a nascondere, che la struttura filosofica del paradigma heideggeriano è in realtà un antisemitismo negazionista.

Tom Rockmore per esempio sostiene che queste strategie prendono una forma per cui gli iniziati ritengono che coloro che non sono «capaci di citare i manoscritti nota per nota e riga per riga» e che non sono «in grado di produrre materiale inedito per sostenere un argomento» non sono in grado di capire Heidegger¹². Queste argomentazioni sono tipiche di un culto settario. «Gli heideggeriani tendono ad appoggiarsi alle difficoltà del pensiero di Heidegger per fare della sua interpretazione un processo quasi mistico, ieratico. Il risultato, a imitazione della stessa strategia di Heidegger, è di mettere il pensiero di Heidegger al riparo da ogni tentativo di critica»¹³. «Il fatto ovvio che gli esperti di Heidegger abbiano un interesse professionale nell'importanza, anche nella stessa correttezza, delle sue

¹² T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy*, University of California Press, Berkeley (CA) 1997, p. 5.

¹³ Ivi, p. 22.

posizioni spiega la riluttanza a metterle in dubbio sia pure in maniera minima»¹⁴. «Una forma particolarmente intransigente di questa tattica consiste nel negare che gli *outsider* capiscano o possano capire le posizioni di Heidegger. Per esempio l'affermazione di De Waele per cui Löwith, prima allievo e poi collega di Heidegger, non era abbastanza ferrato nel pensiero del maestro per criticarlo. Oppure l'affermazione di Derrida per cui Farías, che ha speso una dozzina di anni a scrivere un libro sul nazismo di Heidegger, non avrebbe speso un'ora a studiarne il pensiero. Una forma più generale di questa tattica, di fronte a qualunque cosa venga detta sul pensiero del maestro che lo caratterizzi come metafisica, è trattarla sulla base della teoria per cui Heidegger ne fosse in qualche modo oltre. Questo equivale a dire [...] che c'è un errore di categoria in quanto un'affermazione metafisica non si può applicare alla visione di Heidegger. La tendenza è quella di limitare la discussione heideggeriana ai lavori degli studiosi di Heidegger per preservare la visione di Heidegger da occhi indiscreti, rendendola invisibile a chiunque se non ai credenti ortodossi».¹⁵

L'idea antisemita — di origine ottocentesca — di un controllo planetario intentato dall'internazionale giudaica¹⁶ (ripresa da Heidegger nei *Quaderni neri*), si scopre essere appena dissimulata nel “racconto” secondo cui l'Ebraismo mondiale, attraverso Israele,

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, pp. 23-24.

¹⁶ Nota è la storia dei falsi *Protocolli degli Anziani di Sion*, da Maurice Joly a Sergej Aleksandrovič Nilus. Il testo illustra i sistemi adottati dall'internazionale ebraica per ottenere il controllo planetario e per convincere con i *goyim* (i non-israeliti) a piegarsi alla loro volontà: diffusione di idee liberali, sovvertimento della morale, promozione della libertà di stampa, contestazione dell'autorità tradizionale, dei valori cristiani e patriottici, controllo dei media e della finanza.

controllerebbe pace e guerra manipolando i rapporti conflittuali nell'*omphalos* mediorientale. Composta, questa idea, con l'altra secondo cui Israele, attraverso la disposizione al *calcolo* dell'ebreo della diaspora controllerebbe i media e la finanza mondiale, vediamo chiaramente emergere l'immagine di una grande macchina filosofica di giustificazione preventiva della sterminazione dell'ebreo.

È questo il motivo per cui il “caso Heidegger” ossessiona, mentre altri filosofi, dichiaratisi apertamente antisemiti o nazisti, non fanno problema, perché Heidegger è più che un semplice esponente del nazionalsocialismo degli anni Trenta del XX secolo, è un grande racconto messianico di liberazione dalla ‘macchinazione’ (questa volta detto nel senso di ‘complotto’, ‘insidia’, che la lingua tedesca pure supporta) liberista-pluto-tecno-mondialista del nichilismo. Il “racconto heideggeriano” esibisce un valore di universalità legittimante? Bene, dentro questa legittimazione, si scopre un fondo fraudolento, vertiginosamente devastante.

Il problema non è allora come collocare Heidegger nella storia della filosofia dopo la pubblicazione dei *Quaderni neri* (*Heidegger e il nazismo* 1.0) — in fondo un professore rimane sempre e solo un professore. Il problema, conclusivamente, è come valutare la nostra presente visione delle cose dopo il *disincanto* prodotto dalla scoperta che la liberazione dal nichilismo, è *lo stesso* che la sterminazione dell'ebreo nella sua identità vittimaria (sono come i nazisti), resistiva (illegittimità dello stato ebraico), diasporica (la finanza, i media, le banche), nel nome di un “altro inizio”: *Heidegger e il nazismo* 2.0.

Ricondurre Heidegger al ruralismo della cultura *Blut un Boden*, rintracciarne l'antisemitismo fin nei meandri di *Essere e tempo*, estraniarlo da se stesso dislocandolo sul terreno dell'autocomprensione dell'essere-ebreo, metterne a nudo i tic e le derive, l'esaltazione misticomessianica, la fabulazione mitopoietica... sono tutti passi di seconda generazione, che aprono questioni del tutto nuove. Il problema a cui qui si allude non è certo di verificare quanto peso abbiano, nei *Quaderni neri*, le questioni politiche legate al nazionalsocialismo e all'antisemitismo a fronte delle questioni teoretiche, le riflessioni sulla tecnica, la macchinazione, la modernità, il linguaggio, la poesia. Il problema, semmai, è che l'antisemitismo di Heidegger, che si esalta nella sua espressione politica, alligna proprio nelle questioni teoretiche, nelle riflessioni sulla tecnica, sulla macchinazione, sulla modernità, persino sulla poesia e che perciò ha ben altro peso da quello che vorrebbero attribuirgli coloro i quali, per arginare la frustrazione prodotta dal naufragio del racconto heideggeriano, vorrebbero tenere separati i due piani, teoresi e politica, che sono invece, in Heidegger, strettamente intrecciati (non si tratta solo di una valutazione possibile, ma dell'interpretazione che lo stesso Heidegger dà del proprio pensiero).

Ma non solo. Il problema — in questa monografia ancora dislocato sulla cornice — è che l'antisemitismo è oggi migrato ben oltre l'orizzonte dei nostalgici e trova nella prestigiosa complessità della teoresi heideggeriana un fondamento. Questo, a parer mio, è il nucleo della questione: se la riflessione di Heidegger sulla tecnica, sulla macchinazione, sulla modernità, persino sulla poesia è intrinsecamente intrecciata all'antisemitismo, quale ruolo svolge l'antisemitismo nelle riflessioni di oggi sull'economia, sulla tecnologia, sull'educazione,

sulla politica e sulla geopolitica che si appoggiano al
racconto heideggeriano?

L'heideggerismo dopo il naufragio

di Marco Baldino

Noialtri “heideggeriani” corriamo un serio rischio: Naccogliere senza batter ciglio l’originaria insopprimibilità del circolo (l’essere ogni atteggiamento di pensiero già sempre compromesso con il mondo) e, allo stesso tempo, e in modo surrettizio, suggerire come questa stessa “compromissione”, proprio nel caso Heidegger, sarebbe inessenziale. Solo per lui varrebbe una speciale immunità scientifica, solo per lui i vincoli insuperabili posti dalla sua stessa dottrina non avrebbero valore. Se Heidegger ha mai avuto ragione, bisogna invece dire che l’intera sua opera è una sterminata elaborazione del pre-concetto antisemita¹ — e anche così ha un’importanza decisiva. Nell’ermeneutica heideggeriana il preconcetto non viene eliminato, bensì cardato, rifilato, intrecciato, intessuto, fino a far trasparire l’essenzialità di un concetto.

Il senso di questa affermazione è il seguente: Heidegger fu antisemita non in ossequio alla dottrina del suo partito, suo occasionalmente e per incompetenza, ma, al contrario, aderì alla rivoluzione di quel movimento, proprio in quanto antisemita, non occasionalmente e per niente per incompetenza. Il silenzio di Heidegger sullo sterminio, ammesso che si possa ancora utilizzare questa espressione, non deriva dal desiderio di non lasciarsi più irretire dalla politica, che in generale lo aveva tanto deluso e tanto gli aveva nuociuto, ma dal fatto che se tutto, di quel movimento, andava infine rigettato (a causa del suo commercio con la metafisica universalistico-oggettivante, con il pensiero calcolante o scientifico o, nei termini degli *Schwarze Hefte*, con la

¹ «Ecco dunque la novità dei Quaderni neri. L’Ebreo è insediato nel cuore del pensiero di Heidegger, nel centro della questione per eccellenza della filosofia», Donatella Di Cesare, “I «Quaderni neri» e l’etica della lettura”, *Scenari*, 13 febbraio 2015.

«macchinazione»²), una cosa gli andava però riconosciuta, il fatto di aver tentato, sia pure sotto lo stigma dell'errore biologista, di eliminare il "male radicale", ossia il morbo (e l'agente patogeno) dello sradicamento mondialista³. E questo non poteva esser detto, non subito, non mentre lui era ancora in vita. Lo dice però qui, nei *Quaderni neri*, che vengono pubblicati oggi a quarant'anni dalla morte, come se il differimento dell'apparizione di queste note avesse potuto, in un'epoca in cui la colpa dell'ebreo sarebbe risultata chiara, manifestare la sua verità, come se "l'epoca non fosse stata pronta per capirlo".

La decisività attuale dell'opera di Heidegger risiede quindi non nel fatto che la storia della filosofia del '900 sarebbe incomprendibile senza di essa, o non nel fatto che essa continuerà a ricordarci i tempi oscuri del XX secolo, ma, da ora, dopo l'uscita dei *Quaderni neri*, essa risiede nella sua funzionalità di fattore chimico, capace di far precipitare l'antisemitismo che si annida negli innumerevoli rivoli del racconto ontostorico, che riluce in molta riflessione contemporanea, satura com'è dall'esiziale manichismo che vede su un lato disporsi, come nel campo di Ἀρμαγεδόν, le forze demoniache dell'ente e della macchinazione e, sull'altro, le forze angeliche dell'Essere e dell'*altro inizio*.

Con Heidegger, noialtri "appassionati amanti", o devoti, come dicono altri, ci consentiamo l'utilizzo di un noto sillogismo sofistico:

² Il termine «macchinazione» ricorre negli *Schwarze Hefte*, ma è presente nei trattati degli Trenta. Si veda, ad esempio, "L'oltrepassamento della metafisica" (1938/39), in *Metafisica e nichilismo*, a cura di C. Angelino, Genova 2006. Il trattato, postumo, ma licenziato dall'autore, esce nel 1999, nel volume 67 della Gesamtausgabe.

³ Cfr. M. Heidegger, *Überlegungen XII-XVI (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, a cura di P. Trawny, Klsotermann, Frankfurt am Main 2014, p. 243 («Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche "Aufgabe" übernehmen kann.»)

1. Heidegger non fu antisemita;
2. se lo fu, lo fu solo in senso metafisico e spirituale;
3. se lo fu in modo vergognoso, allora bisogna distinguere tra grandezza del pensiero e miseria dell'uomo.

Bene a fatto Günter Figal ad abbandonare il vertice della “Martin-Heidegger-Gesellschaft”. Non si può stare dentro questo sillogismo senza perdere in dignità filosofica. Non ci si può accomodare nell'idea di un momentaneo impazzimento, di un improvviso acciecamiento filosofico. Non so se Peter Trawny pensi questo. Sembrerebbe, il suo, più un atto di momentanea *píetas* nei confronti del grande maestro — nel quadro di una sconcertante e sconcertata presa d'atto —, che non una *excusatio* dinanzi alla rivelazione dei rapporti che l'antisemitismo intrattiene, praticamente da sempre, con i fondamenti stessi della riflessione heideggeriana⁴. Il problema non è quello di un semplice banale risentimento, ma della fondazione [*Begründen*] dell'ebraismo metafisico sulla base del ragionamento secondo cui l'ebraismo mondiale avrebbe quale compito storico-universale, quello di operare lo “sradicamento degli enti nella loro provenienza dall'Essere”.⁵

In ogni caso, il problema è che Heidegger insegna che l'opera è già sempre sporca di mondo, che non si ha mai a disposizione la verginità di uno sguardo ‘originario’,

⁴ Cfr. P. Trawny, “Moralische Schuld ist in Heideggers Philosophie nicht möglich”, *Hohe Luft*, 18 febbraio 2015 e Id., *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, trad. it. di Chiara Caradonna, Bompiani, Milano 2015, p. 65.

⁵ P. Trawny, “Moralische Schuld ist in Heideggers Philosophie nicht möglich”, cit.: «Der Gedanke ist, das Judentum metaphysisch zu begründen. Und die metaphysische Begründung besteht darin, dass das Weltjudentum die weltgeschichtliche Aufgabe der “Entwurzelung des Seienden aus dem Sein” habe.»

ma sempre solo uno sguardo imbrattato, velato di pre-concetti. Ora, ciò che del mondo imbratta il pensiero di Heidegger è il pre-concetto antisemita. Il problema dell'oblio dell'essere, con cui si apre *Essere e tempo*, è già subito la trascrizione (ontologica) dell'anatema pronunciato dalla *cultura* conservatrice della destra tedesca, contraria alla Repubblica di Weimar, negli anni Venti, contro lo sradicamento mondialista, le cui figure concrete erano la cosmopoli [*Weltstadt*], il grande capitale monopolitistico transnazionale, la speculazione finanziaria e la personalizzazione indotta dalla società di massa e dalle forme organizzative introdotte dal bolscevismo e, naturalmente, l'Internazionale ebraica [*Weltjudentum*].⁶

Peter Trawny fa risalire alla fine degli anni Trenta l'apertura di Heidegger a "idee antisemite". Questo perché l'ebreo e l'ebraismo mondiale fanno la loro

⁶ C'è un'imponente letteratura su questi aspetti. Tra i molti studi si può consultare G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, trad. it. di F. Saba Sardi, Il Saggiatore, Milano 1968. Si tenga tuttavia conto che Ritter, Rilke e Spengler si erano espressi duramente nei confronti della cultura cosmopolita delle grandi metropoli e tutta la tendenza moderna era universalmente sentita, dalla cultura della destra weimariana, come un netto contrasto con la *Innerlichkeit* tedesca (per Ritter e Rilke cfr. W. Hellpach, *L'uomo e la metropoli*, trad. it. di G. De Benedetto, Etas-Kompass, Milano 1967, p. 13; per Spengler, la città, il denaro, la macchina, lo stato e altro, cfr. *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 1991). Spengler era stato chiaro sul capitalismo: «un'idea inglese portata sul continente dal sangue francese», per cui la guerra, confronto tra nazioni capitaliste e nazioni proletarie, aveva un significato di *scontro di civiltà* (*Preussentum und Sozialismus*, Beck, München 1920, p. 6, reperibile in rete). Lagarde, Langbehen e Treitschke erano antisemiti e avevano messo in opposizione il primato del Volk con la contaminazione ebraica. Sombart aveva messo in relazione lo sviluppo del capitalismo e il ruolo degli ebrei. Yorck aveva opposto l'identità del Volk come *Bodenständigkeit* alla natura sradicata e sradicante dell'ebreo (cfr. J.A. Escudero, "Heidegger e i *Quaderni neri*. La rinascita della controversia nazionalsocialista", in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo*, cit., p. 56 sgg.)

esplicita comparsa, nelle *Überlegungen*, solo a partire da quel periodo. Tenendo tuttavia conto della disposizione di Heidegger all'auto-interpretazione retro-prescrittiva e dell'effettiva ripresa di molti concetti da lui coniatati negli anni Venti entro la piega antisemita, chiara nei *Quaderni neri*, pare possibile che lo «stereotipo» o pre-concetto antisemita, se non già presente *in nuce*, abbia assorbito, poi, anche la concettualità anteriore.⁷

L'immagine dell'ebreo che emrge dai *Quaderni neri*, non è né occasionale, né ingenua ed è riassunta da Donatella Di Cesare in termini inequivocabili: «Gli ebrei sono [per Heidegger] gli agenti della modernità; ne hanno diffuso i mali. Hanno deturpato lo “spirito” dell'Occidente, minandolo dall'interno. Complici della metafisica, hanno portato ovunque l'accelerazione della tecnica. Solo la Germania, grazie alla ferrea coesione del suo popolo, avrebbe potuto arginare gli effetti devastanti della tecnica. Ecco perché il conflitto planetario è stato anzitutto la guerra dei tedeschi contro gli ebrei».⁸

Heidegger non ha solo indicato il problema dell'oblio dell'essere, ma anche tentato di mostrare la via di un suo superamento ed ha indicato quelli che, secondo lui, erano i punti fradici del mondo moderno. Là pensiero e azione, uniti, avrebbero dovuto dare battaglia. In una fase successiva, ha detto che il problema non era risolvibile

⁷ Cfr. P. Trawny, “Heidegger e l'ebraismo mondiale”, in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 2014. Gli indizi che Heidegger fosse giunto ad una visione “spiritualmente e culturalmente” antisemita già negli anni Venti, sono “gravi, precisi e concordanti” (Toni Cassirer, Bultmann, Schwedler, Jaspers, lettere di Heidegger alla moglie). Del resto, l'analisi di Escudero sulla formazione del concetto heideggeriano di *Heimat*, «terra natia», come radicamento al suolo nella sua dimensione storica, mette in luce come il negativo di tale concetto, lo sradicamento [*Bodenlosigkeit*], fosse presente ad Heidegger nella forma antisemita desunta da Yorck fin dagli anni 1924-25 (cfr. J.A. Escudero, *Op.cit.*, passim).

⁸ Donatella Di Cesare, “Heidegger: «Gli ebrei si sono autoannientati»”, *Il Corriere della Sera*, 8 febbraio 2015; qui con riferimento a *Gesamtausgabe 97: Anmerkungen I-V*.

nei termini indicati nella fase seconda e fondati nella prima. La metafisica della prima fase, diventa, nella seconda, la famosa critica del mondo della tecnica (in verità anche molte altre cose: l'etica dei valori, il soggettivismo, la scienza, la volontà di potenza, ma tutte accomunate dalla radice nichilista). Qui e là, nella sua opera essoterica, ha indicato le forme politiche che hanno raccolto e realizzato ciò che avrebbe avuto il suo inizio ideale con Cartesio (*Amerikanismus*, *Bolschewismus*). Ora, per quanto emerge in modo crescente dai *Quaderni neri* («i testi massimamente esoterici del *corpus* heideggeriano»⁹), il fondamento di questa valutazione è indicato con chiarezza nell'ebreo, colui il quale, con il suo atteggiamento sradicato, avrebbe reso possibile quella durezza interessata che porta avanti a sé, nella spiegazione razionale, l'ente, e che poi fa essere questo ente quell'oggetto avulso e indefinitamente manipolabile che tutti noi abbiamo imparato, da lui, ad aborrire. Messa così, la questione dell'ebreo sembra tutt'altro che il frutto di un banale risentimento e se Trawny «pensa che quello di Heidegger fu una sorta di antisemitismo privato, rivelato solo nella seconda metà degli anni '30 col suo antisemitismo onto-storico», Tom Rockmore «pensa che questo antisemitismo ci sia sempre stato e che fosse visibile per chiunque avesse occhi»¹⁰. Il senso di una tale ragionamento consiste nell'atteggiamento spirituale che indica nella “comunità ebraica” un'intrinseca predisposizione al crimine planetario. Non si tratta di razzismo biologico? Il crimine metafisico è dato proprio dall'assenza di forma, dalla *Durcheinandermischens*, dalla *Weltlosigkeit* e, quindi, dall'intrinseca disposizione ad assumere *ogni* forma¹¹, a diffondere l'universalismo

⁹ P. Trawny, “Heidegger e l'ebraismo mondiale”, in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo*, cit., p. 12.

¹⁰ T. Rockmore, “Foreword to the English edition”, in E. Faye, *Heidegger. The Introduction of Nazism into Philosophy*, Yale University Press, New Haven (CT) 2009.

¹¹ Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, nel sintetizzare la dottrina della razza, raccolta nei due testi sinistramente capitali del nazismo, *Il mito del XX secolo*, di Alfred Rosenberg e *Mein Kampf*, di Adolf Hitler, così si esprimono: l'ebreo «non è semplicemente una razza malvagia», ma è l'anti-tipo, è «il bastardo per eccellenza [...]».

astratto del *Gegenstand*, cioè a trattare ogni ente, compreso se stessi¹², come un oggetto senza radici, sottratto alla circolazione quaternaria del *Geviert*, con il che il pensare autentico [proprio di Heidegger, cioè dei tedeschi, cioè degli eredi della grande tradizione del pensiero che ha origine in Grecia, chiamati, perciò, a porsi alla testa del movimento che deve condurre l'Europa fuori dallo Stige nichilistico] è diabolicamente sviato.¹³

Sicché, cercando di opporre la grandezza del pensiero alla [‘miseria’ della] quotidianità media incarnata nel “si dice”, nell’*innanzitutto e per lo più* del capitolo quinto della sezione prima di *Essere e tempo*¹⁴ (nel nostro caso l’*innanzitutto* del preconcetto antisemita e il *per lo più* del brodo di coltura *bündisch, völkisch, nationalrevolutionär...*) si commette un ulteriore passo falso, quello di negare il presupposto essenziale del *Denkweg* heideggeriano: se non è vero che il pensiero è già sempre imbrigliato nelle spire della *cultura*, ammorbato dal respiro ‘graveolente’ della *Popularphilosophie*, allora l’intero sviluppo del pensiero di Heidegger non sarebbe che un polveroso affastellamento, espresso in modo astruso e inconsequente, precipitato in un’opera che solo apparentemente può dirsi “filosofica”. Con il che si finirebbe con l’affermare ciò che si voleva escludere:

L’ebreo non ha la *Seelengestalt* e dunque non ha [nemmeno] la *Rassengestalt*»; la sua propria forma è l’informe: «è l’uomo dell’universale astratto, opposto all’uomo dell’identità, singolarizzata e concreta.» (cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Il mito nazi*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992, pp. 45-57, passim).

¹² Da cui il folle giudizio dell’autoannientamento degli ebrei nella Shoah (cfr. Donatella Di Cesare, “Heidegger: «Gli ebrei si sono autoannientati»”, in *Il Corriere della Sera*, 8 febbraio 2015).

¹³ P. Trawny, “Moralische Schuld ist in Heideggers Philosophie nicht möglich”, cit.: «Nach dem Krieg spricht er [Heidegger] zwar nicht mehr vom Weltjudentum. Aber man denkt doch, dass er an dieser Feindfigur festhält. Und diese Feindfigur hat gesiegt - die Feindfigur der Mächte des Universalismus, zu denen für ihn vor allem das Judentum gehört. Er redet zwar über Gaskammern und Konzentrationslager und einer gewissen Schuld.»

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, §38 (ed. Chiodi, UTET, p. 279; ed. Marini, Meridiani Mondadori, p. 503).

l'inaffidabilità di Heidegger. Evidenza vuole che l'importanza di Heidegger rimanga invece salda, ma legata, d'ora in poi, alla necessità — come sottolinea Donatella Di Cesare — di ripensare la Shoah¹⁵ e, cosa non secondaria — questa è una mia aggiunta — la resistenza che l'ebreo vi oppose e vi oppone tuttora.

Vorrei concludere con un accenno non tanto ad Hannah Arendt, quanto al film di Margarethe von Trotta e alla sua Arendt, a causa dell'invito, continuamente reiterato dai devoti arendtiani affinché, efficace sintesi del pensiero della filosofa, non ce ne si debba perdere la visione. La mia impressione è tuttavia che nel film ci sia più di quello che a prima vista non sembri. Benché il professor Heidegger vi sia rappresentato in modo quasi macchiettistico, gli elementi che introducono a quello scioccante azzeramento della responsabilità che sta alla radice del male — nota tesi arendtiana — è rinvenibile non solo nella mediocrità priva di pensiero di Eichmann, ma anche nella genialità, sempre alleggiante e piena di pensiero, del suo maestro. Il banale e il geniale (nesso che non bisogna lasciarsi sfuggire) nel film si fanno l'occholino e certe critiche di parte ebraica sono, per così dire, non propriamente banali. Il tragico messo in scena dalla von Trotta sta nel fatto che la Arendt appare stretta in questa contraddizione, a cui sembra non sapersi o non potersi sottrarre: da una parte il burocrate pieno di spirito di servizio, ma privo della sostanza del pensiero e, dall'altra, 'Mefistofele', il pensatore geniale che dissimula la propria responsabilità dietro una millantata inesperienza politica.

Se vogliamo, non esiste il "grande pensiero" di un "piccolo uomo". Se Hannah Arendt ha mai avuto ragione, l'assenza di pensiero, meglio, la soppressione del pensiero, genera il male e questo si alimenta di una tale 'assenza', di una tale 'soppressione' e, quindi, non

¹⁵ Il problema infatti, non è, «come pretenderebbero alcuni, proscrivere o bandire Heidegger [...]. Sarebbe questa forse, per la filosofia, l'occasione per pensare nella sua profondità abissale la Shoah.», Donatella Di Cesare, "Heidegger: «Gli ebrei si sono autoannientati»", cit.

potendo esistere un grande uomo senza pensiero, così non può nemmeno esistere un “grande pensiero” come correlato estrinseco di un uomo mediocre — di più, di un uomo ‘miserabile’. Se, come dice Hannah Arendt nella chiusa del film, il proprio dell’uomo non è la conoscenza teoretica, ma la capacità pensante di distinguere il bene dal male e, quindi, la *responsabilità* che si insedia alla base dell’agire pratico; l’irresponsabilità del silenzio dinanzi al male, ammesso che non si tratti di vera e propria complicità, denuncia la miseria stessa del pensiero (teoretico). In altri termini, il correlato di pensiero di un tale ‘uomo’ non è e non può essere un “grande” pensiero, ma pensiero commisurato alla sua propria ‘miseria’. In questo laccio finisce tuttavia per cadere la stessa Arendt — potrebbe essere la chiave del film — la quale non seppe vedere, di quel pensiero, appunto la ‘miseria’ o, rovesciando il problema, come forse è giusto fare, non seppe coniugare, accanto alla *banalità* del male (Eichmann), la *genialità* demonica quale correlato di un “grande” pensiero (Heidegger).

Thomas Mann apre così il suo romanzo sulla catastrofe del popolo tedesco, rovinosamente assunto alla genialità redentrice di un compito epocale:

«la parola “genio” ha certamente un suono, un carattere, nobile, armonico e umanamente sano, seppur trascendente l’ordinario, [...]. Eppure non si può negare e non si è mai negato che i dèmoni e l’irrazionale abbiano una parte sconcertante in questa zona radiosa, che tra essa e il regno infero esista sempre un collegamento capace di suscitare un leggero brivido e che appunto perciò mal le si adattano gli epiteti rassicuranti che ho tentato di attribuirle [...] anche quando si tratti di una genialità pura e genuina, elargita da Dio, e non di una genialità acquisita e rovinosa, del divampare peccaminoso e morboso di doti naturali, dell’esercizio di un orrendo patto di compravendita...».¹⁶

¹⁶ Th. Mann, *Doctor Faustus* [1947], trad. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1995, XI ristampa in *Oscar Scrittori del Novecento*, pp. 20-21.

Ermeneutica e politica in Martin Heidegger*

di Julio Quesada Martin

(Traduzione di Maria Giovanna Chiesa e Enrica Losi)

1.

All'inizio degli anni '40, nel suo corso “La metafisica di Nietzsche” — capitolo IV, dedicato all'*Übermensch* — Heidegger giunse alla conclusione che la selezione razziale fosse metafisicamente necessaria. In questo modo, il pensiero dell'ultimo grande filosofo tedesco trasformò la selezione razziale in un “principio” [*Prinzip*] la cui legalità, giustizia o legge aveva una base “metafisica”. Heidegger comprese che l'essenza della volontà di potenza di Nietzsche aveva come origine e meta la formazione di un determinato “tipo” di uomo capace, egli stesso, della massima volontà di potenza in quanto essenza della verità dell'essere [*Dasein*]. E credette — sulla scorta de *L'operaio. Dominio e forma* (1922) di Ernst Jünger — che l'essenza della (nuova) verità dell'essere si trovasse in forma pre-ontologica nell'apologia che Nietzsche aveva fatto della “macchinazione” in *Umano, troppo umano II* (§ 218): ovvero la macchina come maestra della centralizzazione del potere, della disindividuatione dell'uomo, della possibilità di trasformare milioni di esseri in rigorosi e

* Conferenza del 7 aprile 2010 nel *Colloquio internazionale “Heidegger aujourd'hui”*, tenutosi nella Maison Heine de Paris.

inflexibili automi guidati da “un unico fine”. Questo scopo esistenziale coincide con la *Sorge* o cura della razza; però non nel suo significato moderno-liberale (biologico), ma metafisico: con il fine cioè di curare il “concetto” di razza.¹⁷

¹⁷ «L'elemento classico di questo darsi dell'uomo prendendo in mano se stesso consiste nel semplice rigore della semplificazione di tutte le cose e di tutti gli uomini in quell'unica cosa dell'incondizionato conferimento del potere dell'essenza della potenza *per il dominio sulla terra*. Le condizioni di questo dominio, cioè i valori, vengono posti e prodotti come effetto di una semplice e completa “meccanizzazione” [*Machinalisierung*] delle cose e mediante l'allevamento dell'uomo. [...] L'allevamento [*Züchtung*] dell'uomo non è però addomesticamento nel senso del contenimento e della paralizzazione della sensibilità, ma la disciplina [*Zucht*] è l'accumulazione e la purificazione delle forze dell'univocità dell'“automatismo” rigorosamente dominabile di ogni agire. Soltanto dove la soggettività incondizionata della volontà di potenza diventa la verità dell'ente nel suo insieme, è possibile, cioè metafisicamente necessario, il *principio* [*Prinzip*] dell'istituzione di un allevamento delle razze [*Rassenzüchtung*], cioè non una mera formazione spontanea delle razze, ma il consapevole *pensiero* delle razze [*Rassendenken*]. Così come la volontà di potenza non è pensata in termini biologici, bensì ontologici, altresì il pensiero delle razze in Nietzsche non ha un senso biologistico, ma metafisico». M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 787 e 788. Questo paragrafo non si trova nell'originale; è un'aggiunta di Heidegger per l'edizione del 1961 sulla quale si sono basate sia la traduzione francese (Gallimard) che la spagnola (Destino). Credo che sia la prima volta che si sottolinei questa “aggiunta”, scoperta che devo in parte all'eccellente lavoro di E. Faye, *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia* (ed. it. 2012; ed. es. 2009; ed. fr. 2005) che determina un prima e dopo negli studi critici su Heidegger. [NdA]

L'edizione italiana, a cura di Franco Volpi, presenta alcune differenze di traduzione che mostrano come negli anni '90 il tema di cui si discute qui, almeno in Italia, non fosse all'ordine del giorno, almeno non in modo così imperioso (il che giustifica in parte la sua sottovalutazione da parte degli studiosi heideggeriani formati in quegli anni). Il termine *Zucht*, per es., reso da Volpi con “disciplina”, significa per lo più *allevamento*, *coltura*, termine tipico del frasario *Blut und Boden*, che sottintende una forte componente biologistica, che è poi il significato originario e fondamentale della parola e il più diffuso, il quale, a sua volta, avrebbe prodotto poi il significato astratto di *disciplina* (cfr. A. D'Onofrio, *Razza, sangue e suolo. Utopia della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*,

Per questa ragione e in piena guerra (o “lotta per l’essere”) Heidegger spiegò così ciò che era in gioco:

Rimane da chiedersi quali popoli e quali umanità [*Volker und Menschentümer*] sottostiano in modo definitivo, e precorrendo, alla legge dell’appartenenza a questo tratto fondamentale dell’incipiente storia del dominio della terra.¹⁸

Questo è il passaggio concettuale che giustifica una nuova legalità, in vista del nuovo ordinamento mondiale il cui significato e struttura storici dipendono direttamente dalla nozione della razza che forgia la propria volontà di potenza. Heidegger sviluppò questo nuovo concetto di legalità futura, strettamente determinata dalla rivoluzione nazionalsocialista, nella V e ultima parte del *Nietzsche*. Non è difficile capire — malgrado l’ordinaria cecità degli heideggeriani — la logica interna che unifica il testamento giuridico di Heidegger (*Die Gerechtigkeit*): “pensare” la giustizia come un’unità metafisica che “forgia” — e “forma” — la legge come “costruzione-eliminazione-annichilimento”.

ClioPress, Napoli 2007, pp. 102-103). Il traduttore spagnolo ha reso invece *Zucht* con *raza* [razza] e *Rassenzüchtung* con *selección racial* [selezione razziale]. Nell’edizione Klostermann del 1997: M. Heidegger, *Nietzsche*, GA 6.2, i passi sono rinvenibili alle pp. 308 e 309. Per evitare fraintendimenti è opportuno chiarire che l’autore si riferisce a M. Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, GA 50, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, mentre noi traiamo le nostre traduzioni dal capitolo VI, volume II, “Nietzsches Metaphysik”, del *Nietzsche* del 1961 (M. Heidegger, *Nietzsche*, GA 6.2, Klostermann, Frankfurt am Main 1997). Detto capitolo riprende il contenuto di un corso del 1940 integrato con parti e soluzioni provenienti dal corso, non tenuto, del semestre invernale 1941/1942, avente lo stesso titolo, il cui testo è stato poi inserito da Heidegger nel vol. 50 della Gesamtausgabe, non tradotto in Italia. I due testi non sono identici. Laddove identici, e per le nostre necessità, si è ripresa la traduzione di Volpi; laddove il testo del 1961 (GA 6.2) non presenta corrispondenze con GA 50, si è proceduto ad una traduzione dallo spagnolo. [NdC]

¹⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 807. NB – le note prive di ulteriore specifica sono dell’autore.

La distruzione del concetto classico di Giustizia, nei suoi diversi significati, è ontologicamente radicale.¹⁹

Nelle analisi heideggeriane relative all'ermeneutica veritativa, si è spesso insistito sul rapporto temporaneo tra Heidegger e il nazismo e si è sostenuto che, in ultima analisi, l'ontologia di *Essere e tempo* non aveva niente a che vedere con l'ideologia del nazionalsocialismo — e men che meno con l'olocausto! —, tuttavia è lo stesso Heidegger a smentire queste interpretazioni benpensanti. Il *Nietzsche* si apre con una *Einleitung* nella quale l'ex rettore motiva in questi termini la sua interpretazione di Nietzsche:

Il seguente tentativo può essere pensato e seguito in maniera sufficiente solo partendo dall'esperienza fondamentale di *Essere e tempo*. Essa consiste nel fatto di venire coinvolti – coinvolgimento sempre crescente ma che, forse, in alcuni punti si sta anche decantando – da questo unico accadimento, cioè che nella storia del pensiero metafisico l'essere dell'ente è stato, sì, pensato fin dall'inizio, ma la verità dell'essere in quanto essere è rimasta impensata, e non solo è rifiutata al pensatore quale possibile esperienza, ma il pensiero occidentale in quanto metafisica cela espressamente, anche se non consapevolmente, l'accadimento di questo rifiuto.²⁰

2.

Per il giovane Heidegger²¹ l'essere della vita si rende visibile o comprensibile solo in forma indiretta. A prima

¹⁹ Ivi, p. 801: « Certo, per pensare l'essenza della giustizia in modo adeguato a questa metafisica, dobbiamo mettere fuori gioco tutte le rappresentazioni sulla giustizia provenienti dalla morale cristiana, umanistica, illuministica, borghese e socialista».

²⁰ Ivi, pp. 747-48.

²¹ M. Heidegger, "Fenomenologische interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen situation)", in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur*

vista sembrerebbe una “riduzione eidetica”; ma l’ermeneutica della situazione consiste nella realizzazione della “propria” esistenza da parte del *Dasein umano* al margine del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, esattamente come l’avrebbe interpretato quella tradizione greco-latina che la fenomenologia, non senza critiche, accetta. Heidegger mostra come la situazione ermeneutica si rende visibile nel momento in cui ci si interroga sull’essere, su chi noi stessi siamo, e nella misura costitutiva in cui abbiamo già accettato la finitezza come parte della sua “risoluzione” di fronte al nulla. In modo tale che si giunge all’inevitabile nel dispiegamento di una nuova “logica radicale dell’origine”: gli archetipi dell’esistenza sono obbligati a scontrarsi, al combattimento più radicale. Ermeneuticamente ciò riceve il nome dissimulato di “contro-movimento” [*Gegenbewegung*]²². Questo ci fa tornare al nostro filo conduttore: l’ermeneutica della

Ontologie und Logik, a cura di G. Neumann, GA 62, Klostermann, Frankfurt am Main 2005. La traduzione spagnola del saggio sulla “situazione ermeneutica”: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristoteles. Indicación de la situación hermeneutica*, è a cura di J.A. Escudero (Trotta, Madrid, 2002). [NdA]

La traduzione italiana dei passi tratti da questo testo, è stata condotta da Maria Giovanna Chiesa e Enrica Losi sulla base della versione spagnola. Si tratta del cosiddetto *Natorp-Bericht* (Rapporto-Natorp), lettera di candidatura all’università di Marburgo. Dato per perso, il manoscritto in cui Heidegger compendia la sua interpretazione di Aristotele, è stato ritrovato e pubblicato con il titolo “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)” e pubblicato originariamente in *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989. [NdC]

²² M. Heidegger, “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristoteles”, cit., pp. 43-44 [GA 62, pp. 360 e 361]. Il testo dice: «El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal manera que sólo deviene visible y aprehensible *indirectamente* [*Umwege*] a través de un contra-movimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado [*Sorgen*]» («L’essere della vita in quanto tale, accessibile nella fatticità stessa, è tale che solo si rende visibile e comprensibile *indirettamente* [*Umwege*] per mezzo di un contro-movimento che si oppone alla tendenza verso la caduta del prendersi cura [*Sorgen*]). Questa tendenza si trasforma posteriormente nell’“oblio dell’essere”».

situazione chiarisce se stessa come “cura” alla vera elaborazione ermeneutica; ciò non deve essere confuso con l’impegno di una “teoria”. La tendenza verso la “caduta” della “cura” su noi stessi deve essere contro-arrestata da un “contro”, “negazione” o “no” che sia, che si occupi di se stesso in tutta la radicalità ontologica che implica la negazione heideggeriana come forma di autoaffermazione. Questa posizione privilegiata dell’opposizione reale o negazione ontologica (ciò che *non è*) stimola quello che nel § 9 di *Essere e tempo* appare nell’analitica del *Dasein* come la sua vera essenza: “L’essenza di questo ente consiste nel suo aver-da-essere [*Zu-sein*]”²³. Devo essere ciò che (ontologicamente) non sono; ragion per cui l’autentico *Zu-sein* acquisisce il diritto ontologico-culturale (o spirituale) di differenziare l’esistenza umana in “autentica” e “inautentica” (§ 9), per, a posteriori, autodefinire il popolo tedesco come “popolo metafisico” destinato ad assumere il compito della “cura” della Germania, dell’Europa e dell’Occidente (*Introduzione alla metafisica*, 1935 e 1953). Tanto che ciò accada o non accada.

Questa riduzione dello spazio fenomenologico (ontologicamente e politicamente plurale) al tempo originario, o “*Da*”, cioè alle vere origini, ha una portata catastrofica che, anche tra i fenomenologi, si continua ad accettare, senza altra analisi critica che quella dell’accondiscendenza condivisa dal gruppo accademico per gli “idoli” della filosofia. Una riduzione al monismo pre-moderno che rende impossibile stendere ponti tra lingue e tra popoli diversi o, più specificatamente, distrugge ogni possibilità di dialogo tra il popolo storico

²³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 9, p. 64.

(o metafisico), Germania, e i popoli che, secondo Heidegger, sono privi di essere o di storia, come i popoli neri. Dunque ciò che affermiamo è che queste riduzioni dello spazio plurale al tempo dell'origine, la riduzione delle lingue (adatte per "pensare" [*Denken*] = adatte per "essere" [*Zu-sein*]) al greco-tedesco e, più tardi, al puro tedesco (di Heidegger), la riduzione della libertà dell'individuo e della persona in generale al destino storico della comunità del *Volk* profetizzato dall'ontologo e voluto dal nazista delle SA nei suoi innumerevoli scritti politici — come nel tristemente famoso "Discorso di rettorato", (*L'autoaffermazione dell'Università tedesca*, 1933) nel quale distrugge nello stesso tempo la libertà di coscienza e la libertà di insegnamento sull'altare della "uniformazione-dittatoriale-gregaria-nazional-socialista"²⁴ —, e per finire, la riduzione della polisemia della parola 'vita' agli archetipi dell'esistenza umana, ciò che affermiamo, la nostra tesi, è che tutte queste "riduzioni" portate a compimento dal "contromovimento" in nome dell'autentica investigazione filosofica, sono vettori che indicano, nell'opera di Heidegger, un itinerario educativo e politico-universitario legato fin nella sua radice alla logica radicale della provenienza, alla distruzione reale delle persone e delle comunità "improprie", stabilendo così una buona convergenza fra questo progetto ontologico e il programma del NSDAP che, analogamente, si basa sul razzismo vuoi di carattere biologico, vuoi di carattere culturale o sublimemente metafisico. Queste riduzioni ontologico-ermeneutiche sono ciò che rende possibile ad Heidegger di distruggere il lascito dialettico del $\pi\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ (guerra) eracliteo sull'altare dell'"annientamento totale" [*völligen Vernichtung*], così come appare nel saggio

²⁴ J. Juanes, *Los años funestos. Heidegger y el Nacional-socialismo*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, México, 2010, p. 21.

Sull'essenza della verità del semestre dell'estate del 1933-34²⁵. Il “contro” del contro-movimento annuncia ermeneuticamente nel 1922, di fronte alle tradizioni (che deviano dal cammino dell'essere) greco-giudaica, greco-latina e greco-cristiana, che la negazione ontologica dell'altro era *radicale*. Senza nemmeno cercare di condividere la tradizione dell'origine greca, ma volendo imporre a livello mondiale la *Kehre* (*svolta*) alla vera essenza della verità e dell'essere. Riproposizione possibile unicamente ed esclusivamente nella vera eco dell'essere come frammento dimenticato e nell'attesa della sua rivelazione.

Questa resistenza a condividere le origini greche dell'autentica *Kultur* finisce per essere la spina dorsale dell'ermeneutica come “*Sorge* in evoluzione”. Heidegger elabora, dunque, una teoria ontologica all'altezza del suo proprio razzismo, così come si legge in *La metafisica di Nietzsche*. Ma la selezione razziale dell'uomo, del 1941-42, non si capisce senza il suo fondamento ontologico:

Il contro, inteso come il “no” o la “negazione”, rivela qui un'operazione originariamente e ontologicamente costitutiva. Dal punto di vista del suo significato costitutivo, la negazione possiede un primato originario rispetto alla posizione.²⁶

Solo l'ermeneuta della fatticità dell'esser-ci può “comprendere” il significato della parola del suo proprio “ci” [*Da*] originario; il che lo isola ontologicamente da altre prospettive, se ne esistono altre. Qualche rigo più su

²⁵ M. Heidegger, *Sein und Wahrheit*, GA 36-37, Klostermann, Farnkfurt am Main 2001, pp. 90-91.

²⁶ M. Heidegger, “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristoteles”, cit., p. 44: «El “contra”, entendido como el “no” o la “negación”, expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva. Desde el punto de vista de su sentido constitutivo, la negación posee un primado originario con respecto a la posición»; [GA 62, cit., p. 362].

della precedente citazione, Heidegger lascia chiaramente intendere che la ricerca del “se stesso” non ha niente a che vedere con “rompersi la testa con riflessioni egocentriche”, alludendo direttamente a Husserl. La supremazia costitutiva del “contro” nell’identità dell’essere respinge la struttura intersoggettiva della percezione del mondo; non c’è percezione ma autoaffermazione della “situazione ermeneutica” o posizione del suo esser-ci come forma “autentica” dell’essere. E questa forma di vedere/essere il mondo taglia alla radice il suo vincolo con l’universalità (progetto fenomenologico), per dividere il mondo e la vita in “autentico” e “inautentico”. Per questo motivo dobbiamo tenere sempre presente che la riduzione dello “spazio” fenomenologico al “tempo” dell’ontologia fondamentale era ed è un’autentica minaccia per la pluralità del mondo. Non si tratta di percepire il mondo prendendo coscienza dello stesso attraverso il nostro inserimento spazio-corporale, che ci dà la possibilità di essere un punto di vista tra altri punti di vista. Al contrario, la “posizione” costitutiva del contro è ciò che permetterebbe di farsi “visibile” come “se stesso”.²⁷

*Ma questo significa che la possibilità di un’impostazione radicale della problematica ontologica della vita si basa sulla fatticità.*²⁸

Questa radicalità (fatticità = *historisch*) fa sì che il pensiero di Heidegger — nella sua stessa costituzione — sia un pensiero razzista, non come conseguenza biologica, ma ermeneutica; sempre e quando la domanda metafisica per antonomasia — *Perché l’essere piuttosto che il nulla* — si sappia interpretare secondo le sue

²⁷ Ivi p. 45 [GA 62, cit., p. 362].

²⁸ *Ibidem*: «Pero esto significa que la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad».

proprie origini greche e, per questo, per questo “evento”, l’“accadere” dell’essere deve svelarsi nel presente autentico e inautentico mediante la metafisica ripensata ermeneuticamente: *Chi siamo noi stessi?* A sua volta, il circolo della pre-comprensione è già stato deciso dalla sua storicità; e ciò ci conferma che questa domanda è fuori dal *λογος* e fuori dall’intenzionalità della coscienza, e, in generale, fuori da ciò che si intende per filosofia. È una domanda senza argomentazione possibile perché solo si ascolta e si risponde attraverso la “risoluzione” [*Entscheidung*]; in questo modo si “supera” la “soggettività” della storia facendo dell’“autentica esistenza storica” un nucleo così assolutamente solipsistico, come quello dell’essere-per-la-morte, che la finitezza del *Dasein*, sacrificato alla sua propria finitudine, non ha bisogno di ricorrere a nessun mondo dell’“io”. È questa povertà (devitalizzazione) del suo pensiero ciò che lo fa fallire filosoficamente e precipitare in qualcosa che ha a che vedere con la carne stessa del tessuto storico: la pluralità di contesti è violentata, semplificata o annichilita dalla necessità metafisica della selezione razziale degli uomini sull’altare dell’*Übermensch*. *Sorge* (cura dell’essere) e *πολεμος* (lotta per l’essere) sono le due facce della stessa ermeneutica fenomenologica della storicità la cui identità o “essere” dipendono ontologicamente dalla “negazione” dell’altro. In questa lotta-e-cura-per-l’essere può rimanere un solo contendente o una sola “tradizione” che, facendosi carico biopoliticamente dell’essenza della verità dell’essere, tende a occuparlo tutto, come dimostra — abbiamo visto — la critica di Heidegger della polisemia della parola “vita” e dell’universalità latente nella parola “umanità”.

La logica radicale dell’origine ha trasformato l’intenzionalità della coscienza in *Sorge* o “intenzionalità

piena” dell’“archetipo” dell’esistenza autentica. Questa cura racchiude una geopolitica linguistica che finirà nello sproposito dell’intervista postuma con *Der Spiegel*; ma questa era solo la punta dell’iceberg biopolitico-comunitario-immunologico²⁹, dato che l’ermeneutica deve distruggere le interpretazioni improprie per poter ricostruire l’archetipo dell’esistenza autentica. Questo compito è biopolitico, in particolare “immunologico”, giacché non si tratta di condividere interpretazioni ma — *Chi siamo noi stessi?* — di sradicare l’estraneo. Perlomeno come possibilità. Ricordiamoci che ci troviamo già sempre in un determinato stato di fatticità, come sostiene inizialmente l’ermeneutica. Ma la breccia che Heidegger lascia aperta alla tentazione della distruzione radicale del contro-movimento è tanto innegabile quanto terribile: “...e ormai non può essere interamente sradicata [*ausgerottet*] (corsivo mio)”³⁰.

Ma perché dovrebbero essere completamente sradicate le interpretazioni eterogenee dell’essere? Non dovrebbero scattare gli allarmi prima di prendere in considerazione una simile ipotesi? La prova ce la dà proprio Heidegger quando scrive:

La filosofia che si pratica al giorno d’oggi si muove, in gran parte e in modo improprio [*uneigentlich*], sul terreno della concettualità greca, cioè sul terreno di una concettualizzazione che si è trasmessa attraverso la catena di interpretazioni eterogenee [*Interpretationen hindurchgegangen ist*]. I concetti fondamentali hanno perso le proprie funzioni espressive originarie [*ursprünglichen*] e seguono il modello di determinate aree

²⁹ Cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 e Id., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.

³⁰ M. Heidegger, “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristoteles”, cit., p. 49: «...y que ya no puede ser enteramente erradicado» [GA 62, cit., p. 366].

dell'esperienza oggettiva [...]. Di conseguenza l'ermeneutica fenomenologica della fatticità nella misura in cui pretende contribuire alla possibilità di un'appropriazione radicale della situazione attuale della filosofia attraverso l'interpretazione – e questo si raggiunge ponendo attenzione sulle categorie concrete già esistenti –, si vede obbligata ad assumersi il compito di disfare lo stato di interpretazione ereditato e dominante, di rendere evidenti i motivi occulti, di svelare le tendenze e le vie d'interpretazione non sempre esplicite e di risalire alle fonti originarie che riconducono ogni spiegazione a una “strategia di smontaggio”. *L'ermeneutica, dunque, svolge il suo compito solo attraverso la distruzione [Destruktion].* Il confronto distruttivo con la sua storia non è per la ricerca filosofica un semplice procedimento atto a illustrare come erano le cose un tempo, né incarna il momento di passare in rivista occasionalmente ciò che altri fecero prima, né dà l'occasione di tratteggiare divertenti prospettive sulla storia universale. La distruzione è piuttosto l'unica via attraverso la quale il presente deve andare incontro la sua propria attività fondamentale; e deve farlo in modo tale che dalla storia nasca la domanda costante di fino a che punto si turba il presente stesso a causa dell'appropriazione e dell'interpretazione delle possibilità radicali e fondamentali dell'esperienza. In tal modo progetti della logica radicale dell'origine [*eine radikale Ursprunglogik*] e i *primi contributi* all'ontologia si chiariscono in un modo fondamentalmente critico... Ciò che non riusciamo a interpretare ed esprimere in un modo originario [*ursprünglich*], non lo sappiamo custodire nella sua radicalità [*eigentlicher*].³¹

³¹ Ivi, pp. 50-52: «La filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte y de manera impropia, en el terreno de la conceptualidad griega, a saber, en el terreno de una conceptualización que se ha transmitido a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas. Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias, y que siguen el patrón de determinadas regiones de la experiencia objetiva (...). Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación – y esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente –, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado

In che misura sarà influenzata la fenomenologia in questa lotta per l'essere? Il “*contro-movimento*” è la risposta che elabora Heidegger contro la totalità dei presupposti razionali e affettivi che alimentavano la filosofia di Husserl: la trasformazione dell’“intenzionalità” in *Sorge* è ciò che distrugge il senso realmente filosofico della fenomenologia³². L’intenzionalità non è della coscienza della persona che riflette sul mondo, ma del “*Da*”. È un’intenzionalità che rimbalza su “se stessa” e che, ovviamente, non passa più dal circolo della pre-comprensione dato dalla nuova essenza della verità: la sua “ripetizione”. L’intenzionalità del *Dasien* è solamente lo specchio della stessa “risoluzione” ontologica della “storicità”. E questa nuova intenzionalità, o intenzionalità “totale” o “completa”, si autoriferisce a se stessa in quanto “cura” dell’autentica origine dell’essere. La critica è chiara e va diretta contro il suo metodo “descrittivo”³³. Heidegger critica questo

de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*. La investigación filosófica (...) es conocimiento “histórico” en el sentido radical del término. La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros “hicieron” antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cuál el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. Así, los proyectos de una lógica radical del origen y las *primeras contribuciones* a la ontología se esclarecen de una manera fundamentalmente crítica (...) Aquello que no logramos interpretar y expresar de un modo originario, no sabemos custodiarlo en su autenticidad» [GA 62, cit., pp. 366-69].

³² Cfr. Ivi, p.47 [GA 62, cit., pp. 364-365].

³³ Cfr. Ivi, p. 48 [GA 62, cit., p. 365].

metodo per il fatto che non tematizza il proprio punto di osservazione, e le “indicazioni” dell’orientamento di fondo. Ciò è a dire che Heidegger accusa la fenomenologia di non occuparsi del *Da* ma del *sein*; perciò considera l’investigazione del maestro “egocentrica”. In altre parole, le *Ricerche logiche* avevano troppa logica ma mancavano di “suolo” [*Boden*] per la loro proprie radici o patria. E Heidegger sottolinea questa critica aggiungendo che l’“*intenzionalità piena*” va cercata nella vera comprensione della storicità che non è altro che “mantenere” il punto di vista che deve essere “curato”. Il contro-movimento dunque raggiunge uno dei suoi punti focali quando l’ermeneuta delle condizioni di possibilità dell’“unità originaria” comprende, finalmente, la “fine” della supremazia filosofica greco-latina e si “*accorda*” [*se compromete*] con la nuova verità. Questa, afferma Heidegger, continua a essere una “teoria materiale e formale dell’oggetto della logica e della scienza”. Ma il linguaggio occultava la vera intenzione che non è altro che la distruzione della fenomenologia stessa. Il contro-movimento, di fronte alla caduta nell’oblio della custodia dell’essere, si costituisce ontologicamente, secondo le parole di Heidegger, in *strategia di smontaggio*; per la qual cosa, come si era detto, l’adempimento dell’ermeneutica si raggiungeva solo attraverso la “distruzione” di ciò che è inautentico. È importante sottolineare che questa distruzione ha il compito di *purificare e sradicare* le interpretazioni che non derivano dalla vera essenza dell’*esistenza storica* — nel tedesco di *Essere e tempo*: “*existenz*” — dei greci mitificati archetipicamente come unico modello di umanità da seguire.

Questa “umanità” non ha più il significato universale, umanistico, che le conferiva il concetto aristotelico di sostanza. La distruzione ermeneutica della “*sostanza*”,

come parte del compito della logica radicale dell'origine della ουσια porta Heidegger ad annullare totalmente la priorità etica dell'azione umana [*praxis*]; azione che porta con sé la finalità del bene, a differenza della scienza e dell'arte. Così scrive Heidegger:

Tuttavia ουσια conserva nello stesso Aristotele, e anche più tardi, il senso originariamente pratico di beni familiari, di beni patrimoniali, di beni disponibili per essere usati nel mondo circostante. Il termine ουσια indica dunque “beni”, “possesso”, “proprietà”, “attività”. Quello che nello scambio è custodito come essere dell'ente, quello che caratterizza l'ente come *beni, possesso, proprietà o attività* è il suo *esser-prodotto*. Nella produzione l'oggetto dello scambio si mostra nel suo vero aspetto.³⁴

Suscita attenzione il fatto che tutte le categorie dell'essere qui siano di carattere strumentale e che si definisca la sua sostanza come “esser-prodotto”. Non si tratta quindi né di persone, né di soggettività, né dell'io, ma piuttosto dell'“esser-disponibile”. Tutte le categorie che appaiono nel *Rapporto Natorp* derivano dalla sostanza intesa come ποιησις (produzione). “Manipolazione di”, “preparazione di”, “elaborazione di”, “fabbricazione di”, “servirsi di” è il tipo di linguaggio utilizzato qui da Heidegger³⁵ e che concorda fondamentalmente con le categorie ontologiche di *Essere e tempo*, dove la “cura” è circoscritta esclusivamente al

³⁴ Ivi, p. 58: «Pero ουσια todavía conserva, en Aristóteles mismo e incluso más tarde, el sentido originariamente práctico de bienes familiares, de bienes patrimoniales, de bienes disponibles para el uso en el marco del mundo circundante. El término ουσια designa, pues, «bienes», «posesión», «propiedad», «hacienda». Aquello que en el trato es custodiado como el ser del ente, aquello que caracteriza al ente como *bien, posesión, propiedad o hacienda* es su *ser-producido*. En la producción, el objeto del trato se muestra en su verdadero aspecto» [GA 62, cit., p. 374].

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, cit., pp. 352-354.

mondo circostante dell'essere-alla-mano. L'archetipo è un determinato "commercio" con la vita nella quale non entra la soggettività della persona; da qui deriva che il compito distruttivo dell'ermeneutica della fatticità si incentra, nel 1922, nello smontaggio che la tradizione greco-giudaica, greco-latino-cristiana e moderna hanno fatto della vita umana come fondamento universale per lo sviluppo della libertà³⁶. Non si tratta di decostruzione, ma di annullamento: "Il confronto distruttivo con la sua storia". Le trasformazioni di ουσια in "esser-prodotto", così come la trasformazione dell'intenzionalità³⁷ della coscienza in *Sorge* dell'archetipo della vita greco-ariana (nazificazione di Prometeo), apriva ad Heidegger la strada per affermare a Tubinga, il 30 Novembre 1933, *L'università nello Stato nazionalsocialista* — conferenza nella quale egli viene presentato come "uno dei più ferventi pionieri nazionalsocialisti fra gli eruditi tedeschi" — poiché la rivoluzione nazionalsocialista era la *Sorge* che avrebbe reso possibile un nuovo "inizio" [*Anfang*] per la Germania e per tutta la Terra: l'essenza del *Dasein* Tedesco attuata come essenza dello Stato del Lavoro-Macchina capace di produrre una determinata stirpe di uomini a immagine e somiglianza della volontà di potenza che aspira, metafisicamente, all'Uno.³⁸

In questo modo e come conclusione abbiamo chiarito non solo il vincolo tra filosofia e politica in Heidegger, ma anche la relazione metafisica tra l'ontologia e la selezione razziale dell'uomo. Anche il superuomo porta un braccialetto con la croce uncinata, come il

³⁶ M. Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, cit., p. 369.

³⁷ Ivi, p. 368.

³⁸ "L'università nello Stato nazional-socialista", conferenza tenuta a Tubinga il 30 novembre 1933 e pubblicata nel *Tübingen Chronik* del 1° dicembre 1933, in M. Heidegger, *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, a cura di H. Heidegger, GA 16, Klostermann, Frankfurt al Mein 2000, pp. 765 sgg.

conferenziere Heidegger (*Hölderlin e l'essenza della poesia*) a Roma nel 1936, e il distintivo del partito nel risvolto della giacca. Anche se Zarathustra aveva detto che lì dove “finisce” il *Reich*, proprio lì si alzano l'arcobaleno e i ponti dell'uomo superiore. E malgrado che Nietzsche avesse rotto con Wagner, tra l'altro, per il suo antisemitismo.³⁹

³⁹ «La dove lo Stato finisce, comincia l'uomo che non è superfluo: là comincia il canto della necessità, la melodia unica e insostituibile. Là dove lo Stato *finisce* – guardate, guardate fratelli! Non vedete l'arcobaleno e i ponti del superuomo [*Übermensch*]?», in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, Prefazione di Zarathustra, “Del nuovo idolo”, pp. 56-7.

Quello che più mi spaventa.

L'antisemitismo di Heidegger e il ritorno a Sion

di Micheal Fagenblat

(Traduzione di Paolo Rizzi)

Ma la cosa che più mi ha spaventato è stato quando il nemico si è avvicinato
E ho visto che la sua faccia sembrava la mia

Bob Dylan, John Brown¹

Dio parla chiaro in versi contorti, dice un vecchio proverbio. Questo significa che senza Dio siamo destinati a vite contorte? W. H. Auden pensava che non fosse una cosa poi tanto brutta dato che l'era moderna richiede un Nuovo Grande Comandamento: "Ama il tuo contorto prossimo / con il tuo contorto cuore". Martin Heidegger, il più importante filosofo europeo del '900, invece dubitava che si potesse fare del bene dalla disonestà², sostenendo che senza Dio siamo abbandonati solo all'Essere e in debito solo con l'Essere. Le nostre vite contorte non sono lì per essere raddrizzate. Provarci è tradire l'Essere, proiettare "valori" antropologici sull'Essere e quindi mantenere una visione del mondo essenzialmente teologica in cui l'umanità svolge il ruolo di Dio. Per approcciare la nuova epoca dobbiamo capire che non è morto solo Dio ma anche ogni concetto dell'umanità a immagine di Dio. Subordinare l'Essere a

¹ Sono debitore a Elliot Wolfson per aver trovato il nocciolo di ciò di cui intendo parlare qui, nel testo di John Brown di Bob Dylan, cfr. <http://religiondispatches.org/whatdoes-heideggers-anti-semitism-mean-for-jewish-philosophy/>

² In inglese *crooked* ha il doppio significato di 'disonesto' e 'contorto'. (NdT)

principi morali o politici, tanto quanto alla fede religiose, è tradire l'Essere e quindi ingannarci su cosa realmente siamo. L'Essere non si dà in conformità a ragioni, leggi o calcoli, non rivendica diritti sotto forma di principi, valori o imperativi categorici. L'Essere si dà in maniera ribelle, selvaggia e infondata. Dato che l'Essere è ribelle e errante anche noi, se siamo leali verso l'Essere, siamo destinati a vagare dove vaga l'Essere. Heidegger quindi ha proposto che la nostra verità sia l'errare, più vicini siamo all'Essere più vagabondiamo là dove non ci sono principi a guidarci. Questa è un modo per spiegare il coinvolgimento di Heidegger nel Partito Nazista: "Grandi pensieri, grandi errori", come disse lui stesso.

LO "SLEGATO ASSOLUTO": SULL'ANTISEMITISMO METAFISICO DI HEIDEGGER, O DEL "RUOLO DELL'EBRAISMO MONDIALE" NELLO "SRADICAMENTO DI TUTTI GLI ENTI DALL'ESSERE"

Il coinvolgimento di Heidegger nel partito nazista non è una scoperta recente, ma la pubblicazione nel marzo di quest'anno dei *Quaderni neri* ha rinnovato il dibattito³. Il filosofo aveva stabilito che i quaderni, diari scolastici dalla copertina nera, scritti tra il 1931 e il 1941, fossero gli ultimi volumi a essere pubblicati tra i 102 tomi della sua opera omnia. Qualcuno potrà addirittura rimanere deluso, dato lo stimolo degli appetiti suscitati, che su più delle 1200 pagine che compongono i tre volumi dei *Quaderni neri* solo pochi passaggi, in totale circa due pagine, diffamano gli ebrei e la "giudaizzazione" [*Verjudung*] del mondo. Questa scintilla piccola ma potente è stata sufficiente a scatenare un nuovo incendio, dando il via a un nuovo giro di denunce e difese in

³ M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, Klostermann, Frankfurt am Main 2014. Nel corpo del testo, tra parentesi tonde, GA 96 seguito dal numero di pagina.

Germania e soprattutto in Francia, ma anche in America⁴. Ci sono, in ogni caso, due caratteristiche che, pur non essendo delle novità, risaltano nei *Quaderni neri*.

La prima riguarda la qualità populista, volgare, dell'antisemitismo di Heidegger che assomiglia al discorso triviale [*Gered*] in cui *das Man* indulge inevitabilmente nell'inautentica esistenza quotidiana⁵. Questo si sapeva da tempo, almeno da quando Karl Jaspers rievocò che al suo rifiuto dei *Protocolli dei Savi Anziani di Sion* in quanto falsi, Heidegger rispose: "nondimeno c'è una pericolosa alleanza internazionale degli ebrei"⁶. I *Quaderni neri* confermano l'antisemitismo popolare di Heidegger, per esempio: «L'Ebraismo mondiale, diffuso dagli emigranti a cui viene permesso di lasciare la Germania, è pervasivo ed impalpabile, usa tutto ciò che è in suo potere per evitare di partecipare ad azioni militari mentre ciò che rimane a

⁴ Nella stampa americana, si vedano per esempio le diverse reazioni di J. Rothman, "Is Heidegger Contaminated by Nazism?" *New Yorker* April 28, 2014, <http://www.newyorker.com/books/page-turner/is-heidegger-contaminated-by-nazism>; R. Wolin, "National Socialism, World Jewry, and the History of Being: Heidegger's Black Notebooks," *Jewish Review of Books* Summer 2014, <http://jewishreviewofbooks.com/articles/993/national-socialism-world-jewry-and-the-history-of-being-heideggers-black-notebooks/#comments>; M. Marder, "A Fight for the Right to Read Heidegger," *New York Times Opinion Pages*, *The Stone*, at http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/07/20/a-fight-for-the-right-to-readheidegger/?_php=true&_type=blogs&_r=0. Se possibile anche: G. Fried, "The King is Dead: Heidegger's "Black Notebooks," *Los Angeles Review of Books*, Sept. 13, 2104; P.E. Gordon, "Heidegger in Black," *New York Review of Books* October 9, 2014.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 35. Questo punto è sottolineato da I. Faren in "A Philosophical Review of Heidegger's *Black Notebooks*," presentazione all'Heidegger Forschungsgruppe meeting, Meßkirch, maggio 2014.

⁶ K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Piper, Munich 1977, p. 101, citato da Th. Sheehan, "Everyone has to Tell the Truth»: Heidegger and the Jews", *Continuum*, I: 1 (1990), 30-44, at 35.

noi è di sacrificare il miglior sangue del meglio del nostro popolo» (GA 96, p. 262).

Nella visione di Heidegger l'ebraismo è complice dei peccati capitali dell'età moderna, "razionalità vuota e efficienza calcolatrice"; può quindi solo simulare di partecipare allo "spirito" [*Geist*] mentre nei fatti l'Ebraismo mondiale non è capace di accedere alle sfere decisionali [*Entscheidungsbezirke*] appartenenti alle "fondamenta della verità dell'Essere" (GA 96, p. 46). Il risultato della mentalità calcolatrice ebraica è una triste ipocrisia: anche se gli ebrei hanno sempre vissuto in base al "principio della razza" si oppongono alle teorie razziali del nazismo. L'antisemitismo di Heidegger raggiunge qui il nadir. Gli ebrei sono criticati per eccellere nel *Machenschaft*, la manipolazione volontaria dell'essere che, egli suggerisce, porta ai programmi di riproduzione razziale e all'eugenetica. L'ebraico "talento per il calcolo" viene pertanto visto come complice della causa radicale dell'antisemitismo razziale, di cui gli ebrei coevi subivano persecuzione (GA 96, p. 56). Gli ebrei promuovono la *macchinazione* in cui il concetto di "vita" è trasformato in "ciò che si può allevare, che è un tipo di calcolo" e quindi sono essi stessi da incolpare per il pensiero razziale che ipocritamente denunciano (GA 96, p. 56).⁷

Eppure Heidegger rifiuta inequivocabilmente il pensiero razziale che risulta dalla *Machenschaft*, che sommerge gli enti nell'età moderna. Gli ebrei, suppone, partecipano alla razionalità calcolatrice della metafisica moderna non per via di qualche determinazione razziale, ma perché sono alienati dalla loro concreta esistenza storica, dalle sfere di decisione dell'Essere. L'immagine

⁷ Punto colto anche da Faren. Vedi nota 5.

dell'esistenza ebraica che Heidegger disegna ambigualmente nei *Quaderni neri* è un circolo insieme vizioso e tragico: disconnessi dalle sfere decisionali fondate negli specifici modi di manifestarsi dell'Essere (in particolare, come verrò suggerendo, una terra e una lingua propri), gli ebrei sono diventati gli esponenti esemplari e di punta di una razionalità vuota e del pensiero calcolante che globalizza l'alienazione nell'età moderna, inclusi i modi razziali di determinazione dell'umanità. Gli ebrei, quindi, promuovono un tipo di pensiero che crea l'antisemitismo che subiscono.

Da cui la seconda caratteristica dell'antisemitismo dei *Quaderni neri*: l'antisemitismo popolare di Heidegger si adagia in una posizione filosofica o meta-filosofica. Gli ebrei manifestano in maniera particolarmente acuta i sintomi di un razionalismo senza radici (questo è antisemitismo popolare) ma *non* ne sono la causa e neanche *una* causa (questo è un problema filosofico riguardante la storia dell'essere). In altre parole, c'è una relazione fenomenologica o tipologica tra la mentalità dell'"Ebraismo mondiale" e il razionalismo occidentale moderno ma non una relazione storica, causale o biologica. I principali problemi che assediano l'Essere sono il cartesianesimo (soggettivismo), il neo-kantismo (liberalismo e idealismo) e lo scientismo (riduzionismo, *Machenschaft* e tecnica). Gli ebrei hanno adottato per se stessi questo falso-*Geist* e svolgono un ruolo cruciale, ma in nessun modo esclusivo, nel globalizzarlo. Heidegger non specifica perché, se non è una questione di determinazione razziale, siano gli ebrei in particolare a essere afflitti da questa mentalità calcolatrice. Ma nelle sue lezioni del 1933-34 suggerì che i "nomadi semiti" sono costituzionalmente incapaci dell'esperienza del

radicamento in un luogo⁸. Si può quindi concludere che l'antisemitismo filosofico di Heidegger, molto più interessante del suo antisemitismo popolare, corrisponda a una visione dell'Ebraismo mondiale come mancanza di una terra e di un linguaggio propri, nel suo essere "nomade", vale a dire "senza radici" nel ramificato senso filosofico che Heidegger attribuisce allo sradicamento.

In questo modo l'antisemitismo di Heidegger assomiglia alla normale propaganda nazista, e in verità ne fa parte a suo modo, e al tempo stesso nega le categorie razziali che contraddistinguono il nazismo. È, era, un antisemitismo privato e metafisico, non semplicemente un antisemitismo volgare, razziale. "Ebraismo mondiale" non è una categoria razziale ma un principio "metafisico" che significa lo sradicamento e l'omogeneizzazione dell'Essere nel mondo moderno. «Le questione del ruolo dell'Ebraismo mondiale [*des Weltjudentums*] non è razziale, è piuttosto la questione metafisica della natura di un tipo di umanità [*Menschentümlichkeit*], l'assolutamente sradicato [*schlechthin ungebunden*], che può assumere il "compito" storico-mondiale di sradicare [*Entwurzelung*] tutti gli enti dall'Essere» (GA 96, p. 243; cfr. p. 121). L'Ebraismo-mondiale rappresenta il movimento metafisico al lavoro per lo sradicamento del mondo moderno. Gli ebrei non sono semplicemente un popolo sradicato ma l'avanguardia dello sradicamento del mondo che caratterizza l'epoca moderna. Mancando di una terra e di una lingua propria, gli ebrei introducono il pensiero calcolante che omogeneizza l'Essere convertendolo nelle valute globali dell'individualismo, del capitalismo e della tecnica in cui le specificità concrete dell'Essere scompaiono. Le alternative politiche contemporanee (sia il liberalismo che il comunismo)

⁸ M. Heidegger, *Nature, History, State*. 1933-34, trad. inglese e cura di G. Fried e R. Polt (Bloomsbury, London 2013), p. 56 *passim*.

riducono l'umanità a uno standard uniforme, le economie capitaliste considerano qualunque cosa solo per l'astratto valore di scambio e la tecnica moderna è basata sulla replicazione e la produzione in massa che erodono la specificità delle cose. Per Heidegger lo sradicamento è allo stesso tempo la causa di un tipo di pensiero astratto e calcolatore e una delle maggiori fonti del nichilismo moderno in cui l'Essere [*Seyn*] è obliato, l'autorità e il significato sono diventati piatti, astratti e strumentali e la convenienza governa le nostre relazioni con qualunque cosa. Anche se sono stati i cristiani razionalisti ad aver messo in moto la metafisica dello sradicamento, i *Quaderni neri* confermano che per Heidegger l'"Ebraismo mondiale" svolge un ruolo importante nel globalizzarlo. In questo senso Heidegger associa la sua diagnosi del generale sradicamento e alienazione del *Geist* che segna il razionalismo contemporaneo e il *Machenschaft* al processo di "giudaizzazione", *Verjudung*, come lo chiama già dal 1929.⁹

Non sarebbe difficile contestare la visione della "*Weltjuden*" di Heidegger e il suo ruolo putativo nell'internazionalizzare lo sradicamento della metafisica moderna. Non di meno, i passaggi antisemiti chiariscono che Heidegger ingloba l'antisemitismo nella propria filosofia soddisfacendo la necessità del *Man* — incluso

⁹ Heidegger mette in guardia dal *Verjudung* "in senso lato e in senso stretto" in una lettera di accompagnamento a una raccomandazione per Eduard Baumgarten, datata 2 ottobre 1929. Il testo è presentato da Ulrich Sieg, "Die Verjudung des deutschen Geistes", *Die Zeit*, 22 dicembre 1989, <http://www.zeit.de/1989/52/die-verjudung-desdeutschen-geistes>; una traduzione in inglese con commento può essere trovata in Sheehan (vedi nota 6). Nel 1929 era d'uso comune il termine denigratorio *Verjudung* (giudaizzazione), come dimostrato da S. Aschheim in "«The Jew Within»: The Myth of Judaization in Germany," in *The Jewish Response to German Culture*, a cura di J. Reinharz e W. Schatzberg, University Press of New England, Boston 1985, pp. 212-24.

der Mann Heidegger selbst — per figure ontiche che storicizzano lo sradicamento (e con questo danno un nome al nemico) dell’Essere. Per quanto moralmente e intellettualmente terrificante questo è abbastanza diverso dal dire che la filosofia di Heidegger sia *guidata da*, o addirittura *dipendente dall’*antisemitismo. Nei *Quaderni neri* l’antisemitismo ontologico e idiosincratico di Heidegger appare come un effetto della *Seinsgeschichte*, della storia dell’Essere come egli la interpreta. L’“Ebraismo mondiale” è un “facente funzioni” che altre figure possono sostituire a loro modo (per esempio il cartesianesimo o il neo-kantismo). In realtà la dimensione filosofica dell’antisemitismo di Heidegger si può già intravedere in *Essere e tempo* dove, nel corso di una devastante critica della morale kantiana, il razionalismo calcolante, che questi le attribuisce, è denunciato come un tipo di “fariseismo”¹⁰. Questo visione dell’antisemitismo di Heidegger come “facente funzioni” non è motivo di conforto, dato che suppone che il pensiero di Heidegger necessiti dell’individuazione di un qualche nemico speciale dell’Essere che debba essere poi distrutto, chiunque esso sia. Che questo rinforzi l’antisemitismo cristiano-europeo volgare e popolare dal nuovo punto di vista della storia dell’Essere non fa altro che aumentare i problemi. Quantomeno ci permette però di comprendere perché l’Antisemitismo di Heidegger sia al tempo stesso filosoficamente significativo e volgare.

“UNA POSIZIONE FILOSOFICA CHE È PRECISAMENTE LA NOSTRA POSIZIONE”

Fin dall’inizio Heidegger è stato circondato da una cerchia di giovani e brillanti pensatori ebrei laici¹¹. Ma è

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §59.

¹¹ Cfr. R. Wolin, *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press,

stato Franz Rosenzweig il primo a notare l'affinità elettiva tra il pensiero di Heidegger e l'esperienza della teologica ebraica. In uno degli ultimi scritti prima della sua morte prematura nel 1929, Rosenzweig rimarcava l'"ironia di una storia intellettuale" in cui Heidegger emerge come l'esponente più appassionato e articolato di "una posizione filosofica [che è] precisamente la nostra posizione"¹². Come il progetto di Rosenzweig di fornire un resoconto filosofico dell'"essere irrazionale", il pensiero del primo Heidegger fornisce un resoconto del nostro concreto accesso pre-categoriale all'essere¹³. Nel 1942 Karl Löwith, tra i più importanti allievi di discendenza ebraica di Heidegger, riprende l'affermazione di Rosenzweig per esaminare "l'impressionante somiglianza" tra i pensatori ebrei e il suo maestro, mentre quest'ultimo, senza che all'epoca ci fossero dubbi, sosteneva il partito nazista. Nonostante numerose condivise preoccupazioni generate dalla comune profonda convinzione che la filosofia dovrebbe essere fondata sulla consapevolezza della mortalità come esperienza individuante per eccellenza, Löwith conclude che Rosenzweig e Heidegger dissentivano sulla possibilità ultima della "verità eterna", negata dalla filosofia di Heidegger e difesa dalla teologia di

Princeton 2001 e S. Fleischaker (a cura di), *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Lévinas*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2008.

¹² F. Rosenzweig "Transposed Fronts" in *Philosophical and Theological Writings*, a cura di P.W. Franks e M. Morgan, Hackett Publishing Co., Indianapolis 2000, p. 150.

¹³ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 20. L'interesse di Rosenzweig e Heidegger per lo status filosofico delle esperienze concrete putativamente non razionali era caratteristico del periodo. È rimasto un interesse centrale della ricerca fenomenologica, per esempio nel lavoro di Merleau-Ponty, Henry e Marion ed è recentemente riaffiorato nella filosofia analitica nei dibattiti sul "contenuto non-concettuale".

Rosenzweig¹⁴. Peter Gordon, tuttavia, ha contestato le conclusioni di Löwith mostrando come Rosenzweig è meglio letto come un pensatore della finitezza, della “eternità senza metafisica” in cui il desiderio di redenzione è pienamente temporalizzato nel mondo¹⁵. *La Stella della Redenzione* supera le distinzioni tra teologia e filosofia, come sottolinea Rosenzweig, temporalizzando l’eternità nella vita storica del popolo.

Seguendo Rosenzweig, altri teologi ebrei hanno lavorato al fondamento comune tanto alla filosofia di Heidegger quanto al resoconto fenomenologico dell’esistenza ebraica. Un punto sottolineato da Heidegger meglio che da chiunque altro prima di lui è che l’“identità” di un individuo è una questione di dinamiche sociali, di relazioni storiche e pragmatiche che eccedono lo scopo della riflessione, che comprendono le condizioni elementari di tutta l’esperienza intellegibile, “soggettiva” e “oggettiva”. Ecco finalmente un’“ontologia” che rende il senso dell’*essere ebreo*. Dietro i valori dell’umanesimo illuminista, con la sua idea che le persone sono uguali per virtù di una razionalità che trascende la propria nascita mondana, Heidegger mostra come la nostra esperienza del mondo e

¹⁴ K. Löwith, “M. Heidegger and F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 3:1 (1942), pp. 53-77 [del saggio esiste una traduzione italiana, condotta da E. Greblo e Michela Pelloni sull’originale tedesco. La versione italiana, “M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a *Essere e tempo*”, è apparsa sulla rivista *aut aut*, n. 222, 1987, pp. 76-102. NdC]. Si veda anche la discussione di Franks e Morgan, pp. 140-45, in *Rosenzweig’s Philosophical and Theological Writings* (nota 11).

¹⁵ P.E. Gordon, *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Berkeley 2003, pp. 189-205. Nel paragrafo finale del suo articolo Löwith allude brevemente alla nozione di “istante eterno” di Kierkegaard, solo per respingere una tale interpretazione di Rosenzweig. Gordon dimostra come la temporalizzazione dell’eternità lavora nel pensiero di Rosenzweig in virtù della vita storico-liturgica del popolo.

la nostra capacità di comprendere noi stessi sia basata su condizioni contingenti, passive, oscure e insormontabili. Durante la sua detenzione come prigioniero di guerra francese, Emmanuel Lévinas cominciò ad adattare l'intuizione di Heidegger chiedendosi se si dovesse considerare la passività "Partendo dal Dasein o dal G[iudaismo]"¹⁶. Questo ha permesso a Lévinas di distinguere la passività dell'essere gettato [*Geworfenheit*] da quella della creaturalità, dell'elezione e della filiazione. Quindi con Lévinas, in parte proprio a causa dell'antisemitismo di Heidegger, l'affinità tra la versione di Heidegger della passività come *Geworfenheit* e la passività ebraica diviene il luogo del riconoscimento e della distinzione¹⁷. Questo *adattamento* è però basato sull'*adozione* fondamentale della prioritizzazione ontologica del "noi" sull'"io" di Heidegger, la sua versione antiliberal e antindividualista dell'esperienza fondamentale di essere se stessi.

Alexander Altmann (1906-1987), pioniere dei rabbini ortodossi e fenomenologo destinato a diventare uno dei più importanti studiosi americani di storia intellettuale ebraica, ha letto avidamente Heidegger a Berlino prima di essere costretto a fuggire nel 1938. In un saggio pubblicato nel 1933 Altmann tenta di illustrare "la struttura di significato di una teologia ebraica che deve essere concretizzata" come se anche lui, come Lévinas e Rosenzweig, volesse specificare gli "existentialia" dell'ebraismo, ciò che *Essere e tempo* descriveva come la "struttura esistenziale" che "*precede* ogni psicologia,

¹⁶ E. Lévinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, a cura di R. Calin e Catherine Chalier, Bernard Grasset/IMEC, Paris 2009, p. 75.

¹⁷ Cfr. E. Lévinas, "Being Jewish [1947]," traduzione Mary Beth Mader, *Continental Philosophy Review*, 40 (2006), pp. 205-210.

ogni antropologia e soprattutto ogni biologia”¹⁸. La risposta di Altmann è che “due fenomeni, rivelazione e appartenenza a un popolo” forniscono gli elementi irriducibili di ogni teologia ebraica. Questo argomento veniva sollevato contro la caratterizzazione della fede ebraica promossa dal suo contemporaneo Hans-Joachim Schoeps che rigettava la Legge in quanto nessun singolo ebreo poteva trovare la Legge nella sua più propria relazione con Dio¹⁹. In sintonia col progetto (ispirato dalla teologia dialettica di Barth) di sottrarre la teologia della rivelazione dalle grinfie dello storicismo e del legalismo, Altmann nondimeno rimproverava Schoeps d’essere troppo individualistico e di essere troppo frettoloso nel rigettare la Legge nella sua (troppo protestante) ricerca di un accesso non mediato alla rivelazione della scrittura²⁰. La legittimità teologica della legge ebraica, sostiene, non deriva direttamente dalla Scrittura, né dai processi esegetici formali, né da una istituzione sacra come la Chiesa, né dagli affari puramente locali della sinagoga o della comunità. Piuttosto è l’elemento fondamentale dell’esser parte di un popolo (“il popolo intero”) che autorizza la legge: “le persone, in quanto immediato collegamento correlazionale con Dio, sono il soggetto della teologia [ebraica]”²¹.

¹⁸ Rispettivamente: A. Altmann, “What is Jewish Theology? [1933],” in Id., *The Meaning of Jewish Existence: Theological Essays, 1930-1939*, a cura di A. Ivry, Brandeis University Press, Boston 1991, p. 42.; M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 10, pp. 72-73.

¹⁹ H.-J. Schoeps, *Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*, Jüdischer Verlag, Berlin 1932.

²⁰ La critica di Schoeps richiama quella di Gershom Scholem, “Offener Brief an den Verfasser der Schrift Jüdischer Glaube in dieser Zeit”, *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 15 August 1932, pp. 241-44, Riportato in G. Scholem, *Briefe I, 1914-1947*, a cura di Itta Shedletzky, C. H. Beck, Munich 2000.

²¹ A. Altmann, *The Meaning of Jewish Existence*, cit., pp. 47-48.

Avendo fondato l'autorità *halakhaica* nella vita del popolo, Altmann invoca esplicitamente i concetti di Heidegger di “eredità” [*Erbe*] e “destino” [*Schicksal*] come “decisivi per comprendere l'esistenza ebraica” perché, a differenza della teologia dialettica ebraica liberale, abbracciano “ciò che è ebraicamente specifico nella situazione spirituale degli ebrei”²². Anche Altmann non si limita ad adottare i concetti di Heidegger ma li adatta alla sua critica della teologia dialettica ebraica liberale. Per l'ebreo, *eredità è la rivelazione* (Torah) data al popolo nel suo complesso e *destino è la provvidenza* che si manifesta storicamente nella vita del popolo. La svolta heideggeriana rimane però decisiva: solo attraverso le specificità dell'eredità e del destino ebraici si può addurre la “tragica singolarità” dell'esistenza ebraica²³. Pochi mesi dopo che Altmann fece uso dei concetti heideggeriani di destino e di eredità per una definizione dell'esperienza ebraica, Heidegger esplicitò la sua posizione filosofica a sostegno al nazismo: “il destino della nazione in mezzo a tutti gli altri popoli,” proclamò nel *Rektoratsrede*, attualizza “la storica missione spirituale del popolo tedesco come popolo che conosce se stesso nel proprio stato”.

Altmann, uomo devoto e virtuoso, era a sua volta favorevole alla prospettiva secondo cui il destino del popolo ebraico è quello di attualizzare se stesso nel proprio stato²⁴. In un periodo in cui il sionismo era ancora marginale nei circoli ortodossi moderni, Altmann lamentava, in tono chiaramente fenomenologico, come le condizioni dell'esilio [*Golah*] rendano la teologia ebraica

²² Ivi, p. 54.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §74.

²⁴ P. Mendes-Flohr fornisce un resoconto bello e chiaro della vita e del carattere di Altmann in “Introduction: Theologian Before the Abyss”, in *The Meaning of Jewish Existence*, cit., tavv. XIII-XLVII.

“invisibile” e quindi le impediscano di raggiungere la “la piena realtà nel mondo”²⁵. Solo il ritorno a Sion sarebbe adeguato per il “confronto” fra tradizione e modernità dato che solo esso permetterebbe alla “realtà organica dell’appartenenza a un popolo in Palestina” di svilupparsi²⁶. Altmann specifica tre caratteristiche di questa realtà organica: la lingua ebraica, il paesaggio biblico e la fluidità della vita ebraica “che non può essere governata dalla dialettica”. Auspicando una relazione tra vita e legge che eccedesse il lavoro riflessivo della dialettica Altmann pose l’enfasi sulla “*halakhah* [legge] *delle decisioni collettive*”²⁷. Questa posizione, contro i metodi formalistici e le loro applicazioni procedurali da parte di rabbini esperti, favorisce la garanzia delle priorità giurisprudenziali dell’esistenza collettiva storica del popolo che concretamente anima e forma la legge. In questa maniera la versione di Altmann della priorità ontologica dell’appartenenza a un popolo genera la stessa capacità che Heidegger trova completamente assente nell’ebraismo, cioè, l’*accesso alle sfere decisionali* [*Entscheidungsbezirke*] da cui la verità del suo essere si manifesta. Inoltre, come nota Altmann, questa priorità ontologica del popolo, come potere che produce autorità e decide sulla legge, è anche ciò che rende la stessa rivelazione “essenzialmente un «sistema aperto»”, a cui corrisponde l’indeterminatezza del Talmud come la sua propria “forma e concezione”.²⁸

²⁵ A. Altmann, *The Meaning of Jewish Existence*, cit., p. 112.

²⁶ Ivi, p. 115.

²⁷ Ivi, p. 100.

²⁸ Ivi, p. 48. La versione di Rosenzweig dell’antiformalismo nella vita della legge ebraica è simile. Anch’essa sostiene l’indeterminatezza della legge e della tradizione ebraica, sulla base della priorità della relazione di alleanza tra il popolo e la Torah sopra tutti gli altri elementi della teologia ebraica. Si veda, in particolare, il classico di Rosenzweig del 1923 “The Builders,” in *On Jewish Learning*, a cura di Nahum N. Glatzer, Schocken, New York 1965, pp. 72-92, scritto in risposta al rifiuto teologico dell’*halakhah* di Martin Buber, quindi in

Per Heidegger l'Ebraismo mondiale è tagliato fuori delle sfere decisionali dell'essere perché è sradicato e nomade, senza una lingua e una terra propria e quindi si rifugia nelle modalità calcolatrici del pensiero astratto. Al contrario, Altmann propone che l'appartenenza a un popolo fornisca all'ebraismo questo accesso. È l'"appartenenza a un popolo" — e non l'esegesi formalistica ("farisaica"), o il dogma reificato, o un'istituzione intermedia come la Chiesa — che esercita "una funzione attualistica-decisionale"²⁹. Non sono la legge, le autorità legali o le procedure interpretative a produrre l'autorità; piuttosto questi possono essere "significativi solo sulla base del pensiero *halakhaico* e dell'appartenenza al popolo creatrice d'autorità. L'atmosfera *halakhaica* di questa appartenenza produce l'autorità e riceve, in cambio, la decisione dell'autorità a cui si inchina in quanto appartiene alla propria essenza"³⁰. Nello stesso momento in cui Heidegger meditava sullo sradicamento dell'Ebraismo mondiale, Altmann, ispirato dalla concreta ontologia ermeneutica di Heidegger, sosteneva che la potenza di essere un popolo-nella-sua-totalità, essere radicato l'uno nell'altro, in un'eredità e in un destino condivisi, permettesse agli ebrei di accedere alle sfere decisionali del loro essere per poter rendere visibile la loro verità non universale (teologica). Per questa stessa ragione Altmann sosteneva

una posizione simile alla difesa dell'*halakhah* di Altmann in risposta a Schoeps. Altmann ha apprezzato l'articolo di Rosenzweig, il che ha probabilmente influenzato la sua critica di Schoeps, la cui posizione è comparabile a quella di Buber. Si noti che la posizione difesa da Resenzweig e Altmann secondo la quale l'*halakhah* è basata sulla vita del popolo piuttosto che su derivazioni formali esegetiche, su leggi espresse da individui autorevoli o principi teologici dogmatici, è sostanziata dagli storici dell'*halakhah* da decenni. Per uno sguardo di insieme si veda L. Kaplan, "Kashrut and Kugel: Franz Rosenzweig's «The Builders»", *Jewish Review of Books*, Winter 2014, pp. 41-43.

²⁹ A. Altmann, *The Meaning of Jewish Existence*, cit., p. 48.

³⁰ Ivi, p. 48.

il ritorno a Sion, alla terra dove l'*halakah* delle decisioni collettive sarebbe stata visibile al mondo in modo che la verità o teologia ebraica potesse raggiungere “una realtà in cui, infine, lingua e spirito coincidano”³¹. Altmann, un uomo gentile con una compassione immensa per gli altri ebrei e per tutte le persone create a immagine di Dio, mette in luce che un'autentica co-storicizzazione dell'esistenza ebraica in Sion è l'unica via per il popolo ebraico di accedere alle sfere decisionali che manifestano la propria verità teologica e il proprio destino.³²

Come giovane rabbino ortodosso iscritto all'Università di Berlino, Altmann fece amicizia con un altro giovane rabbino, Joseph Soloveitchik, discendente da una straordinaria dinastia di virtuosi rabbini lituani, che sarebbe presto emigrato negli USA e divenuto “il rav” dell'ortodossia moderna, guidandone il notevole rinascimento durante la seconda metà del Novecento. Altmann e Soloveitchik erano strettamente legati dallo studio della filosofia e dalla discussione quasi quotidiana delle sue relazioni con il giudaismo tradizionale. Soloveitchik, coerentemente con il metodo “Brisker” di

³¹ Ivi, p. 115.

³² Più moderato di Heidegger, Altmann considerava le caratteristiche universalistiche della teologia ebraica valide e vincolanti, anche se erano derivate della non universalità dell'esistenza teologica ebraica. Nella mia lettura, Heidegger difende una visione analoga in *Essere e tempo* rispetto alla distinzione tra *Vorhandensein* e *Zuhandensein*. Altmann sostiene la sua tesi alludendo alla distinzione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, dicendo che la “speciale teologia [ebraica] (attraverso la quale comprendiamo l'insegnamento filosofico su Dio, la sua natura e il suo regno)” non è inconciliabile con “le idee universali contenute nell'ebraismo” (A. Altmann, *The Meaning of Jewish Existence*, cit., p. 49). Per una elaborazione successiva di un aspetto dell'universalismo che Altmann trovava compatibile con il particolarismo ebraico, si veda A. Altmann, “«Homo Imago Dei» in Jewish and Christian Theology”, *The Journal of Religion*, 48:3, 1968, pp. 235-259. Invece, dal 1929 si intensificò pesantemente il disdegno di Heidegger per i regni “differenziali” dell'esistenza come “la conoscenza oggettiva”, “la moralità” e “la cultura”.

studi talmudici, sviluppato dai suoi avi, considerava la *Halakhah* come un sistema che favorisce l'“oggettivazione” e prendeva posizione critica nei confronti delle interpretazioni antirazionaliste della spiritualità ebraica. In una nota a piè di pagina di *Halakhic Man*, la sua classica esposizione del ruolo della coscienza *halakhaica* nella formazione dell'autocomprensione ebraica, scritta in ebraico nel 1944, Soloveitchik denuncia la “falsità autoevidente” dell'«intera aspirazione romantica alla fuga dal dominio della conoscenza, della ribellione contro l'autorità della cognizione oggettiva e scientifica che fonda la sua espressione nella... scuola fenomenologica, esistenzialista e antiscientifica di Heidegger e della sua cerchia, dalle cui fila sorgono varie forme di santificazione della vitalità e dell'intuizione» che «hanno portato caos completo e depravazione nel mondo. E fatto sì che siano gli eventi di quest'epoca a costituirne la prova!».³³

L'oggettivismo *halakhaico* di Soloveitchik e la sua cautela rispetto a tutto ciò che è romantico, in ogni caso non inibiscono il suo desiderio esistenziale-teologico per il destino *manifesto* del popolo ebraico nella *storia*. Rompendo con l'antipatia teologica della sua famiglia nei confronti del sionismo politico, Soloveitchik fiancheggiò il movimento *Mizrachi* che dava significato religioso alla fondazione dello Stato di Israele e divenne un influente sostenitore, una guida, del sionismo religioso. Come Altmann, la versione del significato religioso del sionismo ricalca, in Soloveitchik, la discussione di Heidegger dell'autentica co-storicizzazione del popolo. In un messaggio per il Giorno dell'Indipendenza di

³³ J.B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, trad. inglese di L. Kaplan, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1983, p. 141 [originale ebraico, 1944].

Israele del 1956, Soloveitchik analizzò il linguaggio erotico del *Cantico dei Cantici* interpretandolo come espressione del desiderio del popolo ebraico per la propria terra e un proprio stato. La distinzione saliente che Soloveitchik sviluppa è quella tra un “patto di fato” che lega “il popolo” e un “patto di destino” che unisce “la nazione”³⁴. Mentre il fato, rappresentato dall’olocausto e dal sionismo laico, era imposto al popolo di Israele, il destino è un’impresa religiosa per appropriarsi del ritorno a Sion, diventando una nazione santa nella propria terra. Qui, io penso, abbiamo un’analogia con la distinzione heideggeriana tra “storicità inautentica” di un popolo, determinata da eventi disparati che gli accadono, e il “destino” di un popolo, capace di raccogliersi appropriandosi della propria eredità spirituale per manifestare nuove possibilità di esistenza storica³⁵. Per quanto apparentemente avverso ad alcuni concetti caratteristici di Heidegger, guardando al concetto di Soloveitchik di sionismo religioso come destino spirituale-storico del popolo ebraico, ritroviamo un tono heideggeriano.³⁶

³⁴ J.B. Soloveitchik, *The Rav Speaks: Five Addresses on Israel, History, and the Jewish People*, Judaica Press, n.p. 2002.

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §§ 74-75.

³⁶ Si noti che Soloveitchik non pensava che il destino spirituale del popolo ebraico si potesse manifestare *solo* nella forma di uno stato fondato nella sua antica terra. Egli nota che c’è “una terza via *halakhaica*” tra antisionismo e sionismo religioso, una terza via che è “sicuramente incline allo Stato... ma non [gli] dà valore eccessivo”; J.B. Soloveitchik, *Community, Covenant, and Commitment: Selected Letters and Communications*, a cura di N. Helfgot, Ktav, n.p. 2005, pp. 163-64. Non di meno Soloveitchik sostenne che certe leggi ebraiche, soprattutto il comandamento di stabilirsi nella terra, possono essere rispettate solo sul suolo di Israele, aggiungendo la propria convinzione che tali comandamenti hanno bisogno di una sovranità ebraica. La questione di una più dettagliata affinità tra Heidegger e Soloveitchik richiede ulteriori approfondimenti. Da un lato Soloveitchik mantiene l’obiettività *halakhaica* della tradizione lituana ed è critico nei confronti delle forme di religiosità romantiche e soggettive; dall’altro carica l’ebraismo *halakhaico* di un *pathos*

Questo tono si può estendere prendendo in considerazione un ampio spettro di caratteristiche del pensiero di Heidegger che una fenomenologia dell'ebraismo dovrebbe includere. Per farlo adeguatamente servirebbe un progetto più grande e complesso. In questa sede dovrà essere sufficiente un'illustrazione delle convergenze principali. Leo Strauss, che studiò con Heidegger in Germania, aveva già identificato “gli elementi biblici nel primo pensiero di Heidegger” come fonte della disaffezione di Heidegger verso “le limitazioni del razionalismo occidentale” ed espresso la propria ammirazione per come egli avesse dispiegato questi elementi biblici, rigettando la versione dogmatica cristiana delle verità eterne e della moralità divina³⁷. In verità ci sono molti elementi biblici nel pensiero di Heidegger e non solo nei primi lavori. Per esempio, Heidegger ha sostenuto che il tempo non è una sequenza omogenea di ora o una immagine dell'eternità in movimento ma un'eruzione concreta del futuro nel presente che sconvolge il passato e quindi genera possibilità imprevedibili, come un evento messianico. Com'è ben noto oggi, Heidegger ha sviluppato questa

fenomenologico-esistenziale che è inseparabile dal suo destino storico-collettivistico. D. Schwartz, *Religion or Halakhah: The Philosophy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Brill, Leiden 2007, suggerisce anche che “il concetto di essere nel pensiero di Heidegger, per esempio, è realmente significativo per R. Soloveitchik” (p. 178). Possiamo notare anche che uno studente di Soloveitchik, l'importante teologo ebreo ortodosso Michael Wyschogrod, scrisse “il primo studio su Heidegger in inglese”, *Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence*, The Humanities Press, New York 1954. La sua opera teologica matura, *The Body of Faith: God in the People Israel*, Jason Aaronson, Northvale N.J 2000, è pervasa dall'influenza di Heidegger. Nel 2010, a seguito del libro di Emmanuel Faye, Wyschogrod difese il valore filosofico del contributo di Heidegger: si veda “Heidegger's Tragedy”, *First Things*, Aprile 2010, <http://www.firstthings.com/article/2010/04/heideggers-tragedy>.

³⁷ L. Strauss, “An Introduction to Heideggerian Existentialism,” *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, University of Chicago Press, Chicago 1989, pp. 43-44.

versione della temporalità attraverso un'interpretazione fenomenologica dell'escatologia paolina. La deformalizzazione del tempo richiesta dalla svolta verso "il Come dell'afferrare la realtà" è stata per la prima volta esposto nella testimonianza di San Paolo sull'attesa collettiva per la *parusia*. Come ha però notato Heidegger, "la direzione di base dell'escatologia è già tardo-giudaica, [essendo] la coscienza cristiana una trasformazione particolare di questa", che, inoltre, "è stata occultata dalla [successiva] cristianità"³⁸. Questo tempo "kairologico" diventò, nel corso degli anni '20, il modello per il pensiero heideggeriano della concreta temporizzazione dell'essere.

Leora Batnitzky ha notato che la nozione heideggeriana per cui "l'Essere *rivela* se stesso nel linguaggio" è una nozione che "i filosofi ebrei definirebbero come fondamentalmente «ebrea»"³⁹ e suggerisce che i moderni pensatori ebrei come Rosenzweig, Buber, Heschel, Lévinas e Derrida sviluppano filosofie del linguaggio che condividono aspetti distintivi con la posizione di Heidegger e al tempo stesso si distinguono dalla tradizionale visione filosofica del linguaggio come modo per rappresentare il mondo. Per Heidegger, le parole non sono segni strumentali che trasparentemente designano cose ma sono esse stesse cose (come nel *devarim* biblico), presenze che rivelano l'essere. Si comincia a capire perché Elliot Wolfson abbia fatto un uso estensivo di Heidegger nelle sue ricerche sul

³⁸ M. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trad. inglese di M. Fritsch e Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press, Bloomington 2004, p. 73.

³⁹ Leora Batnitzky, "Revelation, Language, and Commentary," in *The Cambridge Companion to Modern Jewish Thought*, a cura di M.L. Morgan e P.E. Gordon, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 302-303.

linguaggio cabalistico⁴⁰. La subordinazione heideggeriana della corrispondente teoria della verità allo “svelamento” di un evento che rivela l’Essere dal suo occultamento è una nozione complessa e anche oscura, ma l’eco di nozioni bibliche e cabalistiche, forse attraverso la mediazione di Schelling, è abbastanza chiaro. Allo stesso modo Heidegger sostenne — come il pensiero tradizionale ebraico — che il pensiero è saturato dall’interpretazione e quindi concepiva la filosofia come una serie infinita di commentari che dimenticano, ripristinano e spiegano una verità originale, come fa la tradizione ebraica dei commentari. Nelle sue opere più tarde ha proposto che il pensiero non è principalmente logica e rappresentazione ma ringraziamento e memoria, come sottolinea la preghiera ebraica. Heidegger descrive anche la capacità della poesia di scoprire la chiamata dell’essere in una maniera che richiama chiaramente le testimonianze profetiche della parola di Dio, nella stessa maniera in cui Rashi, che si può indicare come la più normativa delle autorità esegetiche ebraiche, descrive la profezia come “Dio che parla col Sé Divino” mentre il profeta “ascolta” (Num. 7:89 *ad. loc.*). Infine, si può

⁴⁰ Nell’intervista citata nella nota 1, Wolfson si riferisce a un suo libro su Heidegger e la Cabala in via di pubblicazione. In “Scepticism and the Philosopher’s Keeping Faith,” *Jewish Philosophy for the Twenty First Century: Personal Reflections*, a cura di Hava Tirosh Samuelson e A.W. Hughes, Brill, Leiden 2014, pp. 481-515, Wolfson commenta un ampio spettro di temi e strategie comuni a lui, ad Heidegger e all’ermeneutica cabalistica, specialmente alle pagine 500-509. Si veda anche E.R. Wolfson, *Giving Beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania*, Fordham University Press, New York 2014, segnatamente il capitolo 6 *passim*; Id., *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, Fordham University Press, New York 2005; Id., “Revealing and Re/veiling Menahem Mendel Schneerson’s Messianic Secret”, *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, 26, 2012, pp. 25-96, segnatamente pp. 35-45; Id., “Nihilating Nonground and the temporal Sway of Becoming: Kabbalistically Envisaging Nothing Beyond Nothing”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 17:3, 2012, pp. 31-45, segnatamente pp. 40-41.

menzionare l'imperativo metafilosofico di un nuovo pensiero che non è né occidentale né orientale ma qualcosa che è al tempo stesso originario e ancora non pensato. Un simile carico nel distinguersi perpetuamente tanto dall'occidente quanto dall'oriente, determina molto del pensiero ebraico, che similmente si scarica tornando alla rivelazione (Torah) che deve ancora essere svelata.

Heidegger ovviamente nega che questo suo pensiero sia influenzato dalla tradizione ebraica. Egli sostiene di essere ispirato dall'"impensato" della tradizione greca presocratica. Più plausibilmente, è stata la tradizione romantica germanica, in particolare Hölderlin e Schelling, a influenzare i suoi allontanamenti della tradizione filosofica moderna. In ogni caso non intendo suggerire l'influenza ebraica, piuttosto intendo richiamare all'attenzione la significativa confluenza tra il pensiero di Heidegger e strutture salienti del pensiero ebraico che, come abbiamo visto, è stata notata anche da teologi ebrei e studiosi del pensiero ebraico. Infatti, come ha argomentato in maniera avvincente Marlène Zarader, ogni volta che Heidegger si allontana dalla metafisica e dall'epistemologia occidentale, si avvicina all'eredità ebraica, anche se egli stesso non ci ha mai riflettuto fino in fondo⁴¹. Mentre Zarader aveva ragione nell'espone e analizzare questo "debito impensato" nel pensiero di Heidegger, il compito odierno è di seguire questo nastro di Möbius in direzione opposta, tracciando non solo gli elementi "ebraici" del pensiero di Heidegger ma anche il farsi heideggeriani di prominenti filoni ebraici moderni.

⁴¹ Marlène Zarader, *The Unthought Debt: Heidegger and the Hebraic Heritage*, trad. di Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford 2006. Per una elaborazione dell'abbozzo fornito sopra delle caratteristiche salienti e peculiari condivise da Heidegger e dal pensiero tradizionale ebraico, si veda lo stimolante libro della Zarader.

I punti di convergenza ad ampio raggio enumerati sopra si riuniscono sotto l'elemento biblico più importante del pensiero di Heidegger, il modo in cui l'essere "richiede", "chiama in causa" e reclama una "risposta". John Caputo riassume il punto:

Il compito del pensiero [per Heidegger] è di rispondere e reagire alla chiamata in causa dell'essere, ascoltare la l'appello ed essere comprensivo e reattivo, lasciare che l'essere sia, lasciare che diventi parole nel linguaggio. Questo linguaggio non è il nostro ma la *Sprache* propria dell'essere, come anche la storia non è precisamente storia umana ma storia propria dell'essere, dato che l'essere sarebbe nostro come noi saremmo il popolo dell'essere [...]. Questo discorso è preso in prestito dalla storia della salvezza di tradizione biblica, dalle religioni del Libro che sono messe in moto dallo *Shemà*, il comando sacro o chiamata: "Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno" (Dt. 6:4). Un comando che definisce e identifica un popolo sacro: un Dio, un popolo, un posto. Heidegger usa la struttura di questa chiamata-e-risposta per inquadrare la sua lettura dei testi dei filosofi greci che non hanno la minima idea di una storia della salvezza.⁴²

Quando, nel 1933 a Berlino, Alexander Altmann suggeriva, con un articolo intitolato "Cos'è la teologia ebraica?", che "i momenti esistenziali adottati da Heidegger di «eredità» [*Erbe*] e «destino» [*Schicksal*] potrebbero rivelarsi decisivi per una comprensione dell'esistenza ebraica", completava il suo commento notando che "queste strutture, comunque, non sono molto adeguate al fenomeno singolare dell'esistenza ebraica nel caso vengano intese come puri enti immanenti". Egli quindi continuava:

⁴² J. Caputo, "People of God, People of Being: The Theological Presuppositions of Heidegger's Path of Thought", in *Appropriating Heidegger*, a cura di J.E. Falconer and M.A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 88.

Piuttosto, nel caso ebraico questi concetti [di eredità e destino] mostrano una cosciente inclinazione verso il momento trascendente della rivelazione divina. È caratteristica del popolo ebraico di essere cosciente della propria eredità tanto quanto del proprio destino, credendo di essere sempre oggetto di una nuova chiamata da parte di Dio nel corso della storia. Israele si trova di nuovo e ripetutamente di fronte all'inevitabile datità della sua eredità spirituale che esso deve in qualche maniera governare e incorporare in maniera soddisfacente. Questa è l'attualità del "Ascolta Israele".⁴³

È come se Altmann avesse capito come i concetti di Heidegger potessero essere modificati, o forse semplicemente seguiti, se la "trascendenza" potesse in qualche modo essere compresa come essere *del* mondo, in modo da gettare luce sull'autocomprensione ebraica. In questo caso, l'accumulazione di giudeo-heideggerismi potrebbe riunire le proprie manifestazioni in un solo punto sulla terra. "L'ironia è", nota Caputo, che quando Heidegger porta a termine il suo rifacimento globale della storia della salvezza biblica in termini di storia dell'essere, "sembra che atterri, purtroppo (per lui), proprio in terra santa, proprio sul suolo ebraico, magari da qualche parte in Cisgiordania, riproducendo le dinamiche dello *Shemà*, della chiamata e della risposta, attorno a cui è strutturata la storia della salvezza ebraica".⁴⁴

L'"ironia della storia intellettuale" distinta in prima battuta da Rosenzweig assume quindi un carattere di presentimento, svelando non solo gli elementi ebraici impensati del pensiero di Heidegger ma anche l'"heideggerismo" impensato di molto pensiero ebraico. Sottolineo ancora che in nessuno dei casi, in nessuno dei

⁴³ A. Altmann, *The Meaning of Jewish Existence*, cit., pp. 54-55.

⁴⁴ J. Caputo, "People of God, People of Being: The Theological Presuppositions of Heidegger's Path of Thought", in *Appropriating Heidegger*, p. 94.

capi del nastro di Möbius, si tratta di una questione di “influenza”, anche se ci sono, qui e là, evidenti punti di contatto e senza alcun dubbio altri incroci sotterranei, spesso difficili da documentare.

SEGNAVIA

L’esempio odierno più significativo, al tempo stesso il più illuminante del farsi-heideggeriano del pensiero ebraico e finora il più nascosto, è senza dubbio quello del luogo dell’essere. Negli anni ’30, mentre scriveva i *Quaderni neri* e dipingeva, infangandoli, gli ebrei come metafisicamente sradicati, Heidegger predicò ampiamente sulla “Heimat” o patria dell’essere. È importante notare come e perché Heidegger distinguesse la sua posizione da quella dei nazionalsocialisti per i quali la patria è il luogo geografico di nascita della razza ariana, anche se simpatizzava per loro su alcuni aspetti cruciali. Per Heidegger i nazionalsocialisti erano troppo “ontici” o “legati alle cose” nella loro concezione di luogo: confondevano la patria con una regione del globo dove è posizionata la nazione. Ma la patria non è un punto sul globo. È piuttosto un luogo dove si verifica la vicinanza all’essere. Proprio come il concetto di razza dei nazionalsocialisti è troppo ontico ed essenzializzato nella sua determinazione biologica del popolo, portando anch’esso a un fraintendimento della patria come cosa spaziale. In entrambi i casi i nazionalsocialisti a ragione contestavano le concezioni astratte liberali di popolo e luogo, dato che popolo e luogo non sono astratti, universali e omogenei; sono piuttosto modi specifici, dinamici e storici dell’essere. In entrambi i casi, però, il nazionalsocialismo cade in una forma di idolatria ontologica scambiando i fenomeni di popolo e luogo per

esseri particolari (la razza ariana e la madrepatria) piuttosto che modi di risiedere in prossimità dell'essere.⁴⁵

Heidegger era allo stesso tempo un critico e un sostenitore del nazionalsocialismo. Ne era critico perché vedeva l'ideologia nazista come un tipo di idolatria ontologica che confondeva il “mondo comune” del *Volk* e il nostro essere piazzati tra cose ontiche. Nonostante questa volgarità ideologica, egli era un sostenitore del nazismo perché simpatizzava col tentativo di sostituire le astrazioni del liberalismo e dell'umanesimo con fenomeni concreti e storici — specificamente quelli del popolo tedesco, della sua lingua, del suo spirito, del suo destino, della sua patria — attraverso i quali l'essere si rivela e parla *esso stesso*. Estendendo l'analogia dell'idolatria, è come se Heidegger pensasse che il Partito nazista stesse adorando *il Dio giusto* (un'esperienza concreta dell'Essere) ma *nella maniera sbagliata*, mentre i liberali, gli umanisti, i cosmopoliti, i bolscevichi e soprattutto “l'Ebraismo mondiale sradicato” avessero, usando la terminologia di Geremia, scambiato l'Essere con un vuoto vano e la sua Gloria con la futilità (Ger 2:11). La loro nozione di luogo implica una concezione omogenea dello spazio; la loro nozione di con-Esserci consiste in una somma di individui visti nella loro astratta universalità; in quanto tali non si preoccupano essi stessi di questi enti nel loro essere, avendo scambiato l'Essere per vane astrazioni e i suoi accordi fondamentali per futili calcoli. Se i nazisti erano idolatri, nel loro modo volgare, ontico, Heidegger pensava che stessero sbagliando con l'Essere, non con le vuote astrazioni di esso.

⁴⁵ Per una elaborazione di questa differenza si veda J. Phillips, *Heidegger's Volk: Between National Socialism and Poetry*, Stanford University Press, Stanford 2005.

Come critico filosofico del nazionalsocialismo Heidegger, sostenne che la patria è un luogo dove ci si può avvicinare all'irrepresentabilità dell'essere senza mai arrivarci. In altre parole, per Heidegger la patria è sempre una terra promessa, non una terra che può essere acquisita. Il luogo in cui stiamo concretamente non è un posto che possa essere occupato. Per ragioni simili, Rosenzweig rifiutava il sionismo, come ebbe a scrivere:

La terra è [del popolo ebraico], nel senso più profondo, proprio soltanto come terra della sua nostalgia, come *terra santa*. E per questo, diversamente, ancora un volta, da quanto accade agli altri popoli della terra, la piena proprietà della sua terra gli viene contestata, egli stesso è soltanto uno straniero ed un meteco sulla sua terra. «Mia è la terra», Dio gli dice, e la santità della terra sottrae il paese alla sua spregiudicata presa di possesso, finché poteva ancora impossessarsene; essa accresce all'infinito la sua nostalgia della terra perduta e di conseguenza non gli permette di sentirsi mai più totalmente a casa propria in nessun'altra terra.⁴⁶

Come Rosenzweig, ma col vantaggio di un crudele senno di poi, Lévinas comprese le tentazioni idolatriche del luogo e conseguentemente si esprime per un ebraismo le cui radici fossero più profonde della terra, spezzando l'attaccamento al luogo e rispondendo al delocalizzato, "la vedova, l'orfano e lo straniero". Nel 1961, a seguito del lancio del primo uomo nello spazio, Lévinas scrisse un breve saggio intitolato "Heidegger, Gagarin e Noi". Mentre Heidegger vedeva il mondo come divorato e disorientato dalla tecnica, in cui tutto era manipolato, Gagarin mostrava un'altra faccia della tecnologia. Per Lévinas, l'ora passata da Gagarin nello spazio simboleggiava la capacità umana di liberarsi dall'attaccamento al luogo. In opposizione all'argomento di Heidegger della primordietà del senso del luogo e del

⁴⁶ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 321.

radicamento, Lévinas sosteneva che possiamo e dobbiamo liberare la nostra considerazione dell'umano precisamente da una concezione di questo genere. L'attaccamento al luogo "è la divisione dell'umanità tra nativi e stranieri" e in quanto tale è "la fonte di ogni crudeltà". Per questa ragione, continuava Lévinas, "la tecnica è meno pericolosa degli spiriti del Luogo", dato che "elimina i privilegi del radicamento"⁴⁷. Sarah Hammerschlag chiama questa di Lévinas "etica dello sradicamento", il che in qualche misura ne spiega la ricezione lenta e inizialmente ostile in Israele. Contro Heidegger, e contro le teologie ebraiche del radicamento alla terra, Lévinas affermava il genio della Diaspora. "Il giudaismo è sempre stato libero per quel che riguarda il luogo", diceva, "La Bibbia conosce solo una Terra Santa, una terra favolosa che allontana le ingiustizie, una terra in cui non si possono mettere radici senza talune condizioni"⁴⁸. Tale è la profonda ambivalenza di Lévinas nei confronti del sionismo, dedito al "destino etico" storico del popolo ebraico e allo stesso tempo profondamente sospettoso verso la sua territorializzazione, ed *entrambe le cose* per ragioni heideggeriane.

Ma altri filoni non meno influenti del pensiero ebraico moderno hanno preso la direzione opposta. Nel corso della loro "riterritorializzazione" sull'antica terra santa, essi mostrano ulteriori segni del farsi-heideggeriani di prominenti rappresentanti del pensiero ebraico moderno. Questo specialmente da metà anni '70, quando emerse una divisione tra *sionismo religioso* e *teologia del sionismo*. Il primo, come abbiamo visto nel caso di

⁴⁷ E. Lévinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trad. inglese di S. Hand, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, p. 233.

⁴⁸ Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew: Politics and Identity in Postwar French Thought*, University of Chicago Press, Chicago 2010.

Soloveitchik, afferma il significato religioso dello stabilirsi in una terra all'interno di un programma religioso che cerca di attualizzare l'obiettività della realtà *halakhaica* nel suo complesso, un compito in cui lo stabilirsi sulla terra gioca un ruolo minore⁴⁹. Per contro, secondo le *teologie del sionismo*, come esemplificato dal movimento *Gush Emunim* (Blocco dei Fedeli) sorto a metà degli anni '70, l'atto dello stabilirsi ottiene una posizione elementare o "esistenziale" tanto quanto quello della rivelazione (Torah) o dell'appartenenza a un popolo, diventando quindi elemento determinante per tutte le altre dottrine e valori. Nei fatti queste teologie del sionismo sono sorte sulle basi di una critica dell'"Ebraismo mondiale" simile a quella cui giunge Heidegger, cioè che il suo sradicamento abbia prodotto modi inautentici dell'essere (teologicamente) ebraico e che solo ri-radicando l'esistenza teologica ebraica il giudaismo consegua il proprio destino fondamentalmente messianico. Come sostenuto da un'entusiasta durante i formativi anni '70: "Non ci si può accontentare di studiare il Talmud, si deve andare alla terra. Là, specialmente là, la coscienza religiosa sarà rivelata, la sacralità sarà svelata. Là, non meno che in una *yeshiva*, si trova la verità ebraica."⁵⁰

⁴⁹ Così i principali rappresentanti rabbinici di questa ortodossia moderna, come Rav Lichtenstein, hanno stabilito che la legge ebraica permette il ritiro o l'abbandono della terra sacra in determinate circostanze, per esempio circostanze politiche.

⁵⁰ G. Aran, *Kookism: The Roots of Gush Emunim, Jewish Settler's Sub-Culture, Zionist Theology, Contemporary Messianism* [Hebrew], Carmel, Jerusalem 2013, p. 369. La citazione è di un anonimo membro del movimento *Gush Emunim*, sorto a metà anni '70 a seguito della Guerra dello Yom Kippur del 1973, riportata dal sociologo israeliano Gideon Aran. Ho deliberatamente scelto una citazione aneddotica per sottolineare che l'affinità tra la teologia del sionismo del *Gush Emunim* con l'onotologia del luogo heideggeriana richiede un ulteriore approfondimento. La mia ipotesi è che si possa lavorare sulla vicinanza strutturale o formale tra il pensiero di Heidegger e la teologia ebraica che è stata per la prima volta notata, in forma ad hoc,

A dire il vero, la critica della diaspora ebraica come spiritualmente castrata a causa del suo sradicamento è merce immagazzinata ai tempi del vecchio sionismo laico. Né Heidegger né il *Gush Emunim* l'hanno inventata. Il punto, comunque, è che sia Heidegger sia il *Gush Emunim* danno a questa critica un'interpretazione filosofica (ontologica o teologica) che la pone nella *Seinsgeschichte* o nella *Heilsgeschichte*. Questo cambia tutto. Poiché ora lo sradicamento ebraico è sintomo dei mali dell'epoca e superare lo sradicamento diventa il modo per tornare all'accesso al Luogo.

La prova cumulativa di un nesso tra pensiero "ebraico" e "heideggeriano" è consacrata nel momento in cui si ricorda che l'originaria, primordiale, estasi del Tempo come Essere e dell'Essere come Tempo era già "concretizzata" o, se si preferisce, *incarnata* nello stesso Nome di Dio, in cui *YHWH* codifica le temporalità del passato [*hyh*], presente [*hwh*] e futuro [*yhyh*]⁵¹. A favore di questo, come abbiamo visto, crescono altri elementi prominenti di una fenomenologia che si raccoglie attorno a questo nome sacro, cancellato: la priorità ontologica del "noi" rispetto all'"io" e della pratica pre-riflessiva rispetto alla legge formalizzabile; la co-storicizzazione del destino autentico attuata tramite l'appropriazione di un'eredità in un nuovo contesto storico; la presenza non strumentale e non rappresentativa di parole che portano

nella Diaspora da autori direttamente associati ad Heidegger (Rosenzweig, Altmann, Lévinas, Soloveitchik, Wyschogrod, Wolfson). Sulla base di questa affinità tra Heidegger e un'avvincente maniera di analizzare le caratteristiche distintive della teologia ebraica ortodossa si può esaminare l'ulteriore farsi heideggeriana della teologia ebraica ortodossa nel corso della sua riterritorializzazione nella terra santa, dipinta come un elemento essenziale e costitutivo dell'abitare in prossimità di Dio.

⁵¹ Sull'incarnazionismo della Bibbia Ebraica si veda B.D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

traccia del nome sacro; il carattere profetico del pensiero poetico; il compito interpretativo del pensiero in relazione a una verità originaria che è ancora in dispiegamento; una visione della verità come evento disvelante che nasconde se stesso; una storia sacra che trova la sua strada insieme a filosofia e religione, occidentalismo e orientalismo e al contempo se ne distingue.

L'affinità elettiva di un debito reciproco impensato che collega Heidegger e il pensiero ebraico giunge a un punto cruciale nella presentazione dell'unico nome al popolo eletto nel suo Luogo appropriato. Una chiamata fatta nella sacra lingua ebraica, la Torah originaria che continua a rivelarsi, indirizzata a un popolo scelto che ora ritorna alla sua terra promessa. Una chiamata, un popolo, un luogo⁵². Il percorso di Heidegger, come il percorso di certi teologi di Sion, raccoglie un popolo unico a stare in una terra unica, facendo sì che la sacra lingua parli in prossimità delle manifestazioni o delle rivelazioni di Dio/Essere-come-tempo. Non si dovrebbe semplificare troppo considerando il pensiero di Heidegger pienamente antisemita, come se Heidegger non sia stato anche pioniere della critica alle idolatrie ontiche come il biologismo e il territorialismo. Piuttosto, risulta che il suo pensiero si *spacca*, tramite un abisso largo quanto un capello, in una critica del nazionalsocialismo, del

⁵² Qui seguo il nastro di Möbius che copre la distanza tra Heidegger e il Giudaismo in direzione contraria, verso Caputo e Zarader. Ecco la formulazione di Caputo del “debito impensato” di Heidegger nei confronti degli ebrei, come espressa da Zarader: “La chiamata è stata espressa in una lingua sacra rivale, non ebraico ma greco, che lascia dietro di sé i suoi testi sacri le cui profondità possono essere esplorate all’infinito. La chiamata è stata rivolta a un popolo scelto rivale, non gli ebrei ma i greci e i loro eredi spirituali, i tedeschi, in una nuova Gerusalemme rivale, non Israele ma il Terzo Reich, con un profeta rivale, non Osea ma, a dire la verità e con la dovuta modestia, Heidegger. Una chiamata, un popolo, un luogo”.

razzismo e del territorialismo e in un'adozione di idee che con essi collaborano. Il suo pensiero, come la fede teologica che non può essere permanentemente messa al sicuro o immunizzata dall'idolatria, è contaminato dall'impossibilità che questa fessura diventi una separazione sicura, rigida. Queste forme di teologia ebraica contemporanea che seguono il percorso di Heidegger, anche senza conoscerlo — così come il percorso di Heidegger si fa strada attraverso il pensiero ebraico senza che lui neppure lo sospettasse — si trovano oggi in questo abisso interno ad uno dei grandi filosofi della nostra era.

Heidegger è probabilmente il più importante filosofo europeo degli ultimi cento anni; la sua posterità è assicurata e egli non può semplicemente essere scaricato come un antisemita. È anche il filosofo che, nonostante se stesso e nonostante la gloria dell'ebraismo, offre il miglior sostegno per un'articolazione filosofica di molto di ciò che è profondo, impellente e distintivo nell'esperienza della teologia ebraica. Lo “scandalo” dell'antisemitismo di Heidegger, basato com'è sulla sua visione dello sradicamento metafisico dell'Ebraismo mondiale, non richiede facili indignazioni per questi errori “imperdonabili” ma esige un confronto con l'abisso interno al pensiero ebraico. Il radicamento della teologia ebraica in una terra santa è il “grande pensiero” in cui noi ebrei vaghiamo oggi.

Heidegger: antisemitismo dell'altro inizio

di Guido Cavalli

1.

Ma qui è il grande guaio: il solo grande pensatore
del nostro tempo è Heidegger
Leo Strauss

La frase di Strauss¹, oltre che d'effetto, va intesa letteralmente: Heidegger è il filosofo che più di ogni altro ha pensato il “nostro tempo”. Il nostro tempo si colloca dopo la modernità, e questo *dopo* non è una circostanza ma ciò che lo determina. Il farsi unico del mondo e il farsi unico del tempo hanno aperto un margine accanto alle cose. Il lampo della materia che annichilisce nel cielo sopra Hiroshima o il bagliore dello schermo che ricomputa la totalità del reale, e la traduce *on line* — in linea, sulla linea del meridiano zero — ci sospingono su quel margine, come davanti ad un abisso. Siamo già oltre la storia? E oltre, saremo ancora nella “nostra storia”? Ci voltiamo indietro e l'esperienza del nostro esserci, lo spaesamento che ci coglie è la forma del nostro tempo. In tanti l'hanno descritta ma Heidegger, in largo anticipo sulla cronaca, l'ha colta in controluce al destino dell'essere, ovvero come evento che tocca e ricalca la piega *storica* dell'Essere occidentale. È la svolta di

¹ L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, tradd. Vari, Einaudi, Torino 1998, p. 359.

Heidegger. È il salto oltre la fenomenologia e oltre l'analitica esistenziale.

Heidegger giudicato astrattissimo teoreta, filosofo dell'indeterminato, sciamano dell'oscuro. Ma la svolta che imprime la direzione fondamentale del suo pensiero è un gesto compiutamente *politico*², è una decisione sulla storicità. Non c'è pagina di Heidegger, soprattutto dopo *Essere e tempo*, che non possa essere letta come incandescente manifesto — sulla civiltà della tecnica, sul valore dell'umano, sul destino della *fusis*, della natura, della vita. Il nostro esserci storico è tutto nel vincolo del *già deciso* della storia dell'essere, la finitezza dell'esserci è l'essere gettato nella storicità, che per chi scrive o legge negli anni '20 significa, non astrattamente ma molto concretamente, gettati in fondo alle trincee di Verdun o nella dimensione inautentica della civiltà industriale — e ben presto, in Germania, nel dramma della recessione economica e del caos sociale. La storicità, come Heidegger la coglie al momento della svolta, ha la forma del vincolo, e l'erramento³ a cui essa ci destina, ha il giogo della sconfitta. Ecco l'anti umanesimo di Heidegger: non un pensiero contro l'uomo, ma il pensiero dell'uomo sconfitto. Questo sentimento, questo stato d'animo risuona in ogni pagina di Heidegger ma è anche ciò suscita nel suo pensiero quel carisma che gli deve essere riconosciuto e ne “giustifica” borghesianamente

² «Paolo, a cui io mi rivolgo nelle svolte epocali, distingueva, anche per il “politico”, tra un dentro e un fuori. Senza questa distinzione siamo abbandonati alla mercé dei troni e dei poteri costituiti, che in un cosmo “monistico” non conoscono un aldilà. La delimitazione tra spirituale e mondano può risultare controversa, e va tracciata ogni volta di nuovo (un'attività perpetua di teologia politica), ma se questa separazione non ha luogo, viene a mancare il respiro (occidentale)» (J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di Eelettra Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996, p. 52).

³ Cfr. per es. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 64.

l'opera: anche Heidegger, a suo modo, è un uomo in rivolta, in cerca di un'altra possibilità.

Bisogna domandare infatti: Heidegger accetta questa sconfitta? Certamente c'è un ineluttabile che impregna ogni sua parola, ogni pensiero. Tuttavia c'è anche una forza, una risolutezza, una determinazione. Che cosa vuole — agire — Heidegger con il suo pensiero? Vuole operare un discrimine tra ciò che è ancora possibile pensare, ciò che rimane da pensare, e ciò che invece è già deciso nella storia dell'essere. Vuole operare questo discrimine, perché dentro il già deciso della storia dell'essere c'è un destino di annichilamento che Heidegger non accetta quale ultima parola della storia. Ma un'altra possibilità ai suoi occhi si apre solo a chi sappia pensare fino in fondo la natura inaggirabile del vincolo della storia. Bisogna ritornare alla radice del vincolo, risalire fin dove essa affonda nel terreno del fondamento. Non si può cambiare strada, ma si può forse ritornare al bivio e cercare un *altro inizio*.

È impossibile capire la volontà che sospinge a questo ritorno e la tensione che sorregge tutto il pensiero di Heidegger sulla storia dell'essere senza la parola: salvezza. La questione della salvezza — che egli nomina apertamente, e quell'altra invece molto più nascosta: la speranza — è la chiave del pensiero heideggeriano sulla storia dell'essere. Questa parola però non si trova in fondo alla caverna di Platone, dove Heidegger si è spinto alla ricerca dell'altro inizio. Come ogni buon pellegrino, nel suo lungo ritorno Heidegger cerca di lasciare indietro ciò che appesantisce, di spogliarsi del superfluo, ma questa parola l'ha portata sempre con sé, e con lei tutto il mondo che a sua volta la parola porta con sé, e che forse Heidegger non avrebbe scelto quale compagno di viaggio. Questa parola è un debito, perché anche Heidegger vive “il suo tempo”. Il suo tempo è un tempo

post cristiano. Potremmo accontentarci di dire *post moderno* se credessimo che la profanità del suo e nostro tempo sia l'esito di un qualsivoglia umanesimo, ma dobbiamo dire *post cristiano* perché questo è, negativamente, il tempo in cui Dio rimane oltre ogni speranza — non credibile, ovvero creduto solo oltre ogni speranza — e la natura del mondo desacralizzato, profanato ci investe come scandalo⁴. Il nostro è il tempo compiutamente cristianizzato, in cui tuttavia il vero regno di Dio non è venuto.

Salvezza è una parola biblica. Che cosa abbia incrinato — ellenizzato — il cosmo greco e lo abbia gettato nel rischio del farsi, dell'avverarsi, dell'avvenire è incomprendibile senza considerare l'inaugurarsi del tempo biblico dell'elezione, della promessa e del destino. Biblico è il tempo che esce dalla dimensione della necessità, e diviene storico, particolare, irripetibile, ma anche fallibile, drammatico, folle già prima di culminare nella follia della croce. Biblica è la storia come decisione. La storia come volontà. Traducendo negli elementi costitutivi la Quadratura heideggeriana, ora cambia l'equilibrio, non è lo spazio tra terra e cielo a ospitare il rapporto tra dèi e uomini⁵, ma è la relazione tra quelli che si fa mondo, nella forma del vincolo e della promessa, della fedeltà e del tradimento, dell'attesa e della disillusione, della speranza e della disperazione. Il divino indifferente diviene Dio confidente. La storia diventa storia di questo patto, dei termini in cui Dio lo pone e in cui l'uomo accetta di esservi posto.

⁴ Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1962, p. 67.

⁵ Cfr. un libro italiano di incompresa densità teoretica e estetica, *Dialoghi con Leucò* di Cesare Pavese, Einaudi, Torino, 1947, di cui per es. *La belva*, p. 38 e sgg.

Ma appunto, pur rimanendo interamente preso entro la questione della salvezza, proprio la dimensione biblica della storia è ciò che Heidegger vuole ripensare, e vuole farlo senza nemmeno nominarla in quanto tale, ma considerandola un portato della questione metafisica. Ma qual è la relazione tra storia della metafisica e storia biblica? Il tentativo di Heidegger di restaurare l'orizzonte di senso di un mondo non biblico, e di considerare irrilevante se non pernicioso tutta la storia del patto biblico tra Dio e l'uomo per ripristinare l'equilibrio della Quadratura nella quale proprio e compiutamente la rivelazione biblica è revocata, questo è il luogo del pensiero, e non della biografia heideggeriana, a cui guardare per comprendere la radice del suo antisemitismo.

Con due osservazioni. La prima: non dare per scontato l'esito lineare di questo tentativo — sarà sufficiente ricordare quella tardiva e disperata invocazione, sfuggita ad Heidegger in circostanze inconsuete: “Ormai soltanto un Dio ci può salvare”. La seconda: prima di affrettarsi a chiudere la pratica Heidegger emettendo una scontata quanto riduttiva condanna morale, qui si pone una *questione ebraica* che non è un fatto della cultura ebraica solamente, ma già del suo rapporto problematico con la storia che essa ha inaugurato. L'innesco della questione ebraica, inevitabile eppure tardivo, infatti è già fuori, oltre la storia del popolo ebraico, avviene cioè in quel momento parziale dell'epoca biblica che chiamiamo cristianesimo. In tale questione, in maniera drammatica e massimamente contraddittoria il pensiero heideggeriano è immerso, ma non è isolato.

2.

E Dio disse ad Abramo: Non avere paura di niente, io ti proteggerò.
Grande sarà la tua ricompensa
Gen 15, 1.

Così si inaugura la “nostra storia”, ma non è così che si conclude. La fine della nostra storia è il fallimento di questo patto. Tra le circostanze che la determinano bisogna considerare quella cristiana, che non è accidentale ma consustanziale, e tuttavia la conclusione è ancora questa:

[Dio] Ha promesso di salvarci dal nulla e il nulla non è mai stato più incombente di adesso.⁶

La storia della salvezza è sempre stata un equilibrio di domande e risposte. — Fino a quando? — Presto. Ma il tempo che lega le une alle altre deve essere commensurabile, mentre ormai è impossibile ignorare la sproporzione del passato. Il tempo trascorso dall’annuncio al suo mancato avveramento non è più comprensibile come tempo dell’attesa, ma nemmeno più credibile come tempo della prova. Se la sofferenza dei giusti e degli innocenti affrettasse la venuta del Messia, davvero Egli saprebbe ripagare la misura oramai accumulata?

Ho domandato un giorno allo scrittore americano Alfred Kazin se, a suo avviso, la morte di sei milioni di ebrei aveva un senso, e lui mi ha risposto: «Spero di no».⁷

La storia della salvezza ha assunto la forma negativa della contrazione, che dalla pienezza di una creazione buona e giusta è divenuta via via promessa per alcuni, poi per un popolo soltanto, e infine salvezza attraverso la

⁶ S. Quinzio, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano, 1978, p. 174.

⁷ E. Wiesel, *L'ebreo errante*, trad. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1991, p. 145.

morte atroce di un uomo solo — pegno di un futuro ormai ultraterreno, ormai allegorico e infine inevitabilmente vuoto. La salvezza è divenuta eccezione.⁸

Cruciale è stato il passaggio cristiano, il *pathos* con cui ha voluto affrettare e verificare senza condizioni, senza cautele tutti i termini della promessa. È un Dio vivente? Che viva. Che vinca la morte. Che venga il suo Regno. Il cristianesimo, lo hanno già detto in tanti⁹, è stata la condensazione della dimensione biblica nella dimensione esistenziale, nell'esistenza dell'uomo¹⁰, di un uomo. È stato il momento, comprensibile solo dall'orizzonte compiutamente ebraico della storia ma che accade già al limite di quell'orizzonte, infrangendolo¹¹, in cui è stato detto: se tutto si deve compiere, che tutto si compia adesso, fino all'estremo – adesso tutto è compiuto. Queste parole hanno inaugurato un nuovo tempo, il tempo apocalittico, e ci hanno trascinato nella vertigine della possibilità. È il *kairos* cristiano, ancora una volta crasi dei termini del patto biblico, che ora si condensa in un lungo presente, in un *epoche*.

In ogni epoca sono iscritti un inizio e una fine, infatti quando qualcosa si rende possibile, ciò che accade è inedito, ma nello stesso tempo è anche già accaduto una volta per sempre. La possibilità è irrevocabile rispetto al futuro, ma irreversibile rispetto al passato. Da una parte, non è più data la sua negazione assoluta, non è più dato tornare a un paesaggio in cui non esista almeno la

⁸ S. Quinzio, <i>La sconfitta di Dio</i>, Adelphi, Milano 1965, p. 65.

⁹ Cfr. per es. M. Buber, *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, a cura di Andreina Lavagetto, Mondadori, Milano 2013, p. 183.

¹⁰ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978, p. 138.

¹¹ Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, trad. it. di Petra Dal Santo, Adelphi, Milano 1997, p. 169 sgg.

possibilità ciò che ora è divenuto possibile, ma d'altra parte, divenuto impossibile il mondo precedente, la possibilità stessa diviene irripetibile, compiuta una volta per sempre. Inizia allora, necessariamente, l'allontanamento dal momento in cui la possibilità segnava uno scarto, una differenza — differenza in cui è contenuto tutto il significato di ciò che si è reso possibile, che dunque ora si allontana, si offusca. In questo allontanamento cresce lo spazio del fraintendimento, del tradimento e della corruzione della possibilità.¹²

Infatti è impossibile essere rinnovati una seconda volta.¹³

Da allora lo scorrere del tempo si fa esodo, ed ogni cosa si fa storia di quell'esodo. Tutto il passato diviene per la prima volta già accaduto e non più ripetibile, ma nulla di diverso nel futuro potrà ancora accadere fino alla fine della storia, termine imprescindibile d'attesa, speranza, e poi disperazione e infine disillusione. Il cristianesimo ha dato l'ultima parola alla storia, ci ha promesso che il futuro avvererebbe ogni cosa, ma la storia non è stata di parola, ed è iniziato il tempo della falsificazione. Nulla più dell'ateismo, del velamento della salvezza, è il nostro destino cristiano, è la condizione post cristiana del nostro tempo. La fine della fede è un sentimento autenticamente cristiano. È il tempo dello svuotamento della salvezza, della salvezza spinta oltre ogni speranza. In questo senso il cristianesimo è un tentativo di riparare al fallimento del progetto della creazione inscrevendo la sconfitta nel progetto stesso. La nostra storia — cristiana — è la lenta e graduale comprensione della storia come non salvezza, come

¹² I. Ilich, *I fiumi a nord del futuro*, a cura di D. Cayley, Quodlibet, Macerata 2009, p. 171.

¹³ Eb 6, 4-6.

iniquità¹⁴. La secolarizzazione è il farsi storia della croce, dove il tempo dei tre giorni, sospeso, trattenuto¹⁵, dura ancora. E ora sembra disvelarsi la più vera e la più dura forma della salvezza che ci era stata annunciata e noi avevamo tragicamente frainteso.

Dio parla una volta sola
Due volte noi ascoltiamo.¹⁶

La prima volta — ed era il secolo cristiano — abbiamo creduto che *le sue parole e i suoi gesti* avrebbero compiuto tutto, ora comprendiamo che non sarà così. Ci soffermiamo e smarriti, increduli torniamo ad ascoltare:

Non pensate che la Legge sia abolita!¹⁷

Sospinti al margine del tempo cristiano, esito che il cristianesimo stesso ha indicato e compiuto, ci ritroviamo ancora in quel deserto biblico in cui il cristianesimo venne preparato e annunciato. Allora, se il nostro è un tempo post cristiano, tuttavia è ancora un tempo biblico, un tempo ebraico. Siamo ancora quel popolo, e siamo ancora in esilio. Comprendiamo adesso e compiutamente in che termini ci riguardi la *questione ebraica della storia*, ovvero quale forma l'ebraismo abbia dato alla storia come apertura dilaniata e irrisolta, avventura nomade di un "piccolo resto" di uomini, salvato a brandelli dalla gola del leone. In quale misura l'ebraismo sia la nostra storia, come storia di una salvezza amara e incomprensibile, come storia di una non salvezza. Storia

¹⁴ S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 2008, p.732 e sgg.

¹⁵ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, a cura di F. Volpi, trad. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano, 1991, p. 43 sgg.

¹⁶ Sal 62, 12, in *I Salmi*, a cura di Guido Ceronetti, Einaudi, Torino 1994.

¹⁷ Mt 5, 17-18.

che nella disperazione — speranza oltre ogni speranza — si fa esodo. Nell'epoca della non salvezza, ebrei — crocifissi nella storia¹⁸ — e cristiani — nomadi lungo la fine della storia, qui possiamo rincontrarci¹⁹. *Qualcosa* — qualcosa che cercherò di nominare poi — è accaduto ad entrambi. Qualcosa ci accomuna²⁰, non ciò che ciascuno aveva sperato, ma ciò che è stato falsificato per entrambi. In questa comune terra di nessuno, in mezzo al deserto, a entrambi si pone e ci riguarda — per unirli? — la questione biblica della salvezza.

3.

La storia degli Ebrei sbarra la storia del genere umano
come una diga sbarra un fiume: per alzarne il livello
*Leon Bloy*²¹

Ora velamento metafisico dell'essere e sconfitta del Dio biblico si riguardano indissolubilmente, si richiamano instancabilmente — ma non dicono ancora la stessa cosa — sono i due fuochi di un movimento ellittico di erramento, tra cosmo e storia, *aletheia* e Torah, abbandono e destino, mistica e escatologia²². È il

¹⁸ Cfr. le parole di Lévinas sulla “Passione d’Israele”, in *L’aldilà del versetto*, Guida, Napoli 1986, p. 74.

¹⁹ P. Celan, “Conversazione nella montagna”, in Id., *La verità della poesia. “Il meridiano” e altre prose*, a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino 1993, pp. 42-43.

²⁰ Cfr. H.U. Von Balthasar, *Fede e pensiero, Tomo 1. Dialogo solitario. Martin Buber e il cristianesimo*, trad. it. di F. Baroncini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 93-110.

²¹ L. Bloy, *Dagli ebrei la salvezza*, di O. Fatica e Eva Czerkl, Adelphi, Milano 1994, p. 33.

²² «Oggi, con il disfacimento della cristianità, le due vie escatologica e mistica si aprono la prima verso l’impegno storico mondano, totalmente laico e profano, che innalza i vessilli ormai slabbrati della rivoluzione sociale, della scienza e della tecnica; la seconda verso l’abbandono della storia per l’immersione nell’armonia cosmica» (S. Quinzio, *La fede sepolta*, cit., p. 173).

movimento che scuote anche il pensiero heideggeriano, dove origina la forma oscillante e differente dell'essere, e gli imprime un andamento sempre circolare, pellegrino, viandante.

Ma Heidegger è ambiguo. Perché da una parte non esita a considerare la componente ebraica (biblica) della cultura e della storia occidentale responsabile, anche se non determinante, del destino storico a cui siamo consegnati. La pubblicazione dei Quaderni Neri mostra senza più possibili incertezze la posizione di Heidegger in merito, e anche se non si scosta da quanto era già emerso per tempo da diverse testimonianze gravi e autorevoli²³, colpisce duramente leggere proprio dalla mano di Heidegger stereotipi e pregiudizi consueti all'ideologia nazionalsocialista, che già risuonano ai nostri orecchi carichi di violenza e di odio.

Questa posizione “pubblica” — che in quanto *politica* Heidegger non ritenne di dover giustificare nel momento in cui veniva invece giudicata la sua personale condotta morale — tuttavia non fa che acuire e rendere evidente l'oscillazione del suo pensiero, nel quale invece proprio

²³ K. Jaspers, *Notizien zu Martin Heidegger*, a cura di H. Saner, Piper, Munchen 1978, pp. 17-21. Una lettura corretta, a mio avviso, dei Quaderni Neri sta in equilibrio tra due considerazioni. Da una parte, i Quaderni Neri certo non stravolgono la fisionomia del pensiero heideggeriano. I frammenti che li compongono non sono nemmeno riordinati attorno a snodi teoretici, come invece accade nei *Contributi alla filosofia*. Sono un zibaldone, preziosissimo per chi già conosca e sia avvezzo al discorso heideggeriano, ma altrimenti quasi inutile. Il vasto clamore suscitato da alcuni passi è inevitabile, ma un giudizio sul loro significato non può che essere verificato altrove, nel raffronto con ben altri luoghi della sua opera. D'altra parte, la fisionomia complessiva del pensiero heideggeriano non può ormai prescindere anche da questi passaggi. Essi gettano una luce ultimativa e rivelano qualcosa di essenziale, seppure particolare, rispetto una porzione ampia di ciò che Heidegger aveva scritto nelle opere maggiori. In definitiva, se la loro comprensione non può essere isolata dal resto, tutto il resto non può ormai prescindere da questi.

la natura *storica* dell'antisemitismo occidentale²⁴ agisce concretamente e lo dilania.

Dall'altra parte, infatti, altrettanto cruciale per Heidegger rimane il riferimento a quella salvezza, pienamente biblica e apocalittica, nel quale egli, lungo tutto il suo cammino di pensiero, non ha mai smesso di sperare e attendere un *altro* Dio. Non il dio astratto dei filosofi, non il dio tramontato di Nietzsche e nemmeno i remoti divini di Hölderlin, ma il Dio della salvezza.

Tuttavia la parola biblica è espunta dal suo pensiero, se non quando ricondotta e normalizzata all'interno della questione metafisica oppure avvolta nel discorso sul sacro poetico²⁵. Pur ampliando e problematizzando proprio la categoria del divino filosoficamente intesa, nel pensiero di Heidegger la parola biblica tace. Certo, eco della cultura biblica e persino temi della cultura ebraica non sono assenti dal suo pensiero — e sono già stati in parte notati. Ma qui non si tratta di trovare delle assonanze, ma il punto di contatto, che è molto più profondo e più ampio. Ed è nell'antimodernità di Heidegger. Heidegger non è antimoderno nel senso reazionario del termine, e anche gli aspetti passatisti del suo pensiero vanno letti più profondamente e per questo il suo tradizionalismo non è mai sterile. Heidegger è antimoderno nella consapevolezza del limite storico della modernità, della sua forma intrinseca che come volontà di compimento della storia, è necessariamente oltrepassamento di se stessa. Heidegger comprende prima e più profondamente di ogni altro in che senso *dopo* la modernità sarebbe riaffiorato il passato inteso come

²⁴ Cfr. C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, trad. it. di F. Mercadante, Adelphi, Milano 1987, p. 19.

²⁵ Cfr. per es. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 39 sgg., e p. 65.

eccedenza rispetto al progetto metafisico e come altro da pensare rispetto al suo fallimento storico.

Heidegger però non ha visto — non ha voluto o potuto vedere — la forma biblica di questo movimento del passato. Farlo — nel *momento* in cui Heidegger pensò — gli avrebbe impedito di attenersi ancora a quell'idea di filosofia come riparo, come luogo che pensa la storia più profondamente e anticipatamente, lo avrebbe violentemente e scopertamente gettato nell'esserci storico — forse addirittura dalla parte di coloro che la storia incessantemente trascina ai limiti, esilia in un tempo di sofferenza e mancanza, e Heidegger si duole costantemente ma in fondo è perfettamente a suo agio nella “assenza di mancanza” — perdendo quel piccolo prezioso vantaggio che egli credeva fermamente di avere guadagnato col suo pensiero — Essere *e* tempo.

Heidegger vive nella Germania delle stelle gialle. E l'accetta. E questa resa allo *storico* rimane anche quando, dopo il rettorato, si allontana dallo spazio pubblico, e perfino dopo la fine del nazionalsocialismo. È un *evento* che Heidegger ritiene di non poter revocare. Allora cerca un'altra strada, e addentrandosi nelle profondità del linguaggio, indietro nel tempo, attraverso etimologie che affondano nel passato, al riparo dell'evidenza del qui e ora entro la mediazione del laggiù e del prima, costruisce deliberatamente uno stilema fatto di successivi ostacoli e sviamenti, in cui solo dopo lunghi preamboli e tentennamenti, quando si sente finalmente al sicuro, prova a dire quello che crede davvero, e sono cose come

Nessun semplice agire cambierà la condizione del mondo, perché l'essere in quanto efficacia e azione rende ogni essente impenetrabile all'evento. Neppure la mostruosa sofferenza che trascorre sulla terra è in grado di suscitare

immediatamente alcun cambiamento, perché è vissuta solo come un patire, cioè passivamente, quindi come condizione opposta all'azione, e perciò – come questa – entro lo stesso ambito essenziale della volontà di volontà.²⁶

Allude — e tuttavia è abbacinante il suo non detto. Forse vorrebbe pronunciare parole pure come quelle del salmista

Cessati per noi i segni
Profeti non ce n'è più

Del barbaro fino a quando
l'obbrobrio durerà?
Mai cesserà l'oltraggio
Del nemico al tuo Nome?

Perché la mano tua si tira indietro?
Perché tieni reclusa
La tua destra nei tuoi arcani?²⁷

o coraggiose come quelle di Yossl Rakover

Ti voglio dire chiaro e aperto che ora più che in qualsiasi tratto precedente del nostro infinito cammino di tormenti, noi torturati, disonorati, soffocati, noi sepolti vivi e bruciati vivi, noi oltraggiati, scherniti, derisi, noi massacrati a milioni, abbiamo diritto di sapere: Dove si trovano i confini della Tua pazienza?²⁸

ma non riesce. Ha paura di tradirsi. Diviso tra salvezza e destino, egli decide di non scegliere. Decide di tacere.

Se ancora ci deve essere donata una storia, questa può essere solo la storia nascosta del grande silenzio nel quale

²⁶ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 65.

²⁷ Sal 74, 9-11, in *I salmi*, a cura di G. Ceronetti, Einaudi, Torino 1994.

²⁸ Z. Kolitz, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, trad. it. di Anna Linda Callow e Rosella Carpinella Guarneri, Adelphi, Milano 1997, p. 24.

il dominio dell'ultimo Dio aprirà di nuovo l'ente, e gli darà nuova forma.²⁹

L'antisemitismo a cui ha conformato il suo pensiero lo consegna ad un vagare nell'indeciso, un attendere indefinito, rivolto all'estremo ritorno dell'altro inizio come unico exitus al destino storico dell'essere.

L'Occidente — heideggeriano — oscilla tra due fuochi, tra due punti, filosofia e Bibbia. Questa oscillazione imprime il carattere irrisolto di tensione e di infondatezza all'essere della storia occidentale — all'essere che in una continua oscillazione di rivelazione e velamento tiene insieme le due storie dell'Occidente. Più precisamente: l'essere heideggeriano è lo spazio storico condiviso e conteso tra due fondamenti: il logos greco e la Torah ebraica. La profonda oscillazione del pensiero che Heidegger avverte e asseconda, è in realtà l'eco di un dialogo, la ricostruzione a posteriori — ermeneutica — di un dialogo da cui uno dei dialoganti è stato cancellato — e quando Heidegger arriva a tentare la forma dialogica, mette in scena strani e improbabili personaggi, esotici e esoterici, maschere, perché il suo è un teatro d'ombre dove evitare appaia all'improvviso quello che in realtà è il più prossimo e pertinente dei personaggi in questione, l'ebreo.

Così il discorso heideggeriano rimane interno a uno dei due fuochi. Un pregiudizio — antisemita — lo indirizza a una ricostruzione incompleta di tale movimento, in cui una volontà stessa dell'essere, una volontà interiore e tuttavia impersonale all'essere stesso — il *destino* — funge da primo immobile. È la

²⁹ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 62.

destinazione implicita al discorso heideggeriano dell'essere.

L'antisemitismo heideggeriano ci rivela dunque la decisione occidentale di essere già fuori dalla questione della salvezza biblica come l'illusione della possibilità di un altro inizio — *exitus*, esito della storia da raggiungere attraverso quella *catarsi* ermeneutica che inizia l'Occidente e lo istituisce come lotta — *agon* — contro sé stesso e contro ciò che è altro da sé: ecco la ricostruzione a-semita che Heidegger compie della storia dell'essere occidentale, che forse a null'altro assomiglia tanto quanto al progetto di cancellazione del popolo biblico — ebraico — dalla storia. In questo senso l'antisemitismo sta alla radice d'ogni lotta politica poiché archetipo della trascrizione della lotta teologica sul piano storico.

Ma

L'uomo di oggi non conosce un inizio – la storia gli scroscia addosso a partire dal tempo cosmico privo di storia. E non conosce una fine – la storia lo consuma e incenerisce in un tempo cosmico ugualmente privo di storia. E che razza d'episodio violento e folle è diventato questo star qui tramezzo! L'uomo non conosce più un'origine e una mèta perché non vuole più conoscere il centro al quale lui stesso dovrebbe concedersi, per conoscerlo. Solo a partire dal carattere di presente della rivelazione la creazione e la redenzione sono vere. L'uomo d'oggi s'oppona alla Scrittura perché non è in grado di tener testa alla rivelazione. Tenere testa alla rivelazione significa sostenere la pienezza di decisione dell'istante, significa rispondere all'istante: esserne responsabile. L'uomo d'oggi s'oppona alla Scrittura perché non accetta più la responsabilità. Crede di essere

assai ardito, ma in realtà evita accuratamente l'unico vero osare, quello della responsabilità.³⁰

Una salvezza senza responsabilità è una salvezza senza redenzione — questa è l'illusione dell'antisemitismo dell'altro inizio. È la dura parola della storia della salvezza che si tramuta nell'illusione di una salvezza dalla nostra storia. Per questo ora è necessario domandarsi: è un'illusione che ci riguarda? Credere che la questione biblica della salvezza sia tramontata o debba tramontare sul “nostro tempo”, è diverso oppure rimane lungo la traiettoria illusoria dell'exitus dalla storia, all'interno del cono d'ombra del pensiero heideggeriano? Ciò che importa qui non è aggiornare la bibliografia heideggeriana o la genealogia accademica dei suoi epigoni. Il problema non è il pensiero di Heidegger, ma ciò che Heidegger pensa e ciò che Heidegger patisce nel suo pensare. Aver ricorso in circostanze pubbliche e politiche al più greve pregiudizio antisemita, senza però avere avuto la forza di confrontarsi con il portato più profondo e storico della parola biblica, questo credo sia il tratto più deludente, e quello di maggiore responsabilità di Heidegger. Ma senza comprendere a mia volta — a nostra volta — la *questione ebraica della salvezza* anche il nostro biasimo si limiterebbe a ben poca cosa — certamente non ci consentirebbe di scavare in ciò che rimane da pensare in Heidegger, fino forse a rimanere nella sua contraddizione a nostra volta invischiati.

La centralità della questione ebraica nasce dall'ebraismo come orizzonte originario della storia — occidentale. La nostra appartenenza a questa storia è sofferta, rifiutata, incompresa perché essa è la storia di una non salvezza, di un esodo senza fine — finché si

³⁰ M. Buber, *Umanesimo ebraico*, a cura di F. Ferrari, Il Melangolo, Genova 2015, pp. 19-20.

rovescia nel segno della croce dando inizio alla storia dell'iniquità, la storia politica delle nostre mille utopie egualitarie soffocate nel sangue, delle mille figure di giustizia mondiale sfigurate dal potere, la storia economica e sociale di mille miti di progresso e di liberazione divenuti miseria e alienazione.

È la pagina più intima della nostra storia, e se decidiamo di soffermarci per leggerla e comprenderla, affiora la sua ricchezza. Non si tratta soltanto di riconoscere un debito, una maternità. Si tratta di capire come la questione ebraica sia radice ancora viva della contraddizione del progetto moderno e destino ancora fecondo della nostra speranza di edificazione³¹ di una terra ospitale.

È la viva duplicità della salvezza ebraica — che rimane inesaurita, tutta ancora *da pensare* — come duplicità di sradicamento e radice, disseminazione e

³¹ «Dopo essersi congedato dalla gente di Fontana dei Giardini, Isacco andò un poco a spasso in fondo al villaggio, meditando su tutto quel che aveva visto e udito. Tutto gli pareva una reminiscenza. Come mai? In fondo, a ben pensarci, dal giorno in cui era stata posata la prima pietra di questo villaggio di lavoratori, lui non era mai stato qui. Gli tornò allora in mente la storia di quel suo antenato, Rabbi Yudel il Pio, che una volta, mentre andava in giro a raccogliere denaro per la dote di una sposa, era capitato in un villaggio e aveva trascorso il Sabato presso uno dei trentasei giusti nascosti sui quali si regge il mondo. Isacco prese a riflettere sulle cose che si raccontavano di quel giusto “clandestino”. Costui scavava il fango per le figlie d'Israele, per le fondamenta delle loro case, e lo faceva per onorare il Sabato; di Sabato parlava in lingua santa, e non chiamava “casa” il luogo in cui abitava, perché nel mondo della menzogna non è la casa. Pensando a queste cose, Isacco sorrise fra sé e sé e si disse: io, Isacco, pronipote di Rabbi Yudel il Pio, questo giorno feriale non l'ho trascorso con un giusto nascosto, bensì con tanti giusti nascosti su cui si regge il mondo interno, che persino nei giorni feriali parlano in lingua santa, e scavano fosse di letame per fertilizzare il suolo della Terra d'Israele. Quanto alle loro dimore, quando una casa è fatta dalle mani di chi la abita, può certamente chiamarsi tale» (S.Y. Agnon, *Appena ieri*, trad. it. di Elena Loewenthal, Einaudi, Torino 2010, p. 215).

popolo, libertà e fedeltà, che presto diviene la duplicità della storia occidentale, dove l'ebraismo rimane sia come radice sepolta, seme, sia come esito atteso, promessa messianica. In mezzo al deserto corre segreto il cammino della fedeltà, il tentativo di ricomporre la duplicità dello sradicamento dell'uomo sulla terra nell'indiviso essere-con-Dio.

L'antisemitismo nasce dentro questa duplicità, ma come scelta di abbandono verso l'astratta neutralità anziché fedele ricerca dell'indiviso essere-con-Dio. L'antisemitismo è alla radice dell'occidente perché l'occidente si apre dentro la dimensione duplice dell'ebraismo, e l'antisemitismo è il rifiuto degli elementi unici e imprescindibili di questa vitalità. La radice dell'antisemitismo è, dentro la sofferenza — l'agonia — esistenziale ma anche storica e politica della contraddizione, la pretesa di astrarre e purificare, espellere e rifiutare l'elemento di scandalo e di contraddizione — l'illusione dell'altro inizio.

Ma come il destino del popolo ebraico è indistinguibile dal nostro, così rimane sempre aperta la possibilità, il cammino che esso percorre, precedendoci³²,

³² Persino oltre la storia ci ha preceduto. Proprio questo è l'unicum della Shoà che non si può assimilare a un altro fatto storico, la sua indicibilità, il silenzio che lo avvolge perché è l'uscita dalla "nostra storia" del popolo che l'ha inaugurata. Non è nella violenza patita che essa è differente da qualsiasi altro massacro ma nel fatto che in essa una violenza senza più circostanze e contingenze, fatta solo di storia, è stata rivolta al popolo ebraico, al popolo che ha inaugurato la prospettiva della salvezza nella nostra storia. E davanti a questo evento, che la loro e nostra storia della salvezza rivelasse il suo esito di negazione, il popolo ebraico, e noi con lui, è ammutolito. «Il silenzio. Era lo stesso silenzio il giorno della partenza, nel cortile della grande sinagoga che serviva da punto di concentramento. Folli di rabbia, i gendarmi, la piuma sul cappello, correvano in tutte le direzioni, urlavano e colpivano uomini, donne, bambini, non tanto per fare loro del male ma per rompere il loro mutismo. Ma la folla taceva.

in mezzo a questo paesaggio, a questa terra perennemente distrutta e rinnovata, annichilita e riedificata, al confine col deserto.

L'intimo destino del mondo dipende dall'agire di chi agisce in una misura che nessuno è in grado di valutare. La concezione fondamentale dell'ebraismo è la concezione del valore *assoluto* dell'azione in quanto decisione.³³

Ecco la piccola porta benjaminiana, da cui ad ogni istante potrebbe entrare il Messia³⁴. Ecco la *nostra* questione ebraica, la questione della *salvezza che viene dagli ebrei*, cioè della salvezza biblica nel tempo apocalittico della sua falsificazione. Ecco come, in quest'ultimo tratto comune della nostra diaspora, sembra brillare più forte la stella della redenzione.

4.

Tutti i nostri atti si iscrivono nel grande Libro della creazione:
questa è l'essenza stessa di questa nobile tradizione
che è l'ebraismo, e io te l'affido
*Elie Wiesel*³⁵

Quando Heidegger parla di *altro* inizio, allora, sta indicando proprio ciò che vorrebbe tacere. Perché se l'altro inizio è *altro*, lo è esattamente rispetto a quello che

Non un grido, non un gemito. Ferito alla testa, un vecchio si alzava, l'aria smarrita. Il volto insanguinato, una donna marciava senza rallentare il passo. La città non aveva mai conosciuto un tale silenzio. Non un sospiro, non un lamento. Neanche i bambini piangevano. Il silenzio perfetto dell'ultimo atto. Gli ebrei uscivano di scena. Per sempre». (E. Wiesel, *L'ebreo errante*, trad. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1991, p. 128).

³³ M. Buber, *Rinascimento ebraico*, cit., p. 167.

³⁴ W. Benjamin, "Frammento teologico-politico", in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 171-172.

³⁵ Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato*, trad. it. di Daniel Vogelmann, Giuntina, Firenze 1981, p. 83.

ora si astrae, si rivela illusorio, puramente geometrico, ovvero il superamento del progetto metafisico. Guardando in retrospettiva questa eclissi, dove un inizio surrettizio nasconde l'altro, qui nasce la tensione ellittica del pensiero heideggeriano, che lo attraversa e lo scuote, e soprattutto la contraddizione per cui Heidegger, nel tentativo di pensare l'oltrepassamento dell'esito della storia metafisica, da una parte è ancora guidato dalla stella della salvezza (biblica), per quanto oscurata, ma al tempo stesso rifiuta di approdare proprio là dove la storia metafisica prosciuga, e la stella della salvezza indica, nel deserto dell'alleanza. In questo momento di stallo, ripensato mille volte, il pensiero di Heidegger si ferma, in attesa, in abbandono, dichiara interrotti e senza esito tutti i sentieri, e ammutolisce, eppure come mai prima d'ora, il suo diviene pensiero orientato verso ciò che precede la storia dell'essere e ora rimane da pensare.

Forse, allora, la vasta indignazione e le accese polemiche nate dalla pubblicazione dei Quaderni Neri forse ci hanno sin qui intralciato nell'vedere che, ancora una volta e nonostante tutte le contraddizioni emerse, la forza e la portata del pensiero di Heidegger ci stanno conducendo a porre la *questione ebraica* in termini affatto diversi, ovvero a porre la *nostra* questione ebraica come domanda sul rapporto tra storia dell'epoca metafisica e storia biblica. In particolare, l'affermazione contenuta nei Quaderni Neri sull'autoannullamento del popolo ebraico, è sembrata a tutti noi incommentabile se non come cartina di tornasole e punto di non ritorno nella disamina dei tratti e della portata dell'antisemitismo del pensiero heideggeriano. Tuttavia l'individuazione del pensiero dell'altro inizio come luogo del rapporto tanto profondamente conflittuale e ambiguo tra quelle due storie, credo consenta ora di tornare a fissare le gravi

parole heideggeriane, per scorgere ancora qualcos'altro al fondo.

I *Quaderni Neri* attraversano l'intero arco temporale delle persecuzioni perpetrate dal regime nazista verso gli ebrei tedeschi e successivamente dell'Europa occupata. Ciò che sta accadendo in quel momento e ciò di cui Heidegger parla è la Shoà. E di *questo* noi tutti stiamo parlando, consapevoli o inconsapevoli che tale evento abbia irrevocabilmente segnato, sfigurato la nostra storia ma al tempo stesso quella del popolo ebraico. Questo è l'evento che, nella sommaria e incerta ricostruzione delle pagine precedenti, falsificava definitivamente entrambe, ponendole però per questo una dinnanzi all'altra. Ma come e in quale luogo?

Torniamo a porre la domanda, adesso in questi termini: esiste una relazione tra Shoà come evento della civiltà occidentale e Shoà come evento del popolo ebraico? Esiste una relazione tra la “macchina dello sterminio” e le sue vittime designate? O, al contrario, dobbiamo negare nella Shoà una relazione tra antisemitismo e popolo ebraico? Per tanti tale relazione — se non in senso contingente o storicistico³⁶ — è impossibile, e per tale ragione è intollerabile il passaggio dei *Quaderni Neri* in cui Heidegger individua il supposto ruolo del popolo ebraico nella macchinazione mondiale come concausa della persecuzione che lo ha colpito. Tale risposta, come ho scritto, è esteriormente assimilabile alla greve diceria del suo tempo, e intrinsecamente condizionata dal vincolo antisemita del pensiero dell'altro inizio. Tuttavia la risposta è secondaria. Cruciale invece è in che termini Heidegger finalmente ponga la questione ebraica in relazione all'essenza del

³⁶ Alla Sartre o alla Arendt per intenderci.

nostro tempo. E il piano su cui egli pone tale relazione — il piano della macchinazione — è, a mio avviso, corretto.

Bisogna qui dare alla parola *macchinazione* tutto lo spessore e il significato interno al pensiero di Heidegger. Per usare le parole di Gunter Anders, ebreo e pensatore heideggeriano non epigonale — ed ecco dove siamo costretti a recuperare improvvisamente tutto il suo vocabolario e cercare, evitando ogni vuoto heideggerismo, di riprendere la via inaggrabile del pensiero del “solo grande pensatore del nostro tempo” — dal punto di vista della storia occidentale la Shoà è, allora, la forma mostruosa del nostro tempo³⁷, ovvero la possibilità del mostruoso — dello smisurato che si fa totalità — propria del nostro tempo.

Ma la possibilità, lo abbiamo già detto, si dà sempre come reale e mai come ipotetica, si dà per accadere, e la possibilità di non accadere è essa stessa *un'altra possibilità*. In questo è insito il pericolo che la Shoà sia incomparabile eppure ripetibile, perché ancora aperta e non alterata è la possibilità che l'ha realizzata.

Cruciale e doveroso, dunque, comprendere la Shoà come evento della storia occidentale e allo stesso tempo come evento della storia ebraica. E preziosa e unica è, ad oggi, l'indicazione heideggeriana: se la nostra è l'epoca della mostruosa macchinazione, del pensiero calcolante che nella sua smisuratezza e totalità sta ridefinendo il mondo come ambiente di un unico processo, ed ogni cosa, compreso l'essere umano, come cosa da impiegare nel processo, allora per trovare la radice della designazione delle vittime della macchina dello sterminio

³⁷ Cfr. G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, trad. it. di A.G. Saluzzi, Giuntina, Firenze 1995, pp. 24-28.

— l'essenza di ciò che nella storia metafisica della macchinazione è sempre stato e ancora sarà esperito come ostile — dobbiamo cercare il seme dell'estraneità alla macchinazione totalizzante.

Ma come può essere detta in definitiva e allo stesso tempo la Shoà come evento della storia occidentale e insieme come evento della storia ebraica? Anders dice: lo sterminio degli inutilizzabili — ossia coloro che sono eliminati «come uomini», proprio perché cercano di continuare a vivere «da uomini».³⁸

“Gli inutilizzabili” — così dice Anders — e qui si arresta, rimanendo in un qualche modo nel cono d'ombra del pensiero heideggeriano e riaffermando tale designazione come atto di una unilaterale e incondizionata volontà (dell'Essere). Io credo invece che tale designazione non sia unilaterale e incondizionata ma sia un rifiuto, il rifiuto di qualcosa che sta dall'altra parte e ci riguarda, ci interpella. Qualcosa? Ma cosa significa? Che cosa significa essere ebreo in quanto “inutilizzabile”?

Tale domanda, che si pone, ai miei occhi, in termini dirimenti solo nell'orizzonte del pensiero heideggeriano, è l'esito a cui la questione dell'antisemitismo dell'altro inizio, pur contraddittoriamente e elusivamente, ci ha permesso di giungere.

Come se il destino ebraico rappresentasse una spaccatura nel guscio dell'essere imperturbabile e un'allertata presenza in seno ad un'insonnia nella quale l'inumano non è più ricoperto e nascosto da necessità politiche da esso costruite e non è più scusato dalla loro universalità. Momento profetico della ragione umana nel quale *ogni uomo e tutto l'uomo*³⁹ finiscono per ritrovarsi, il

³⁸ Ivi, pp. 60-61.

³⁹ Corsivo mio.

giudaismo non starebbe semplicemente a significare una nazionalità, specie di un genere e contingenza della Storia. Rottura della realtà naturale e della necessità storica incessantemente ricostruite, e, per ciò, Rivelazione sempre dimenticata. Essa si iscrive, si fa *Bibbia*, ma anche rivelazione ininterrotta. Si produce come Israele: destino di un popolo travolto e che travolge.⁴⁰

Ciò che nell'essere ebreo riguarda *ogni uomo* prescinde da una condizione oggettiva, prescinde da religione, lingua, discendenza... — ed è tuttavia un legame fattuale, *storico*, con una religione, una lingua, una tradizione, un popolo. Ma bisogna accettarlo. Essere ebreo è sempre — e per ciascuno — essere pronto a essere ebreo. Essere pronto ad accettare un legame di responsabilità, di reciprocità, di commisurazione tra me e un altro da me. Se l'epoca della macchinazione è l'epoca in cui il *sentimento* morale⁴¹ — il sentimento della responsabilità, reciprocità, commisurazione — è atrofizzato dallo smisurato e totalizzante essere-per-la-macchina del mondo — lo sguardo anonimo dell'Essere⁴² — l'essenza dell'ebraismo è il sentimento morale dell'essere pronto per la responsabilità, reciprocità, commisurazione dell'umano. È la radice e la fonte dell'inutilizzabile — ciò che impedisce all'uomo di annullarsi nella volontà totalizzante dell'essere metafisico. Il principio dell'ebraismo come resistenza alla macchinazione totalizzante è nel comandamento della legge che impone all'ebreo di vivere da uomo. È la *grande impresa*⁴³ dell'ebraismo, la condizione — umana ed estatica — di relazione personale con Dio, lo stare di

⁴⁰ E. Lévinas, *L'al di là del versetto*, cit., p.72.

⁴¹ G. Andres, *Op. cit.*, p. 34.

⁴² E. Lévinas, *Difficile libertà*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 349.

⁴³ M. Buber, *Il messaggio del chassidismo*, a cura di F. Ferrari, Giuntina, Firenze 2012, p. 29.

fronte a Lui in ascolto della sua domanda e l'agire poi nel mondo — la storia — in risposta alla sua domanda.

Triste privilegio essere eletti per percepire, nella semplicità di una sensazione, l'annientamento di un mondo e, nell'eterno ritorno della questione ebraica, il ritorno di questioni metafisiche.⁴⁴

⁴⁴ E. Lévinas, *Difficile libertà*, cit., p. 350.

Heidegger e la qabbaláh.

Profetismo e tecnica nella fondazione del nuovo inizio

di Marco Baldino

Ho letto *Metafisica e antisemitismo*¹, la prima raccolta di valutazioni sugli *Schwarze Hefte*, apparsa in Italia praticamente in contemporanea con la pubblicazione, in Germania, delle *Überlegungen 1939-1941* (GA 94, 95, 96), curata da Adriano Fabris. Ho apprezzato il contributo di Peter Trawny e per la lucidità allarmata dell'analisi e per l'esattezza con cui fa emergere i problemi: il rapporto fra opera esoterica e insegnamento esoterico in Heidegger, il ruolo dei falsi *Protocolli*, la pretesa autoimmunizzazione del suo pensiero attraverso la finzione dell'erranza. Molto ricco, il contributo di J.A. Escudero, anche se la perorazione finale pare pleonastica, tocca una gran quantità di temi, dall'influenza di Yorck e Spengler, alla formazione del concetto di *Heimatland* (la terra natia), fino al tema del *Verjudung*, la giudaizzazione della cultura tedesca. Interamente condiviso, da parte mia, il rilievo di Fabris sull'ambiguità di Heidegger come pensatore, che predica la verifica esistenziale dell'esercizio teorico e finisce per affidarsi all'indeterminatezza di metafore che possono essere interpretate in modo cangiante (sofistica) o alla finzione di un *logos* impersonale che parla in lui, come se il filosofo non fosse che un *medium*, della cui *parola* non è quindi chiamato a rispondere (messianismo).

¹ AA.VV., *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 2014.

Vorrei discutere un punto che si trova come messo di traverso tra il contributo di Alfredo Rocha de la Torre e quello di Dean Komel.

«È noto — scrive Rocha de la Torre — che per Heidegger la critica all'esser-disponibile dell'ente nel suo complesso inteso come riserva [*Ge-Stell*], vale a dire all'essenza della tecnica, comprende tutte le manifestazioni del primato del calcolo, che in termini generali si riferisce a ciò che Heidegger pensa quando dice “*Judentum*”».²

A parte la “stravaganza” paradossale di mettere in relazione l'ebraismo con il calcolo³, Rocha de la Torre non sembra colpito dal fatto che ciò corrisponde uno a uno con la formulazione dei (falsi) *Protocolli dei Savi di Sion*, che è il più ripugnante manifesto della volontà contraffattrice e calunniatrice dell'antisemitismo preconcepito⁴. E rimane comunque da aggiungere che l'ebraismo, negli *Schwarze Hefte*, non è qualcosa che si affianca a rafforzamento (una sorta di endiadi o di cercato effetto anaforico) ad altre espressioni quali *americanismo* e *bolscevismo*, per completare il concetto di *Bestand*. Se si guarda con attenzione, l'ebraismo appare piuttosto qualcosa di cui americanismo e bolscevismo sono

² A. Rocha de la Torre, “I *Quaderni neri* nel contesto della questione politica in Heidegger”, in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo*, cit., p. 89.

³ L'espressione: “stravagante idea”, a proposito della “capacità di calcolo” degli ebrei, è di Peter Trwany. In un altro passo del suo libro vi si riferisce come a delle “sciocche leggende” (cfr. Id., *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, trad. it. di Chiara Caradonna, Bompiani, Milano 2015, p. 25 e p. 97). Credo di dovermi accodare. In un primo momento avevo in mente un aggettivo ancora più forte.

⁴ Ricordiamo che i *Protocolli dei Savi di Sion*, disponibile in traduzione tedesca fin dal 1919, fu ritradotto nel 1923 da Alfred Rosenberg con il titolo *Die Protokolle der Weisen von Zion und die jüdische Weltpolitik* e costituì la fonte, non unica ma sostanziosa, del *Mein Kampf*.

manifestazioni diverse, differenziate da fatti specifici di carattere storico che li convertono sì in antagonisti, ma proprio per il fatto che condividono lo stesso [*das Selbe*] ambito di esistenza — è lo stesso Rocha de la Torre a rilevarlo⁵ — anzi, non solo la loro appartenenza è comune (*zusammen*), ma è un reciproco appartenersi (*zueinander-gehören*) nella medesima radice, la quale incarna l'essenza di quel «calcolo come potere della produzione nel bel mezzo dell'esigenza di disporre di tutto l'ente come ciò-che-sta-a-diposizione (*Bestand*)» — così Rocha de la Torre⁶. L'*ebraismo* è cioè l'essenza del *Bestand*, di cui *americanismo* e *bolscevismo* (Rocha del Torre completa con *nazionalismo*, *democrazia* e *umanismo*) sono le co-appartenenti manifestazioni. Americanismo, bolscevismo, nazionalismo, democrazia e umanismo sono cioè i differenti, che si co-appartengono nella radice di un medesimo *vulnus* “ontostorico”: l'*ebraismo*. «Nella topografia narrativa del pensiero heideggeriano si manifesta un'unità onto-storica di cui fanno parte “americanismo”, “Inghilterra”, “bolscevismo”, “comunismo” ed “ebraismo” o “ebraismo mondiale”. Tutti [...] caratterizzati da una “spiccata dote per il calcolo”, che Heidegger attribuisce [però] esplicitamente agli ebrei». ⁷

⁵ Cfr. A. Rocha de la Torre, “I *Quaderni neri* nel contesto della questione politica in Heidegger”, in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo*, cit., p. 93. Nei *Beiträge zur Philosophie*, alla pagina 54 (GA 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989), si trova per esempio scritto: «ist der Bolschewismus in der Tat jüdisch [il bolscevismo è difatti ebreo]» (cfr. ed. italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 79).

⁶ A. Rocha de la Torre, “I *Quaderni neri* nel contesto della questione politica in Heidegger”, in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo*, cit., p. 90.

⁷ P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., p. 81.

A meno che Heidegger non avesse avuto in mente qualcosa di leggermente più complesso, qualcosa come la *qabbaláh*, cioè più la *qabbaláh* che non i *Protocolli*. In effetti, Heidegger era studioso accorto, come si sa, e pare strano che non si sia reso conto della patente infamia propalata dalla strampalata paccottiglia dei *Protocolli*. In effetti sappiamo — lo ricorda Trawny in un passo del suo contributo — come, discutendo con Jaspers a proposito «della perversa assurdità [dei] *Protocolli*», Heidegger aggiungesse: «[che] Esiste però un pericoloso collegamento internazionale tra gli ebrei»⁸. Come dire che i *Protocolli* sono certamente un falso, ma, come per tutte le non verità, in essa circola una suggestione di verità. Come diceva anche Henry Ford nel 1921: «L'unica affermazione che mi interessa fare a proposito dei *Protocolli* è che essi si accordano perfettamente con ciò che sta succedendo nel mondo».⁹ Strana coincidenza. Tuttavia Ford nel 1927 ritrattò e si scusò.

Ma se Heidegger pensava alla *qabbaláh*, allora bisogna passare da Rocha de la Torre a Dean Komel, la quale: a) riporta una citazione da *Hölderlin Hymne "Andenken"* (1941-1942) relativa alla parola greca προφητεύειν: «dire in avanti in uno stato di estasi»; b) suggerisce, mediante una citazione dagli *Schwarze Hefte*, una relazione tra la profezia nel senso ebraico e l'essenza del pensiero calcolante, il *mathémata*.

Non bisogna infatti confondere i due sensi possibili della prola προφητεύειν, quello greco e quello ebraico. Nel saggio "Andeken", del 1943 (anch'esso dedicato all'inno *Andeken* di Hölderlin), il senso della profezia biblica è

⁸ P. Trawny, "Heidegger e l'ebraismo mondiale", in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo*, cit., p. 32.

⁹ M. Wallace, *The American axis: Henry Ford, Charles Lindbergh, and the rise of the Third Reich*, St. Martin's, New York 2003.

chiarito: la parola dei poeti [alla Hölderlin] è sì parola che preannunzia, nel senso rigoroso del προφητεῦειν, ma i poeti «non sono “profeti” nel significato giudaico-cristiano del termine» e, soprattutto, non si deve schiantare [*überbürde*] l'essenza della missione del poeta, facendone una sorta di “veggente”, di indovino [*wahrsager*, chiromante, cartomante, indovino appunto], che è invece il senso proprio del carattere [ciarlatanesco] di quegli *altri* profeti.¹⁰

Si rammenti ora ciò che Heidegger aveva detto a proposito del *mathémata* in una conferenza del 1938, *Die Zeit des Weltbildes*¹¹: «Τά μαθήματα significa per i Greci ciò che nella considerazione dell'ente e nel commercio con le cose, l'uomo conosce in anticipo».¹²

Nei *Quaderni neri*, nello stesso periodo dei due lavori citati su Hölderlin, Heidegger scrive:

- a. Che gli ebrei siano dei grandi profeti è un fatto, [anche se] il mistero del quale [il fatto di questa “grandezza”] non è stato ancora risolto;
- b. [che] la profezia è la tecnica di tenere lontano ciò che è storico dalla storia.
- c. [che la profezia] È lo strumento della volontà di potenza.¹³

¹⁰ Si tratta del contributo di Heidegger alla *Tübinger Gedenkschrift* per il centenario della morte di Hölderlin, poi in *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, GA 4, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981 e 1996 (seconda edizione ampliata); trad. it. *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988. Il riferimento è a p. 137.

¹¹ Si tratta del testo della conferenza “L'epoca dell'immagine del mondo”, poi ricompreso in *Holzwege* (1950), trad. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

¹² M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 74.

¹³ Dean Komel, “«Bianco-nero» e «chiaro-scuro»” nei *Quaderni neri* di Martin Heidegger”, in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo*, cit., p. 76. La traduzione proposta da Chiara Caradonna, nella supervisione di Alessandra Iadicicco, è la seguente: «La “profezia” è una tecnica volta

«“Prophetie” ist die Technik der Abwehr des Geschicklichen der Geschichte. Sie ist ein Instrument des Willens zur Macht. Daß die großen Propheten Israels Juden sind, ist eine Tatsache, deren Geheimes noch nicht gedacht worden».

Ora, il riferimento della Komel, dell'Università di Lubiana, ci fornisce una *Überlegungen XIII (1931-1939)*, associata al volume 96 della *Gesamtusgabe*. Ma le *Überlegungen XIII* comprese in GA 96 non appartengono al periodo 1931-1939, bensì al periodo 1939-1941. Per di più, a pagina 127 (rif. Komel) del GA 96, non c'è alcun accenno all'elemento “profezia”. Infine, nelle *Überlegungen 1931-1938* (non 1939), non c'è nessuna *Überlegung* marcata *XIII*, poiché il Band 94 contiene in realtà le *Überlegungen* II-VI. Credo di aver scoperto il luogo da cui la Komel deve aver tratto la citazione, un'intervista rilasciata da François Fédier al settimanale *Die Zeit*, il 18 gennaio 2014, dove il testo è citato a memoria e genericamente riferito ai *Quaderni neri*. Tuttavia, il testo in questione appartiene senz'altro al volume 97 della *Gesamtusgabe*¹⁴, uscito nel 2015 e che il primo di luglio del 2014, data in cui all'Università di Pisa si svolse il seminario di cui il volumetto in questione (uscito nell'ottobre del 2104) raccoglie gli atti, nessuno dei presenti, tranne Trawny, che è il curatore degli *Schwarze Hefte* — non saprei dire di Fédier —, aveva verosimilmente letto.

Al netto di questi errori, la citazione, comunque reperita, ci conduce a fare sintesi dei tre luoghi

al rifiuto del carattere destinale della Storia. È uno strumento della volontà di potenza. Che i grandi profeti siano ebrei è un fatto sul cui segreto ancora non si è riflettuto», citata in P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., pp. 91-92.

¹⁴ E di fatto si trova in M. Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, GA 97, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015, p. 159 [77 secondo la paginazione interna].

menzionati: la definizione di “profezia” contenuta in *Hölderlin Hymne “Andenken”* (1941-42), il passo sul *mathémata* tratto da una conferenza del 1938 e quest’altra citazione sugli ebrei, la profezia, la tecnica e la volontà di potenza, proveniente da *Schwarze Hefte 1942-1948*, ipotizzando la seguente relazione: la *profezia*, che è un dire in avanti in uno stato di estasi, presso gli ebrei (popolo di grandi profeti) prende il senso e la potenza del *mathémata*: ciò che, nella considerazione dell’ente e nel commercio con le cose, si conosce in anticipo. Questa visione del profetismo ebraico, che si salda alla volontà di potenza, cioè al modo di tenere lontano dalla Storia ciò che *storico*, ossia ciò che accade o irrompe di volta in volta, stravolgendo il sapere umano¹⁵ e il suo commercio con le cose, appunto per consentire il dominio dell’ente in totalità, è piuttosto lontano dall’effettivo significato del profetismo ebraico, che è invece lo strumento o la via attraverso cui YHWH trasmette il suo ordine (non soltanto la sua prescrizione, ma anche, di volta in volta, la visione dell’intero essente, poiché la prescrizione che giunge a mezzo profeta, in realtà non è che la visione della totalità dell’essente a partire dalla quale soltanto può darsi quella determinata prescrizione) ed è quindi l’opposto di un’estasi predittiva che impegna l’Essere a causare l’ente in un modo che l’uomo già conosce, è già pronto a ricevere e capace di signoreggiare.¹⁶

¹⁵ «daß die Weisheit seiner Weisen untergehe und der Verstand seiner Klugen verblendet werde», Jes 29,14, *Lutehrbibel*.

¹⁶ Cfr. per es. F. Parente, “Profetismo e profezia nella tradizione giudaica e cristiana e nella moderna critica storica” in H. Gunkel, *I profeti*, a cura di F. Parente, Sansoni, Firenze 1967. Sembra ragionevole l’osservazione di Marlène Zarader, secondo cui lo statuto del *propheteuein* heideggeriano, non deve nulla al profetismo greco – che è di un’altra natura – mentre deve tutto al profetismo biblico. [Ma] Heidegger non soltanto non riconosce questo debito, ma sostiene, controfattivamente, che questo termine deve essere inteso proprio in senso greco e in opposizione al senso ebraico-biblico (cfr. Marlène

François Fédier sostiene che il testo dei *Quaderni neri* sulla profezia ha senso solo se questa non viene identificata con ciò in cui gli ebrei sarebbero “grandi”, ma a una suggestione proveniente da un discorso di Hitler del 30 gennaio 1939 — che per altro si può solo congetturare Heidegger abbia ascoltato —, dove Hitler parla di se stesso come profeta¹⁷. La tecnica a cui Heidegger si riferisce, non sarebbe tanto la tecnica-tecnica, di cui questi parla sempre e in continuazione, ma lo specifico sapere del *Führer*, che gli permetterà di attivare la sua potente volontà di salvatore della storia (nella prospettiva di Heidegger: la restituzione dell’orizzonte dell’Essere a se stesso), da ciò che è “storico” (in questo caso: l’oblio dell’*Essere* e la remissione del destino dell’essente in totalità all’utilizzabilità nichilistica). L’argomento è singolarmente debole, in quanto implica non solo l’assunzione di una mera congettura a base del ragionamento, ma anche un rovesciamento dell’uso corrente che Heidegger fa della propria concettualità, intendendo la tecnica come sana volontà di potenza di salvezza della storia. Ecco perché, pur non avendo appigli diretti, sembra meno avventato, pur essendo anch’essa una congettura, supporre che Heidegger (a meno di non volerlo screditare del tutto) avesse in mente un corto circuito tra ebraismo, profezia e calcolo, che

Zarader, *Il debito impensato: Heidegger e l’eredità ebraica*, trad. it. di M. Marassi, Milano 1995, p. 62). A proposito del passo dei *Quaderni neri* che stiamo analizzando, Peter Trwany osserva che: «Heidegger sembra dare per scontato che il profeta (biblico) parli in prima linea del futuro e non criticamente del presente» (P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., p. 92). Inoltre, giusta i criteri che lo stesso Heidegger fissa per definire il profetismo greco, è facile vedere come profeti biblici e poeti-profeti alla Hölderlin hanno in comune nientemeno che i tratti fondamentali (cfr. *Ibidem*).

¹⁷ “Er ist der falsche Verdächtige”, intervista con François Fédier, raccolta da G. Blume, *Die Zeit*, 18 gennaio 2014, <http://www.zeit.de/2014/03/francois-fedier-ueber-martin-heidegger>

rimane “stravaganza” o, meglio, qualcosa di incompleto, manchevole, degradato, ma congruente con il modo di procedere heideggeriano, purché, appunto, quando si dice “profezia”, non si vada con la mente ai libri dei profeti antichi, non più che come a semplice sfondo almeno, ma al modo di articolare la profezia nella tradizione della *qabbaláh* e, direi, più una certa piega leggendaria della *qabbaláh* che non la *qabbaláh* nella sua ricezione storico-critica.

In effetti, secondo la sua stessa dottrina, la *qabbaláh* rappresenta in grado massimo il senso dell’ebraismo, il quale si esprime poi nel metodo dell’interpretazione esegetica della *Torah*, che è *sod*, ossia *segreto*. Tra i libri della *qabbaláh*, centrali sono lo *Zohar* (*Libro dello splendore*, 1275 ca secondo l’ipotesi accademica) con le sue 10 *sefirot* [enumerazioni], che contengono la descrizione dei modi in cui Dio, l’infinito, *Ein Sof*, si rivela e il *Sefer Yetzirah* (*Libro della creazione*, II secolo a.c. per alcuni, II d.c. per altri), contenente speculazioni riguardanti la *creazione* del mondo. Formalmente *Yetzirah* è un manuale di meditazione, ma nei suoi risvolti leggendarî è anche un manuale per la trasmutazione mistico-combinatorio-computistica delle lettere *a scopo creativo* e, in particolare, per la *creazione* o il calcolo, si potrebbe dire, di un *Golem*.¹⁸

Non proprio secondo la farragine mistica di un Meyrink, quindi, se proprio dobbiamo fare un nome, ma di quella piega che la tradizione ebraica prende in certe forme decadute, penetrate poi nella formazione accademica tedesca, attraverso, per esempio, la linguistica romantica. In un testo del 1808, Jacob Grimm,

¹⁸ Cfr. *Jewish Encyclopedia*, New York, Funk and Wagnalls, 1901-1906, segnatamente le voci *Cabala* e *Golem*.

il padre della germanistica, descrive una tarda leggenda ebraica:

Dopo aver recitato certe preghiere e digiunato determinati giorni, gli ebrei polacchi plasmano con argilla o terracotta la figura di un uomo, e quando pronunciano il miracoloso *Shemamphoras* [il nome di Dio] essa deve prender vita. È vero che non può parlare, però capisce discretamente ciò che si dice o si comanda. Lo chiamano Golem e lo usano come domestico che sbriga tutte le faccende domestiche. Ma non può mai uscire di casa. Sulla fronte sta scritto *'emèth* [verità], ma ogni giorno cresce e diventa facilmente più grande e più forte di tutti i coinquilini, mentre all'inizio era piccolo. E quindi per paura gli altri cancellano la prima lettera, in modo che resta solo la scritta *mèth* [è morto], *dopo di che* crolla a terra e non resta altro che un mucchio di argilla.¹⁹

Dopo di che — scrive Scholem — è del tutto evidente a priori che la creazione del Golem, rappresenta la forza creatrice dell'uomo sullo sfondo della stessa forza creatrice di Dio, «sia a sua *imitazione*, sia *in conflitto* con essa».²⁰

L'essenza della *qabbaláh* sembra pertanto potersi indicare, secondo questa declinazione, nella presa combinatoria sull'atto di *creazione*, cioè su Dio o, nei termini di Heidegger, sull'Essere, e, sulla base di questo speciale sapere, riposto e conservato per i veri credenti,

¹⁹ Citato in G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. di Anna Solmi, Einaudi, Torino 1980, p. 202. Che Heidegger fosse familiare con Jacob Grimm, se non bastasse la nozione della sua competenza filologica, garantita dalle ardite sperimentazioni sulla lingua tedesca (cfr. H.G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, trad. it. di R. Cristin, Marietti, Genova 1987, p. 130) è dimostrato da una citazione di *Essere e tempo*, dove il germanista è ricordato a proposito del significato dell'"in" nell'*In-essere* (Parte prima, Prima sezione, Cap. II, § 12, nota a, Utet 1986, p. 123; Mondadori 2006, p. 165, nota 1). Vedi anche W. J. Stohrer, "Heidegger and Jacob Grimm: On Dwelling and the Genesis of Language", *The Modern Schoolman*, Vol. LXII, Saint Louis University 1984, pp. 43-51.

²⁰ G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., p. 203.

nella potenza di evocare l'ente. Trasferendo questa valutazione sull'ebraismo in generale (*Weltjudentum*) sembra perciò possibile coglierne i tratti essenziali nel *Rechenfähigkeit*²¹ (attitudine di calcolo), nell'e-vocazione tecnica (l'arte di chiamare alla presenza intra-mondana l'ente, traendolo fuori dal legame ultra-mondano, spezzando cioè il suo vincolo con l'essere, sradicandolo) e nel segreto [*Geheimen*] («L'ebraismo mondiale è [per Heidegger] — così scrive Peter Trawny — una potenza che agisce sul piano internazionale e che muove le sue pedine [...] *rimanendo invisibile*»²²).

Ciò che è *storico*, ovvero ciò che, in termini heideggeriani, sboccia da se stesso [*es gibt*], indipendentemente dalla soggettività umana, «non caricando ciò che si manifesta con strutture e ordini categoriali», al di qua, cioè, del suo sapere, è radicalmente negato dalla prassi (*Ars, techne*) cabalistica che e-voca l'ente (*Golem*) come da una riserva a sua disposizione (*Bestand*), traendolo in servitù. Nella *hybris* nichilistica del *Bestand*, l'ente sradicato e a disposizione servile, cresce però, anche a causa della sua incompiutezza²³, fino ad occupare tutto lo spazio del mondo, fino alla macchinazione [*Machenschaft*] planetaria, fino allo sradicamento [*Entwurzelung*] di tutto l'ente²⁴, e poiché l'egemonia dell'ente provoca profonde

²¹ Cfr. M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, GA 95, Klosetrmann, Frankfurt a.M. 2014, p. 97 e *Überlegungen XII-XIV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, cit., p. 46 [67].

²² P. Trawny, "Heidegger e l'ebraismo mondiale" in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo*, cit., p. 33.

²³ Nella tradizione talmudica, il *Golem* è un essere incompleto, informe, amorfo, grezzo, riferito ad una fase transitoria della creazione di Adamo, da parte di Dio (cfr. G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit. p. 204 sgg.)

²⁴ M. Heidegger, *Überlegungen XII-XIV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, cit. ., p. 243: «Entwurzelung des Seienden aus dem Sein [lo sradicamento degli enti dall'Essere]»

aberrazioni²⁵, fino all'autoannientamento della stessa potenza tecnica evocatrice:

Ma una volta che uno non si preoccupò che il suo Golem continuasse a crescere – prosegue Jacob Grimm –, e quest'ultimo diventò talmente alto che il suo padrone non poté più arrivare alla sua fronte. Allora, in preda a una grande paura, chiamò il servo, ordinandogli di togliergli gli stivali, confidando che, quando questi si fosse chinato, sarebbe potuto arrivare alla sua fronte. E così effettivamente avvenne e la prima lettera fu felicemente cancellata; solo che l'intera massa di argilla cadde sull'ebreo e lo schiacciò.²⁶

Che la serie *ebraismo-profezia-calcolo* sposti l'asse della questione verso una visione dell'ebraismo che ne raccoglie il senso sotto il segno della *qabbaláh* è una verisimiglianza, ma già fuori da questa verosimiglianza, questa serie fa cadere quella distinzione tra ebraismo e giudaismo che J.A. Escudero scrupolosamente solleva come una cortina protettiva (quella secondo cui quello di Heidegger sarebbe un *antigiudaismo* “spirituale” e “culturale” e non un *antisemitismo* nel senso dell'ostilità razziale e biologica orientata allo sterminio sistematico²⁷). La questione dell'antisemitismo di Heidegger ci appare allora sotto una veste molto più ampia; non si appunta più al solo carattere diasporico-migrante dell'ebreo otto-novecentesco, ma ne investe il pieno assetto d'essenza [*Judentum*], pensato però attraverso strumenti “incompleti” e “manchevoli”. La

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 238 [113]: «Was kein Unglück ist, sondern die erste Reinigung des Seins von seiner tiefsten Verunstaltung durch die Vormacht des Seienden [non è cioè un disastro che la terra esploda e l'umanità scompaia, perché si tratta piuttosto della prima “purificazione dell'essere dalle sue più profonde aberrazioni provocate dall'egemonia dell'ente”]».

²⁶ G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., pp. 202-203.

²⁷ Cfr. J.A. Escudero, “Heidegger e i *Quaderni neri*. La rinascita della controversia nazionalsocialista”, in AA.VV., *Metafisica e antisemitismo*, cit., pp. 64-80.

“stravaganza” di Heidegger, si trasforma in un valutazione che coinvolge l’ebraismo pensato a partire dalla sua essenza religiosa, a partire da un riferimento obliquo a *Neviim*, ma che si estende fino a comprendere gli aspetti più decaduti e i più degradati della tradizione ebraica, suggeriti, ahimé, questi ultimi, da opere quali i falsi *Protocolli*²⁸, fino a veder emergere l’untuoso banchiere-strozzino, l’ebreo sradicato che si intrufola a forza e si mischia, dal suo esser-radicato in un non-luogo, un luogo che non è una “terra natia” (aspetto, questo, anch’esso trattato a lungo da J.A. Escudero), ma un *Libro*, o meglio, una sterminata proliferazione di giochi di parole, di erranze letterali, di sottigliezze magico-simboliche, di «arguzie vane e pedantesche» — come si era espresso Giovanni Calvino —, mediante i quali si è ingegnato per secoli di coltivare un’estasi predittiva che fa tutt’uno con il *mathémata* del pensiero calcolante

²⁸ Su questo aspetto cfr. P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., p. 91 («C’è un antisemitismo nei pensieri di Heidegger che, come si confà a un filosofo, viene dotato di un (impossibile) fondamento filosofico, ma che si riduce nondimeno a due, tre stereotipi»). Ma c’è tutta una letteratura che potrebbe essere indagata al riguardo. Vedi, per es., L. Deutsch, *Der Lockspitzel Asew und die terroristische Taktik*, (Frankfurt a.M., 1909), <https://archive.org/stream/derlockspitzelas00deuoft#page/n1/mode/2up> – Azef o Asew, proveniente da una famiglia di ebrei poveri bielorusi, fu, tra il 1893 e il 1905-6, adepto e di organizzazioni terroriste russe, per conto delle quali organizzò spaventosi attentati, e dell’Ochрана, la polizia segreta zarista (il segreto e il mistero furono lo stigma della sua vita) dove ricoprì persino cariche di rilievo, senza che né l’una né le altre sospettassero alcunché e, anche alla fine, quando non poté più nascondere il doppio, triplo, quadruplo gioco, scomparve misteriosamente, suffragando così la miglior aneddotica sul complottismo ebraico. Azef, scrive Enzensberger, «non era affatto uno strumento del potere zarista» e nemmeno dei rivoluzionari. «Era un uomo che non si lasciava usare [...], era lui che usava gli altri. Ma a quale scopo?» (H.M. Enzensberger, *Politica e crimine*, trad. it. di Emanuela Zuffellato, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 243-269), ecco dove, all’altezza di questa domanda, può scatenarsi tutto l’incendio dell’immaginario antisemita. Sulla figura di Evno Fišelevič Azef, nel 1935, uscì in Germania il film *Der lockspitzel Asew*, diretto da Phil Jutzi, interpretato da Fritz Rasp.

[*rechnende Denken*] e con l'imposizione desertificante della tecnica (*Ge-Stell*). Privo di mondo [*Weltlosigkeit*], l'ebraismo mondiale [*Weltjudentum*] estende su di esso il suo potere per mezzo di una razionalità vuota [*leeren Rationalität*] e della sua connaturata destrezza nel calcolo [*Rechenfähigkeit*].

In una illuminante disamina dei *Beiträge*, Maurizio Ferraris osserva come Heidegger ritenga che l'intera età sua imponga una *svolta* e richieda un *nuovo inizio*²⁹. La necessità di questo “nuovo inizio” è sì imposta dalla *crisi* delle scienze europee, come in Husserl, ma questa “crisi” non risale a Galileo e alla *matematizzazione* del mondo, bensì viene da molto più lontano: il *nichilismo* europeo e la *mobilitazione totale* imposta dalla tecnica costituiscono l'“esito dell'originario abbandono dell'essere” che ci portano verso il declino.³⁰

Ora, quello che sembra emergere dopo i *Quaderni neri* è che ci sia una sorta di scavalco all'indietro della *matematizzazione*. La *crisi* delle scienze europee risale a Galileo, ma il principio della *matematizzazione* è già presente nel *profetismo* ebraico, che vuole infatti *calcolare* dio. La *calcolazione* di dio, posta in relazione diretta con l'ebraismo in *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, GA 97, è però già stigmatizzata nei *Beiträge* (1936-37), GA 65. L'abbandono dell'essere, che condurrà l'umanità europea al declino, è già iscritto nel *profetismo* ebraico che viene pertanto a costituire il fondamento dell'unione di metafisica e cristianesimo che è quell'approccio oggettivante nel modo di porre o non

²⁹ Heidegger parla di *primo* e di *altro* inizio, rispettivamente con riferimento ai Greci e ai Tedeschi. Tuttavia l'espressione “nuovo inizio” è attestata in letteratura e ha il senso di una “urbanizzazione” del linguaggio “oracolare” dello Heidegger.

³⁰ Cfr. M. Ferraris, “M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*”, aut aut, n. 236/1990, p. 78.

porre la questione dell'essere, i cui esiti sono la *matematizzazione* moderna, la *macchinazione* planetaria e la *desertificazione* nichilistica del mondo.

Nei *Beiträge* Heidegger affronta la questione di dio riagganciandosi alla critica dell'onto-teologia, cioè del pensiero di dio come ente e, quindi, a sua volta, per mezzo del pensiero, che ora prende il nome di *teologia*, come un dominabile e, in definitiva, un *calcolabile*. La questione di dio viene però tematizzata come la questione dell'*ultimo* dio, cioè come la questione del *transito* al *nuovo inizio*. In questo contesto Heidegger si domanda, retoricamente: «Ma perché mai voler calcolare, nel pensare l'essenza di Dio, invece di cambiare modo di meditare, sia pure a rischio di qualcosa di *estraneo* e di *incalcolabile*?»³¹. Il “pericolo” a cui Heidegger si riferisce è quello connesso con il fatto che, essendo al di là del *calcolo*, l'*ultimo*, il dio del *transito*, deve sopportare il peso del fraintendimento e quindi dell'*estraniazione*, perché solo così esso è «Quello che supera», cioè che dispone al balzo [*Sprung*] nell'*oltre* del nuovo inizio³²: «L'ultimo dio non è la fine, bensì l'*altro inizio* di incommensurabili possibilità della nostra storia».³³

Chi avrebbe potuto mettere in relazione questo testo con l'heideggeriana *Judenfrage*? Tale relazione ora appare più chiara: l'ebraismo, con il suo *profetismo*, crede di poter calcolare il divino. L'ebraismo è cioè insieme la radice riposta (*Prophetie*) e la manifestazione evidente (*Weltjudentum*) di quell'atteggiamento

³¹ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 399.

³² Cfr. Ivi, p. 397.

³³ Ivi, p. 403: «Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte».

metafisico (platonismo + cristianesimo) che riduce *tutto* a «maneggevolezza pianificata» [*geplante Lenkbarkeit*], «esattezza del decorso sicuro» [*Genauigkeit des sicheren Ablaufs*] e «dominio “senza resti”» [“*restlosen Beherrschung*”] e che poi si perfeziona nel pensiero moderno e nella tecnica. «La *macchinazione* — prosegue Heidegger — assume ora il non ente che ha la parvenza dell’ente [nichilismo] sotto la propria protezione, e la desolazione [suo correlato] dell’uomo [...] è compensata dall’“*esperienza vissuta*”».³⁴

Quest’ultima affermazione è particolarmente urtante. L’*esperienza vissuta* è il termine centrale della filosofia del maestro di Heidegger, il filosofo ebreo Edmund Husserl, i rapporti con il quale sono stati abbastanza chiariti. Quello che si può aggiungere è che Heidegger sembra ora rompere con Husserl non perché sia sconveniente intrattenere rapporti con ebrei sotto il Terzo Reich (così non si rende merito al grande pensatore), ma perché Heidegger considera il pensiero di Husserl l’espressione più avanzata di quell’atteggiamento metafisico-calcolante che consegna l’umanità alla *devastazione*. La fenomenologia è per Husserl la scienza del mostrarsi dei fenomeni alla vita psichica. L’*esperienza vissuta*, anche nella forma ridotta dell’atto intenzionale, per Heidegger rimane invece comunque prigioniera della fatalità dell’autocoscienza idealista, ovvero della metafisica del soggetto. Predicando la fenomenologia come scienza rigorosa, l’ebreo Husserl *occulta* il problema fondamentale del destino dell’Occidente, che è quello dell’oltrepassamento della metafisica³⁵. “Compensare” vuol dire infatti “occultare” e occultare vuol dire vanificare, in modo “empio” [*gott-*

³⁴ Ivi, p. 398.

³⁵ Cfr. P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., pp. 23-24.

losen] e “inumano” [*unmenschlichen*], la pertinenza dell'uomo all'essere, rimettendo popoli e stati alla sola *macchinazione*.³⁶

Riassumendo: Heidegger si appropria del senso biblico della profezia, lo ascrive al senso greco e squalifica il profetismo ebraico come *ciarlatanesco* sulla base di una comprensione degradata della tradizione ebraica, filtrata attraverso elementi leggendari, attraverso deformazioni favolistiche e, peggio, desunti dalla paccottiglia della propaganda antisemita³⁷. Fidandosi di tale giudizio, e sostenuto da autentica ostilità, viene inserendo l'ebraismo nel quadro della storia dell'essere, come dispiegamento di un approccio calcolante. In questo quadro l'ebreo è pensato come il distillato della volontà di potenza che e-voca l'ente strappandolo al vincolo oltre-mondano, che lo riduce in servitù e lo destina a decadimento o rovinò istantaneo. Come colui il quale, attraverso la «macchinazione», ovvero l'incondizionato compimento dell'essere come volontà di potenza³⁸, estende il proprio controllo e il suo potere sull'intero essente. Concetto centrale della metafisica nell'epoca della sua effettualità tecnica, la volontà di potenza crede, o per meglio dire, l'ebreo crede di aver in tal modo esteso, per mezzo della *volontà*, il suo dominio su Dio, di pensare il divino *rechnen wollen*, di aver cioè raggiunto la *potenza* stessa di Dio, mentre non ha fatto altro che desertificare (*verwüsten*) il mondo, impoverendolo di essere, essendo l'ultimo esito di questa condotta ontostorica nient'altro che l'estensione del

³⁶ Cfr. *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, cit. pp. 413-414.

³⁷ Del resto Heidegger non ha elaborato una qualche forma raffinata di antisemitismo, ma ha fatto riferimento e si è avvalso di certe sue forme comuni e note (cfr. P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., p. 23).

³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Metafisica e nichilismo*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2006, p. 140.

domino nichilistico all'intero pianeta, poiché la tecnica (nei nostri termini il profetismo cabbalistico) è, come dice Heidegger, l'abbandono dell'essere³⁹. Ma quando *la Terra sembra risplendere all'insegna di questa trionfale sventura*, ecco che l'intero castello, a causa della sua stessa incompiutezza, del suo essere *entwurzelt*, sradicato, crolla, schiacciando sotto di sé il *sorcìère*. Fine. Autoannientamento, *Selbstvernichtung!*

³⁹ *Ibidem.*

Tecnica, antisemitismo e media.

I *Quaderni neri* di Martin Heidegger

di Christian Fuchs

(Traduzione di Paolo Rizzi)

I. INTRODUZIONE

Nella primavera del 2014 sono stati pubblicati i primi tre volumi degli *Schwarze Hefte*¹, gli appunti filosofici di Heidegger, all'interno dell'edizione tedesca della sua opera omnia. Essi contengono note scritte tra il 1931 e il 1941 e hanno causato un dibattito pubblico sul ruolo dell'antisemitismo nel pensiero di Heidegger. In particolare la pubblicazione del libro *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, di Peter Trawny², curatore dei *Quaderni neri*, ha incoraggiato questo dibattito. Molti concordano sul fatto che questi dibattiti pubblici sul ruolo dell'ideologia nazista e dell'antisemitismo nel pensiero di Heidegger siano di importanza cruciale. Ma non si tratta solo di discussioni su Heidegger, al tempo stesso si dibatte del pensiero filosofico, ideologico e politico nella Germania nazista e dei suoi lasciti. Seguendo lo spirito di questi dibattiti, questo saggio pone alcune domande: quali sono e quali dovrebbero essere le implicazioni della pubblicazione dei *Quaderni neri* per la ricezione di

¹ Gli *Schwarze Hefte* [*Quaderni neri*] qui presi in considerazione occupano tre volumi della Gesamtausgabe, il 94, il 95 e il 96: vol. 94: *Überlegungen II-VI (1931–1938)*; vol. 95: *Überlegungen VII-XI (1938/1939)*; vol. 96: *Überlegungen XII-XV (1939–1941)*, tutti editi da Klostermann, Frankfurt am Main 2104, per la cura di Peter Trawny.

² P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Frankfurt am Main 2014 (trad. it. a cura di Chiara Caradonna, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, Bompiani, Milano 2015).

Heidegger nello studio, teoria e analisi dei media, della comunicazione e della tecnica? Nella sezione introduttiva propongo una breve panoramica di alcuni dei dibattiti già svolti su Heidegger e il nazionalsocialismo. La sezione 2 introduce i contributi di Adorno e Moishe Postone alla teoria critica dell'antisemitismo, applicati poi, nella sezione 3, ai passaggi dei *Quaderni neri* di Heidegger che menzionano gli ebrei. L'analisi mostrerà che la logica della tecnica moderna ricopre un ruolo importante nei *Quaderni neri*. La sezione 4 rivisita alcuni scritti di Heidegger sulla tecnica alla luce dei *Quaderni neri*. Nella sezione 5, trarrò alcune conclusioni relativamente alle reazioni suscitate dalla loro pubblicazione e che potrebbero essere se applicate al campo interdisciplinare degli studi sui media e sulla comunicazione.

Uno dei primi lavori a concentrarsi su Heidegger e il nazismo è stato l'articolo di Karl Löwith, *The Political Implications of Heidegger Existentialism*³. Löwith, allievo di Heidegger, sostiene che c'è una connessione innata tra la filosofia di Heidegger e l'ideologia nazista. Victor Farías focalizza il suo libro *Heidegger e il nazismo* sulla prima parte della carriera di Heidegger e sul suo ruolo di vicerettore dell'Università di Friburgo. Tom Rockmore, nel suo *On Heidegger's Nazism and Philosophy*⁴, discute il "Discorso di rettorato", i *Contributi alla filosofia* (1936-1938) e i lavori su Nietzsche e Hölderlin. In un capitolo viene anche discussa la connessione tra nazismo e tecnica nei lavori di Heidegger. Il libro di Emmanuel Faye, *Heidegger*.

³ K. Löwith, "The Political Implications of Heidegger's Existentialism", in *The Heidegger controversy*, a cura di R. Wolin, MIT Press, Cambridge MA 1946.

⁴ T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy*, University of California Press, Berkeley CA 1997.

*L'introduzione del nazismo nella filosofia*⁵, si concentra principalmente sugli scritti, i discorsi, le lezioni e i seminari di Heidegger durante il periodo nazista. Tom Rockmore⁶ sostiene che entrambi i libri di Farías e di Faye abbiano dato il via a una fase importante nella discussione su Heidegger e il nazismo.

Victor Farías conclude che «Heidegger è sempre rimasto fedele a un insieme di dottrine caratteristiche del nazionalsocialismo»⁷, il che sarebbe evidenziato dal «suo atteggiamento radicalmente discriminatorio a proposito della superiorità intellettuale dei tedeschi, radicata nella loro lingua e nel loro destino; nella sua fede sulla superiorità del proprio pensiero, di Hölderlin, preso come paradigma e modello per lo sviluppo spirituale della stessa umanità; nell'opposizione radicale a ogni forma di democrazia».⁸

Tom Rockmore sostiene che «il pensiero filosofico di Heidegger e il suo nazismo [sono] interdipendenti e non possano essere separati», «che si [è] rivolto al nazionalsocialismo sulle basi della sua filosofia e che il suo sviluppo più tardo [è] largamente determinato dal suo persistente interesse nei confronti del nazismo»⁹. Nei lavori di Heidegger si trova, secondo Rockmore, una «presenza costante dell'affidamento metafisico al *Volk* tedesco come obiettivo storico centrale nel suo pensiero, un affidamento che, come il tema della fuga, è costantemente rinnovato a intervalli regolari a partire dal 1933. Io credo che fu questo interessamento (insieme al

⁵ E. Faye, *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*, a cura di Livia Profeti, L'asino d'oro, Roma 2012.

⁶ T. Rockmore, "Foreword to the English edition", in E. Faye, *Heidegger. The Introduction of Nazism into Philosophy*, TAVV. VII-XXI, Yale University Press, New Haven CT 2009.

⁷ V. Farías, *Heidegger and Nazism*, Temple University Press, Philadelphia PA 1989, p. 7 (trad. it. di M. Marchetti, P. Amari, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988).

⁸ Ivi, pp. 7-8.

⁹ T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy*, cit., p. 5.

sottostante interessamento di Heidegger per l'Essere) a portarlo verso il nazionalsocialismo. Questo interesse rimane costante durante tutta la sua carriera e determina il successivo sviluppo delle sue posizioni, la cui evoluzione non può essere afferrata altrimenti».¹⁰

Ancora Rockmore scrive: «Sono convinto che la teoria di Heidegger rifletta una varietà di influenze contemporanee, alcune delle quali anche a sua insaputa, come il ruolo del cattolicesimo romano, in forma conservatrice e nazionalista nella Germania sud-occidentale, durante la giovinezza, sottolineato da Ott, Fariás e più recentemente da Thomä; l'interesse diffuso, e apparentemente da lui condiviso, per la rinascita della Germania — paese sconfitto nella Prima Guerra Mondiale — come nazione e per l'assunzione di quello che molti consideravano il destino manifesto dei tedeschi; la reintroduzione da parte di Spengler del destino come elemento esplicativo dei mutamenti storici; l'interesse per il concetto di *Volk* come già sviluppato nella Germania del diciannovesimo secolo e il desiderio personale di Heidegger di assumere un ruolo ancora maggiore nel sistema universitario tedesco come il più grande pensatore della sua epoca e di riformare il sistema universitario secondo la propria visione degli alti studi. Questi e altri elementi concorrono a comporre la teoria di Heidegger».¹¹

Emmanuel Faye, l'autore che con più forza ha espresso l'idea secondo cui la filosofia di Heidegger sarebbe niente più che ideologia nazista, scrive: «Attraverso il suo stesso contenuto essa diffonde nella filosofia la legittimazione esplicita e senza alcun ravvedimento dei principi guida del movimento

¹⁰ Ivi, p. 9.

¹¹ Ivi, p. 8.

nazista»¹². «Con l'opera di Heidegger, quindi, i principi dell'hitlerismo e del nazismo sono stati introdotti nelle biblioteche di filosofia del pianeta. [...] Per proteggere il futuro del pensiero filosofico è indispensabile interrogarsi anche sulla vera natura della *Gesamtausgabe*, dei principi razzisti, eugenetici e radicalmente distruttivi per l'esistenza e la ragione umana che quest'opera veicola. Una tale opera — sostiene Faye — non può continuare a figurare nelle biblioteche di filosofia: la sua collocazione è piuttosto nei fondi di storia del nazismo e dell'hitlerismo».¹³

Alcune recensioni al libro di Faye, come quella del quotidiano *Die Zeit*, hanno sostenuto che le sue argomentazioni sono troppo congetturali e indirette, in special modo quando specula sul fatto che Heidegger potrebbe aver scritto un discorso per Hitler o sostiene che Heidegger sarebbe colpevole per semplice contiguità, perché alcune delle sue formulazioni sarebbero simili a quelle degli ideologi nazisti¹⁴. Faye ha risposto a queste critiche¹⁵ con citazioni tratte dalle opere di Heidegger, tra cui le lezioni degli anni 1933/1934, dove, tra l'altro, si può leggere:

I. «Wenn heute der Führer immer wieder spricht von der Umerziehung zur nationalsozialistischen Weltanschauung, heißt das nicht: irgendwelche Schlagworte beibringen, sondern einen Gesamtwechsel hervorbringen, einen Weltentwurf aus dessen Grund heraus er das ganze Volk erzieht. Der Nationalsozialismus ist nicht irgendwelche Lehre, sondern der Wandel von

¹² E. Faye, *Heidegger. L'introduzione del nazismo in filosofia*, cit., p. 342.

¹³ Ivi, pp. 449-450.

¹⁴ Cfr. Th. Meyer, "Denker für Hitler", *Die Zeit Online*, 21 luglio 2005, <http://www.zeit.de/2005/30/Heidegger>

¹⁵ E. Faye, "Wie die Nazi-Ideologie in die Philosophie einzog", *Die Zeit Online*, 18 agosto 2005 <http://www.zeit.de/2005/34/AntwortHeidegger>

Grund aus der deutschen und, wie wir glauben, auch der europäischen Welt».¹⁶

«Quando il Führer parla continuamente della rieducazione nella direzione della Weltanschauung nazionalsocialista, questo non significa inculcare alcuni slogan, quanto piuttosto portare un cambiamento totale, un progetto del mondo [*Weltentwurf*] sulle cui basi educare un intero popolo. Il nazionalsocialismo non è una dottrina qualsiasi, è la trasformazione della Germania dalle fondamenta e, come pensiamo, anche del mondo europeo».
[Trad. dall'inglese di P. Rizzi]

2. «Il nemico può essersi innestato nella radice più intima dell'esserci di un popolo, e opporsi all'essenza propria di questo, agire contro di lui. Più aspra, e dura, e difficile è quindi la lotta, poiché solo una parte piccolissima di questa consiste in colpi reciproci; è spesso molto più difficile e laborioso individuare il nemico in quanto tale, condurlo a smascherarsi, non illudersi sul suo conto, tenersi pronti all'attacco, curare e far crescere il tenersi pronti e iniziare l'attacco sul lungo termine, con l'obiettivo dell'annientamento totale».¹⁷

Il 2 ottobre 1989, in una lettera a Viktor Schwoerer, Heidegger scrisse quanto segue: «o dotiamo di nuovo la vita spirituale tedesca di forze e di educatori autentici, provenienti dal territorio, o la consegniamo definitivamente alla crescente giudaizzazione [*Verjudung*]]»¹⁸. Richard Hönigswald, di famiglia ebraica, professore di filosofia all'Università di Monaco, perse la cattedra nel settembre 1933 in seguito alle leggi razziali dell'aprile che espellevano gli ebrei dall'università e dagli altri servizi pubblici [*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums* = Legge per la restaurazione del servizio civile professionale]. Il ministro della cultura

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Wahrheit. Freiburger Vorlesungen Sommersemester 1933 und Wintersemester 1933/1934*, GA 36/37, Klostermann, Frankfurt am Main 2001, p. 225.

¹⁷ Citato in E. Faye, *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*, cit., p. 372.

¹⁸ Citato in ivi, p. 53 (vedi anche U. Sieg, "Die Verjudung des deutschen Geistes", *Die Zeit*, 22 dicembre 1989, <http://www.zeit.de/1989/52/die-verjudung-des-deutschen-geistes>).

della Baviera chiese ad Heidegger di esprimere un giudizio sul lavoro di Hönigswald e questi rispose con una lettera nei seguenti termini: «la chiamata di quest'uomo all'Università di Monaco come uno scandalo, che si spiega solo riconoscendo che il sistema cattolico predilige e sceglie proprio questa gente che appare indifferente circa la visione del mondo, perché la giudica innocua rispetto alle sue finalità e la trova "oggettiva e liberale" nel senso ben noto. [...] Heil Hitler!».¹⁹

In una lezione del 1935, dibattuta pubblicamente dopo la ripubblicazione, nel 1953, Heidegger parla, nel contesto del nazionalsocialismo, dell'«intima verità e la grandezza di questo movimento (cioè l'incontro tra la tecnica planetaria e l'uomo moderno)»²⁰. In quell'occasione Jürgen Habermas sostenne che era «tempo di pensare con Heidegger contro Heidegger»²¹. Christian E. Lewalter sostenne, su *Die Zeit*, che «movimento» si riferisse al passaggio tra parentesi²². Altri, invece, hanno sostenuto che l'originale non conteneva il passaggio tra parentesi²³. La pagina del manoscritto originale contenente il passaggio in questione è per altro assente dall'edizione completa delle opere di Heidegger²⁴. Petra Jaeger, curatrice di alcuni volumi della *Gesamtausgabe*, nella postfazione al volume contenente questa lezione scrive di avere il fondato sospetto (basato su un foglio di brutta del 1953) che

¹⁹ Ivi, p. 58.

²⁰ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1968-1986, p. 203.

²¹ J. Habermas, «Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935», in *The Heidegger controversy*, Ed. R. Wolin, MIT Press, Cambridge MA 1953, p. 197.

²² Cfr. R. Wolin (a cura di), *The Heidegger controversy*, cit., pp. 187-188.

²³ Ivi, p. 188.

²⁴ Cfr. Petra Jaeger, «Nachwort der Herausgeberin» in M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA40, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 234. Si tratta della postfazione della curatrice presente nell'edizione della *Gesamtausgabe*.

Heidegger avesse inserito il passaggio tra parentesi, come correzione, nel 1953²⁵. Silvio Vietta ha invece cercato di dimostrare come questo passaggio fosse antifascista, sostenendo che, con “grandezza”, Heidegger intendeva la mostruosità della ragione strumentale, “il dominio stesso del pensiero calcolante” [«*Die Herrschaft des rechnenden Denkens selbst*»]²⁶. Oggi, dopo la pubblicazione dei *Quaderni neri*, sappiamo che Heidegger vedeva il pensiero calcolante come ebraico, il che liquida semplicemente la tesi di Vietta.

Con riferimento a una lettera di Marcuse del gennaio 1948, dove si chiedeva come mai Heidegger non avesse denunciato pubblicamente il nazismo, questi replicò affermando come in essa emergesse «con precisione la difficoltà di conversare con persone che non sono vissute in Germania dal 1933 e che giudicano l’inizio del movimento nazionalsocialista dalla sua fine»²⁷ e inoltre che trovava scorretto parlare sole di «un regime che ha assassinato milioni di ebrei», mentre esisteva un secondo regime che aveva assassinato milioni di “tedeschi dell’Est”²⁸. Marcuse (marxista e di famiglia ebrea), transfuga dalla Germania nazista, risponde, nel maggio 1948, in un’ulteriore missiva, che Heidegger in realtà cercava lì di relativizzare un crimine dicendo che altri avrebbero fatto lo stesso. «Di più: come è possibile porre sullo stesso piano le torture, le mutilazioni e l’annientamento di milioni di persone con la ricollocazione forzata di una parte di una popolazione che non ha sofferto nessuno di questi oltraggi».²⁹

²⁵ Ivi, pp. 233-234.

²⁶ S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Max Niemeyer, Tübingen 1989, p. 31.

²⁷ R. Wolin (a cura di), *The Heidegger controversy*, cit., p. 162.

²⁸ Ivi, p. 163.

²⁹ Ivi, p. 164.

2. LA TEORIA CRITICA DELL'ANTISEMITISMO

Theodor W. Adorno identifica sette elementi dell'antisemitismo:

I. *Gli ebrei sono considerati come una razza*

«Per i fascisti gli ebrei non sono una minoranza, ma l'altra razza, il principio negativo come tale; la felicità del mondo intero dipende dalla loro distruzione».³⁰

II. *Gli ebrei sono rappresentati come avidi, orientati agli interessi monetari e al potere e come rappresentanti del capitale finanziario*

«La leggenda della cospirazione di banchieri ebrei dissoluti che finanziano il bolscevismo, è il simbolo dell'impotenza congenita, la dolce vita il simbolo della felicità. A ciò si associa l'immagine dell'intellettuale, che sembra pensare (ciò che gli altri non possono concedersi), e non versa il sudore della fatica fisica. Il banchiere e l'intellettuale, denaro e spirito, gli esponenti della circolazione, sono il sogno rimosso dei mutilati dal dominio, e di cui il dominio si serve per perpetuarsi».³¹

III. *Gli ebrei sono ritenuti colpevoli in modo feticistico per i problemi astratti del capitalismo*

«L'antisemitismo borghese ha uno specifico fondamento economico: il travestimento del dominio in produzione».³²

³⁰ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, 1974, p.181.

³¹ Ivi, pp. 185-6.

³² M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, Edited by Gunzelin Schmid Noerr, Trad. di E. Jephcott, Stanford University Press, Stanford CA 2002, p. 142. Il presente testo: «Bourgeois anti-Semitism has a specific economic purpose: to conceal domination in production», come il successivo: «The productive work of the capitalist, whether he justified his profit

«Il lavoro produttivo del capitalista, che egli giustificasse il suo profitto sulla base del rischio dell'imprenditore, come nell'epoca liberale, o come lo stipendio del dirigente, come avviene oggi, era l'ideologia che copriva la sostanza contratto di lavoro e la natura rapinatrice del sistema economico complessivo. Perciò si grida "Al ladro!" e si indica l'ebreo. Questi è, in effetti, il capro espiatorio, non solo di singoli intrighi e macchinazioni, ma nel senso più lato che gli viene accollata l'ingiustizia economica dell'intera classe».³³

«Gli ebrei non furono i soli ad occupare la sfera della circolazione. Ma furono rinchiusi in essa troppo a lungo per non riflettere, nella loro natura, l'odio di cui sono stati sempre oggetto. Solo tardi e con difficoltà poterono accedere alla proprietà dei mezzi di produzione».³⁴

IV. *C'è odio verso le credenze religiose ebraiche*

«Accusare gli ebrei di essere miscredenti ostinati non serve più a mobilitare le masse. Ma l'ostilità religiosa che spinse per duemila anni a perseguire gli ebrei, difficilmente è del tutto spenta³⁵. [...] Ma gli altri, che lo soffocarono [il dubbio] e si attribuivano, in malafede, il cristianesimo come un possesso sicuro, dovevano provare la propria salute eterna con la disgrazia terrena di coloro che non offrivano il torbido sacrificio della ragione. È

as the reward of enterprise, as under liberalism, or as the director's salary, as today, was the ideology which concealed the nature of the labor contract and the rapacity of the economic system in general. That is why people shout: "Stop thief!"-and point at the Jew. He is indeed the scapegoat, not only for individual maneuvers and machinations but in the wider sense that the economic injustice of the whole class is attributed to him.», non compare nell'edizione Einaudi del 1976 qui utilizzata. I due testi sono stati tradotti dall'inglese da P. Rizzi [NdC].

³³ Cfr. nota 31.

³⁴ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit. p. 186.

³⁵ Ivi, p. 188.

questa l'origine religiosa dell'antisemitismo. I seguaci della religione del padre sono odiati da quelli del figlio come quelli che la sanno più lunga. È l'ostilità contro lo spirito dello spirito che si ottunde a salvezza».³⁶

v. *L'imitazione di presunte caratteristiche naturali degli ebrei è un'espressione psicologica del dominio umano sulla natura e sugli umani e un'imitazione di pratiche magiche*

«Non c'è antisemita che non sia istintivamente portato ad imitare ciò che per lui è "ebreo". Si tratta sempre, del resto, di cifre mimetiche: il moto della mano che accompagna l'argomentazione, il tono cantante della voce, che dà, indipendentemente dal senso del giudizio, un quadro movimentato della cosa e del sentimento, il naso, il *principium individuationis* fisiognomico, quasi una sigla che incida in viso al singolo il suo carattere particolare. Nelle ambigue tendenze dell'olfatto sopravvive l'antica nostalgia del basso, dell'unione immediata con la natura circostante, con la terra e il fango»³⁷. «Il significato degli emblemi fascisti, della disciplina rituale, delle uniformi e di tutto l'apparato preteso irrazionale, è quello di rendere possibile il comportamento mimetico. I simboli arzigogolati propri di ogni movimento controrivoluzionario, i teschi e i camuffamenti, il rullo barbarico dei tamburi, la ripetizione monotona di parole e di gesti, sono altrettante imitazioni organizzate di pratiche magiche, la mimesi della mimesi»³⁸. «Agli ebrei nel loro insieme si rivolge l'accusa di praticare una magia proibita, un rituale sanguinoso»³⁹. [...] Sono accusati di ciò che essi, come primi borghesi, sono stati i primi a vincere in sé: la tendenza a farsi sedurre dall'inferiore, l'impulso verso

³⁶ Ivi, p. 191.

³⁷ Ivi, p. 196.

³⁸ Ivi, p. 197.

³⁹ Ivi, p. 198.

l'animale e la terra, l'idolatria. Avendo inventato il concetto di mondezza [*kosher*], sono perseguitati come porci. Gli antisemiti si fanno esecutori dell'antico testamento: provvedono affinché gli ebrei, avendo mangiato i frutti dell'albero della conoscenza, diventino terra».⁴⁰

VI. *Le caratteristiche di un soggetto, come il dominio all'interno di una società, sono proiettate sugli ebrei come un oggetto. Sulla base di questa logica sono considerati per esempio come i potenti per eccellenza*

«L'antisemitismo si basa sulla falsa proiezione⁴¹. [...] [Gli] Impulsi che non sono lasciati passare dal soggetto come suoi, e che tuttavia gli sono propri, vengono attribuiti all'oggetto: alla vittima potenziale⁴². [...] Sempre il cieco sanguinario vede nella vittima il persecutore, da cui era portato disperatamente a difendersi»⁴³. «Invece della voce della coscienza, ode voci; invece di rientrare in sé per redigere il protocollo della propria brama di potere, attribuisce agli altri i protocolli dei savi di Sion»⁴⁴. «A prescindere da ciò che gli ebrei possono essere in se stessi, la loro immagine, come quella del superato, presenta tratti a cui il dominio divenuto totalitario non può non essere mortalmente ostile: felicità senza potere, compenso senza lavoro, patria senza confini, religione senza mito».⁴⁵

VII. *L'antisemitismo è basato su stereotipi puramente irrazionali, vaghe generalizzazioni e giudizi, la forma più radicale di ragionamenti strumentali, un pensiero per schieramenti contrapposti che etichetta gli individui come appartenenti a gruppi da eliminare e odio contro l'Altro*

⁴⁰ Ivi, p. 199.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit. p. 200.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 202.

⁴⁵ Ivi, p. 212.

«Il giudizio antisemitico ha testimoniato in ogni tempo di stereotipia del pensiero. Ma oggi non rimane che questa stereotipia. Si continua a scegliere, ma solo fra totalità»⁴⁶. «Il giudizio non si basa più sull'atto effettivo della sintesi, ma su una sussunzione cieca».⁴⁷

«Antisemita non è solo il *ticket* antisemita, ma la mentalità dei *tickets* in generale. Quell'odio feroce per la differenza che le è teologicamente connaturato, è — come risentimento dei soggetti dominati del dominio della natura — sempre pronto a lanciarsi sulla minoranza naturale, anche quando minaccino, per ora, solo quella sociale».⁴⁸

«La mancanza di riguardi per il soggetto facilita il gioco per l'amministrazione. Si trasferiscono gruppi etnici ad altre latitudini, si spediscono individui con la stampigliatura "ebreo" nelle camere a gas».⁴⁹

«Così si è visto che l'antisemitismo può attecchire altrettanto bene in zone dove non c'è neanche un ebreo come ad Hollywood stessa. Al posto dell'esperienza subentra il *cliché*, al posto della fantasia attiva in quella, una pronta e sollecita ricezione».⁵⁰

«Quanto più lo sviluppo della tecnica rende superfluo il lavoro fisico, e tanto più alacramente esso è eretto a modello del lavoro intellettuale, a cui bisogna impedire a tutti i costi di trarre le conseguenze di quel fatto. Ecco il segreto dell'istupidismo che favorisce l'antisemitismo».⁵¹

Il teorico della politica e storico Moishe Postone fonda una teoria critica dell'antisemitismo e dell'ideologia nella critica di Marx al feticismo della

⁴⁶ Ivi, p. 214.

⁴⁷ Ivi, p. 215.

⁴⁸ Ivi, p. 221.

⁴⁹ Ivi, p. 216.

⁵⁰ Ivi, pp. 214-215.

⁵¹ Ivi, pp. 215-216.

merce e indica la connessione intrinseca tra antisemitismo e capitalismo. Il capitalismo è fondato sull'antagonismo tra il valore della merce e il valore di scambio da una parte e il valore d'uso dall'altra. Postone dice che nel capitalismo il valore di scambio è "astratto, generale, omogeneo", mentre il valore d'uso è "concreto, particolare, materiale"⁵². La logica della merce feticizza il concreto e oscura il valore come relazione sociale astratta che sottostà alla merce. Nel feticismo della merce la dimensione astratta appare come naturale e senza fine, la dimensione concreta come una cosa senza relazioni sociali.⁵³

Postone sostiene che nella forma-valore, la "tensione dialettica tra valore di scambio e valore d'uso" del capitalismo è doppiata nella sembianza della moneta come astratto e della merce come concreto. Il capitalismo, per la propria esistenza, richiede sia la moneta sia la merce, valore di scambio e valore d'uso, lavoro astratto e concreto. Il denaro media lo scambio di merce, quindi il denaro non può esistere fuori dalla logica delle merci. Le merci sono fatte per essere scambiate. Il denaro è l'equivalente generale di questo scambio di merci. Quindi le merci non possono esistere senza scambio di valore e un equivalente generale. Un'altra maniera per esprimere la dialettica di merce e denaro è dire che la sfera della produzione della merce esiste in relazione alla sfera della circolazione e viceversa. Il feticismo della merce è una forma di apparenza in cui la socialità astratta delle merci è divisa dalla sua concretezza: solo il concreto immediato (il bene che si consuma, i soldi che si tengono in mano) è preso come

⁵² M. Postone, "The Holocaust and the trajectory of the twentieth century", in *Catastrophe and Meaning. The Holocaust and the Twentieth Century*, a cura di M. Postone e E. Santner, University of Chicago Press, Chicago IL 2003, p. 91.

⁵³ *Ibidem*.

realtà. Questo concreto immediato oscura l'esistenza di relazioni sociali più astratte, non direttamente visibili, dietro il fenomeno immediato.⁵⁴

Postone sostiene che nell'ideologia antisemita il carattere duale della merce di valore d'uso e valore di scambio è "doppiato" nella forma della moneta (forma manifesta del valore di scambio) e della merce (forma manifesta del valore d'uso). Mentre la merce come forma sociale incorpora sia il valore di scambio sia il valore d'uso, l'effetto di questa esternalizzazione è che la merce appare solo come la sua dimensione di valore d'uso, come puro materiale. Il denaro, d'altra parte, appare come il solo deposito di valore, come la fonte e come il luogo del puramente astratto, piuttosto che come la forma manifesta esternalizzata della dimensione valore della stessa forma merce.⁵⁵

Postone sostiene che l'antisemitismo moderno sia una biologizzazione e naturalizzazione del feticismo della merce, basato sulla «nozione per cui il concreto è "naturale"» e che il "naturale" sia «più "essenziale" e più vicino alle origini»⁵⁶. «Il capitale industriale quindi appare come il discendente diretto del "naturale" lavoro artigiano», mentre la "produzione industriale" appare come «un processo creativo, puramente materiale»⁵⁷. L'ideologia separa il capitale industriale e il lavoro industriale dalla sfera della circolazione, dello scambio e del denaro che è vista come "parassitica"⁵⁸. Nell'ideologia nazista, «anche la manifesta dimensione

⁵⁴ M. Postone, "Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German reaction to "Holocaust", *New German Critique*, 19 (1), 1980, p. 109.

⁵⁵ M. Postone, "The Holocaust and the trajectory of the twentieth century", cit., p. 91.

⁵⁶ M. Postone, "Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German reaction to "Holocaust", cit., p. 111.

⁵⁷ Ivi, p. 110.

⁵⁸ *Ibidem*.

astratta è biologizzata — come l'ebreo». L'opposizione del materiale concreto e dell'astratto diventa opposizione razziale degli ariani agli ebrei⁵⁹. L'antisemitismo moderno è una "critica" unilaterale al capitalismo che vede la sfera della circolazione come la totalità del capitalismo; biologicamente iscrive l'ebraicità nella circolazione e nel capitalismo e esclude la tecnica e l'industria (percepita come produttive e ariane) dal capitalismo. Nell'ideologia nazista, il capitalismo «appariva solo come la sua dimensione astratta manifesta, ritenuta responsabile dei cambiamenti economici, sociali e culturali associati col rapido sviluppo del capitalismo industriale moderno».⁶⁰

L'antisemitismo identifica i cambiamenti negativi, le dislocazioni e le deterritorializzazioni associate al capitalismo, come l'urbanizzazione, la proletarizzazione, l'individualizzazione, la tecnicizzazione e la detradizionalizzazione, con il lato astratto del capitalismo, che viene percepito come la potente universalità del capitalismo stesso, del socialismo o di altri fenomeni. «Il capitalismo appariva essere solo la sua dimensione manifesta astratta che, a sua volta, diventava responsabile per tutti i concreti cambiamenti sociali e culturali associati al rapido sviluppo del capitalismo industriale moderno».⁶¹

3. I QUADERNI NERI

Nei *Quaderni neri* di Heidegger si possono trovare vari passaggi in cui egli parla degli ebrei.

⁵⁹ M. Postone, "Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German reaction to "Holocaust", cit., p. 112.

⁶⁰ M. Postone, "The Holocaust and the trajectory of the twentieth century", cit., p. 93.

⁶¹ M. Postone, "Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German reaction to "Holocaust", cit., p. 112.

a. «Il temporaneo aumento del potere degli ebrei è, comunque, basato sul fatto che la metafisica occidentale, specialmente nei suoi sviluppi moderni, ha fornito il punto di partenza per la diffusione di una razionalità generalmente vuota e della capacità di calcolo, cui in questa maniera procura un rifugio nello “spirito”, senza essere in grado di afferrare in proprio le nascoste sfere decisionali. Più le decisioni e le domande future sono originarie e primordiali, più rimangono inaccessibili a questa ‘razza’». ⁶²

«Die zeitweilige Machtsteigerung des Judentums aber hat darin ihren Grund, daß die Metaphysik des Abendlandes, zumal in ihrer neuzeitlichen Entfaltung, die Ansatzstelle bot für das Sichbreitmachen einer sonst leeren Rationalität und Rechenfähigkeit, die sich auf solchem Wege eine Unterkunft im ‘Geist’ verschaffte, ohne die verborgenen Entscheidungsbezirke von sich aus je fassen zu können. Je ursprünglicher und anfänglicher die künftigen Entscheidungen und Fragen werden, um so unzugänglicher bleiben sie dieser ‘Rasse’». ⁶³

b. «Gli ebrei “vivono” per il loro marcato talento per il calcolo, secondo solo al principio della razza, che è il motivo per cui stanno resistendo con massima violenza alla sua [del principio di razza. NdT] coerente applicazione. La fondazione [Einrichtung] dell’allevamento razziale [eugenetica] non viene dalla ‘vita’ in sé ma dal farsi schiacciante della vita attraverso la macchinazione [tecnica]. Ciò che portano avanti con un tale piano è la completa de-razzializzazione di tutti i popoli bloccandoli in una fondazione [Einrichtung] di tutti gli esseri uniformemente costruita e cucita. Tutt’uno

⁶² Questa e le seguenti traduzioni in italiano di passi tratti dagli *Schwarze Hefte* (Gesamtausgabe, B94, B95, B96), sono basate sulla traduzione inglese, a cura di Greg Johnson, disponibili sul sito *Counter-Currents Publishing*, all’indirizzo: <http://www.counter-currents.com/2014/03/heidegger-on-world-jewry-in-the-black-notebooks/> [NdT]

⁶³ M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (1939–1941)*, GA 96, cit., p. 46 [XII, 67-68].

con la de-razzizzazione è l'auto-alienazione dei popoli, la perdita della storia, cioè le sfere decisionali dell'Essere».

«Die Juden 'leben' bei ihrer betont rechnerischen Begabung am längsten schon nach dem Rasseprinzip, weshalb sie sich auch am heftigsten gegen die uneingeschränkte Anwendung zur Wehr setzen. Die Einrichtung der rassischen Aufzucht entstammt nicht dem 'Leben' selbst, sondern der Übermächtigkeit des Lebens durch die Machenschaft. Was diese mit solcher Planung treibt, ist eine vollständige Entrassung der Völker durch die Einspannung derselben in die gleichgebaute und gleichschnittige Einrichtung alles Seienden. Mit der Entrassung geht eine Selbstentfremdung der Völker in eines – der Verlust der Geschichte – d.h. der Entscheidungsbezirke zum Seyn».⁶⁴

c. «L'idea di un accordo con l'Inghilterra nei termini di distribuzione delle 'prerogative' imperialiste non coglie l'essenza del processo storico in cui l'Inghilterra è al fianco dell'Americanismo e del Bolscevismo e, in ultima analisi, dell'Ebraismo mondiale. La questione del ruolo dell'Ebraismo mondiale non è razziale, è la questione metafisica del tipo di umanità che può accettare dall'Essere il 'compito' storico di sradicare tutti gli enti».

«Auch der Gedanke einer Verständigung mit England im Sinne einer Verteilung der 'Gerechtsamen' der Imperialismen trifft nicht ins Wesen der geschichtlichen Vorgangs, den England jetzt innerhalb des Amerikanismus und des Bolschewismus und d. h. zugleich auch des Weltjudentums zu Ende spielt. Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche 'Aufgabe' übernehmen kann».⁶⁵

d. «L'Ebraismo mondiale, diffuso dagli emigranti a cui viene permesso di lasciare la Germania, è pervasivo ed impalpabile, usa tutto ciò che è in suo potere per evitare di partecipare ad azioni militari mentre ciò che

⁶⁴ Ivi, p. 56 [XII, 82-83].

⁶⁵ Ivi, p. 243 [XIV, 121].

rimane a noi è di sacrificare il miglior sangue del meglio del nostro popolo».

«Das Weltjudentum, aufgestachelt durch die aus Deutschland herausgelassenen Emigranten, ist überall unfassbar und braucht sich bei aller Machtentfaltung nirgends an kriegerischen Handlungen zu beteiligen, wogegen uns nur bleibt, das beste Blut der Besten des eigenen Volkes zu opfern».⁶⁶

Peter Trawny sostiene come tali citazioni appaiano tipiche dell'antisemitismo onto-storico [*seinsgeschichtlicher Antisemitismus*] di Heidegger⁶⁷. La domanda che sorge è come tali passaggi possano essere interpretati alla luce degli elementi di antisemitismo messi in evidenza da Horkheimer e Adorno. Heidegger raccomandò che i *Quaderni neri* fossero pubblicati come parte finale della sua opera omnia⁶⁸, il che potrebbe indicare che essi svolgano un ruolo speciale, che costituisce la sua eredità⁶⁹ o le fondamenta del suo pensiero.

Richard Wolin, che ha espresso scetticismo a proposito del libro di Emmanuel Faye (*Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*⁷⁰), dopo la pubblicazione dei *Quaderni neri* ha sostenuto che «La partigianeria filosofica di Heidegger per il nazionalsocialismo non è stata una serie di errori contingenti o di strani errori di giudizio. [Ma] un tradimento della filosofia, della ragione e del pensiero, nel senso più profondo. [...] Date le disturbanti rivelazioni contenute nei *Quaderni neri*, ogni discussione sull'eredità di Heidegger che minimizzi o diminuisca

⁶⁶ Ivi, p. 262 [XV, 17].

⁶⁷ P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., p. 8.

⁶⁸ Cfr. M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (1939–1941)*, GA 96, cit., p. 279.

⁶⁹ Cfr. P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., p. 12.

⁷⁰ Cfr. P. Cohen, "An Ethical Question: Does a Nazi Deserve a Place among Philosophers?", *New York Times Online*, 8 novembre 2009, <http://www.nytimes.com/2009/11/09/books/09philosophy.html>

l'estensione della sua follia politica è colpevole, per estensione, di perpetuare il tradimento filosofico iniziato dal Maestro stesso». ⁷¹

Tom Rockmore accoglie il libro di Trawny ma in qualche modo non ne condivide le conclusioni: Trawny «pensa che quello di Heidegger fosse una sorta di antisemitismo privato, rivelato solo nella seconda metà degli anni '30 col suo *seinsgeschichtlicher Antisemitismus* [antisemitismo onto-storico], mentre io penso che questo antisemitismo ci sia sempre stato e che fosse visibile per chiunque avesse occhi». ⁷²

In questi passi Heidegger usa sei dei sette punti con cui Horkheimer e Adorno delimitano la sfera dell'antisemitismo: vede gli ebrei e i tedeschi come due razze diverse (I), identifica gli ebrei con la modernità, il capitalismo e la tecnica moderna (II, III), fa uso di logica magica e naturalistica sostenendo che gli ebrei sono sradicati e minacciano il radicamento dei tedeschi (V), descrive gli ebrei come un potente “ebraismo mondiale” che manovra il mondo (VI) e come un collettivo omogeneo a cui ascrive caratteristiche negative biologiche, sociali e politiche (VII). L'unico punto assente è quello religioso (IV), il che può essere spiegato dal fatto che la religione cristiana non ha un ruolo nell'ideologia nazista.

Tutti e quattro le annotazioni sono state scritte tra il 1939 e il 1941, dimostrando che Heidegger rimase convintamente nazista e antisemita anche dopo essersi dimesso da rettore dell'Università di Friburgo (1934),

⁷¹ R. Wolin, “National Socialism, World Jewry, and the History of Being: Heidegger's Black Notebooks”, *Jewish Review of Books*, Summer 2014, <http://jewishreviewofbooks.com/articles/993/national-socialism-world-jewry-and-the-history-of-being-heideggers-black-notebooks/>

⁷² T. Rockmore, “Foreword to the English edition”, in E. Faye, *Heidegger. The Introduction of Nazism into Philosophy*, cit.

almeno fino al 1941. I *Quaderni neri* smontano il mito secondo cui Heidegger si sarebbe dimesso da rettore in quanto oppositore del regime nazista. Peter Trawny sostiene che Heidegger era deluso dal modernismo dei nazisti e dal loro uso della tecnica e che avesse in mente una versione specifica dell'ideologia nazista che aveva chiamato "nazionalsocialismo spirituale" [*Geistiger Nationalsozialismus*]⁷³. Questa versione dell'ideologia nazista è, come mostrato dalle citazioni, senza dubbio basata sull'antisemitismo. Nelle note dei *Quaderni neri* dell'autunno 1932, Heidegger vedeva il nazismo come barbaro e identificava in questa barbarie la sua grandezza: «Il nazionalsocialismo è un principio barbaro. Questa è la sua essenza e la sua possibile grandezza»⁷⁴.

Il figlio di Martin Heidegger, Hermann, incaricato dal padre di pubblicare la sua opera omnia, sostiene che questi commenti sugli ebrei sono presenti solo per un totale di tre pagine sulle 1250 dei *Quaderni neri*⁷⁵. A proposito delle accuse di antisemitismo al padre e alla sua filosofia dice: «È vero che criticava l'Ebraismo mondiale, ma non ci sono dubbi che non fosse antisemita»⁷⁶. Il termine Ebraismo mondiale [*Weltjudentum*] è esso stesso problematico perché concepisce gli ebrei come un potere collettivo mondiale omogeneo. Che Heidegger non fosse nazista e antisemita perché le sue argomentazioni antisemite si limitano a poche citazioni è un argomento rischioso. La critica della modernità e della tecnica moderna è cruciale nel lavoro di Heidegger, rimane però, nella maggior parte dei casi, fenomenologica, senza che se ne indagino le reali cause. Le citazioni che ho

⁷³ Cfr. P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., pp. 20-21.

⁷⁴ M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (1931–1938)*, GA 94, cit., §206, p. 194: «Der Nationalsozialismus ist ein barbarisches Prinzip. Das ist sein Wesentliches und seine mögliche Größe».

⁷⁵ Intervista rilasciata a *Junge Freiheit*, 40/2014, September 26, 2014.

⁷⁶ *Ibidem*.

discusso sono importanti proprio perché mostrano che la critica di Heidegger alla modernità è cortocircuitata e, in un modo che è tipico dell'ideologia antisemita, attribuisce agli ebrei la responsabilità di fenomeni che sono caratteristici ed hanno le proprie origini nel capitalismo preso nel suo insieme. Il nazionalsocialismo è, come mostrato da Moishe Postone, una critica del capitalismo che non mette in discussione il capitalismo nella sua totalità ma ne ascrive le caratteristiche negative agli ebrei.⁷⁷

Le strategie di uso comune nella difesa di Heidegger includono i tentativi di sostenere che egli “da profano” non comprendesse il senso e l'importanza delle sue opere⁷⁸, che le posizioni politiche e filosofiche di

⁷⁷ M. Postone, “Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German reaction to “Holocaust”, cit. e Id., “The Holocaust and the trajectory of the twentieth century”, cit.

⁷⁸ Rockmore sostiene che queste strategie prendono una forma per cui alcuni heideggeriani dicono che coloro che non sono «capaci di citare i manoscritti nota per nota e riga per riga» e che non sono «in grado di produrre materiale inedito per sostenere un argomento» non sono in grado di capire Heidegger (T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy*, cit., p. 5). Queste argomentazioni sono tipiche del culto settario di Heidegger. «Gli heideggeriani tendono ad appoggiarsi alle difficoltà del pensiero di Heidegger per fare della sua interpretazione un processo quasi mistico, ieratico. Il risultato, a imitazione della stessa strategia di Heidegger, è di mettere il pensiero di Heidegger al riparo da ogni tentativo di critica. [...] Il fatto ovvio che gli esperti di Heidegger abbiano un interesse professionale nell'importanza, anche nella stessa correttezza, delle sue posizioni spiega la riluttanza a metterle in dubbio sia pure in maniera minima» (ivi, p. 22). «Una forma particolarmente intransigente di questa tattica consiste nel negare che gli esterni capiscano o possano capire le posizioni di Heidegger. Per esempio l'affermazione di De Waelelens per cui Löwith, prima allievo e poi collega di Heidegger, non fosse abbastanza ferrato sul pensiero del maestro per criticarlo. Oppure l'affermazione di Derrida per cui Fariás, che ha speso una dozzina di anni a scrivere un libro sul nazismo di Heidegger, non avrebbe speso un'ora a studiarne il pensiero. Una forma più generale di questa tattica, di fronte a qualunque cosa venga detta sul pensiero del maestro che lo caratterizzi come metafisica, è trattarla sulla base della teoria per cui Heidegger ne fosse in qualche modo oltre. Questo equivale a dire che, come soleva dire Ryle, c'è un errore di categoria in quanto

Heidegger non si sovrappongono (Heidegger-uomo e Heidegger-pensatore), che Heidegger aderì all'ideologia nazista solo per il breve periodo del rettorato all'Università di Freiburg (1933-1934), che difendesse gli ebrei e che fosse concettualmente oppositore del nazismo⁷⁹. Alcuni dei libri che trattano di Heidegger e il nazismo, come quelli di Farías, Rockmore e Faye, hanno decostruito questi miti. Non è improbabile che anche dopo la pubblicazione dei *Quaderni neri* gli heideggeriani tornino a sostenere argomenti difensivi simili a quelli vecchi estendendo queste linee di pensiero. Essi potrebbero, per esempio, argomentare che i passaggi antisemiti sono limitati a singole pagine, che Heidegger non li pubblicò in vita e che quindi la sua visione ne rimase estranea. Comunque questi ragionamenti sono più difficili da sostenere ora, che non prima della pubblicazione dei *Quaderni neri*. È un fatto che lo stesso Heidegger diede istruzioni affinché i *Quaderni neri* fossero pubblicati come volumi finali della sua opera omnia⁸⁰. Dato che le sue note filosofiche sono ora di dominio pubblico e che Heidegger considerò la loro pubblicazione come importante, è cruciale affrontarle e discutere il loro impatto e le loro implicazioni.

È improbabile che l'antisemitismo di Heidegger sia stato limitato all'epoca nazista (1933-1945). In una lettera del 1920 alle moglie, Heidegger scrisse che i

un'affermazione metafisica non si può applicare alla visione di Heidegger. La tendenza è quella di limitare la discussione heideggeriana ai lavori degli studiosi di Heidegger per preservare la visione di Heidegger da occhi indiscreti, rendendola invisibile a chiunque se non ai credenti ortodossi» (ivi, pp. 23-24).

⁷⁹ Per una rassegna di queste posizioni, si veda T. Rockmore, J. Margolis, "Foreword", in V. Farías, *Heidegger and Nazism*, cit., Temple University Press, Philadelphia PA 1989, tav. X; T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy*, cit., pp. 3-7.

⁸⁰ Cfr. P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., e M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (1939-1941)*, GA 96, cit., p. 279.

villaggi erano «*überschwemmt von Juden u. Schiebern*» («gli ebrei e i profittatori sono ormai un'invasione»)⁸¹. Il fatto che Heidegger trattasse con rispetto i propri allievi ebrei e la sua amante ebrea Hannah Arendt, argomento molto usato dai suoi difensori, non è in contraddizione col suo antisemitismo, piuttosto potrebbe essere caratteristico dell'accettazione antisemita degli ebrei "eccezionali"⁸², termine coniato da Hannah Arendt nella sua caratterizzazione dell'ideologia antisemita. Victor Farías sostiene che quando «Heidegger decise di aderire al partito nazionalsocialista stesse seguendo un cammino già avviato» e che il pensiero di Heidegger fosse «alimentato dalle tradizioni di autoritarismo, antisemitismo e ultranazionalismo che santificavano la madrepatria nel suo senso più locale».⁸³

Theodor W. Adorno sostiene come l'ideologia nazista è immanente anche a *Essere e tempo*, pubblicato nel 1927. Adorno nella sua analisi scrive che la "metafisica della morte" di Heidegger coltiva "le possibilità eroiche della morte" ed è "una propaganda per la morte"⁸⁴. La combinazione heideggeriana di filosofia e poesia è per

⁸¹ M. Heidegger, *"Anima mia diletta". Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915-1970* / cura, scelta e commento di Gertrud Heidegger, trad. it. di Paola Massadro e Palma Severi, Il Melangolo, Genova 2007, p. 103.

⁸² "Posta di fronte all'eguaglianza politica, economica e giuridica per gli ebrei, la società rifiutò loro l'uguaglianza sociale a meno che non si trattasse di individui eccezionali. Gli ebrei che si sentivano fare questo strano complimento sapevano benissimo di dovere la posizione sociale conseguita a un'ambiguità che imponeva loro di essere ebrei, ma non *come* gli ebrei; ecco perché essi «volevano allo stesso tempo essere e non essere ebrei»" (Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Comunità, Milano 1996, p. 79).

⁸³ V. Farías, *Heidegger and Nazism*, cit., p. 4.

⁸⁴ Th.W. Adorno, *Metaphysics. Concept and Problems*, Stanford University Press, Stanford CA 1965/2001, p. 131. Vedi anche K. Löwith, "The Political Implications of Heidegger's Existentialism", In *The Heidegger controversy*, cit.

Adorno (1960/1961) “kitsch provinciale”⁸⁵ che usa un “linguaggio arcaico”⁸⁶. Per Adorno, il feticismo dell’origine di Heidegger è una forma di misticismo⁸⁷. Il «culto dell’origine e del rinnovamento — sarebbe — non accidentalmente e non esteriormente in sintonia con la barbarie che prese forma nella sua [di Heidegger] storia politica»⁸⁸ in modo che i fondamenti dell’“ideologia nazionalsocialista” sarebbero contenuti in *Essere e tempo*⁸⁹. «La concordanza di Heidegger con il fascismo e con l’idea della rivoluzione conservatrice, la forma più elegante dell’ideologia fascista, non fu una mancanza di carattere da parte del filosofo, ma giace nel contenuto della sua dottrina».⁹⁰

L’interpretazione di Farías di *Essere e tempo* è che esso contiene «credenze filosofiche che anticipano le successive convinzioni di Heidegger»⁹¹ e che c’è una «interna continuità nel pensiero di Heidegger tra il 1927 e il 1933»⁹². Farías sottolinea specialmente in questo contesto i concetti di Heidegger di un «“autentico” essere-nella-comunità e i suoi propri collegamenti con il popolo, l’eroe e la lotta (§74) e il suo rifiuto delle forme democratiche della vita sociale, un rifiuto ispirato dalle

⁸⁵ Ivi, p. 229.

⁸⁶ Ivi, p. 230.

⁸⁷ Th.W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1960/1961, pp. 32-34.

⁸⁸ Ivi, p. 240: «Es kommt indessen bei ihm so zu einem Kult von Ursprung oder Erneuerung, dem die Sympathie mit der Barbarei, die in seiner politischen Geschichte sich ausgeprägt hat, nicht zufällig und nicht äußerlich ist».

⁸⁹ Ivi, p. 241.

⁹⁰ Ivi, p. 287: «Heideggers Einverständnis mit dem Faschismus und der Ideologie der konservativen Revolution, der eleganteren Version der faschistischen Ideologie, war keine Gesinnungslosigkeit des Philosophen, sondern lag im Gehalt seiner Doktrin».

⁹¹ V. Farías, *Heidegger and Nazism*, cit., p. 60.

⁹² Ivi, p. 62.

idee di Paul Yorck von Wartenburg e Wilhelm Dilthey (§77)». ⁹³

Per la filosofia e lo studio della tecnica e dei media è di particolare importanza il fatto che nei *Quaderni neri* Heidegger attribuisca agli ebrei la colpa della ragione strumentale della tecnica moderna.

4. HEIDEGGER E LA TECNICA

Peter Trawny indica l'importanza del ruolo della tecnica nel pensiero antisemita di Heidegger: «Quando Heidegger considera la “capacità di calcolo” come ebraica e tipicamente moderna, allora tutto questo è dichiarato come epifenomeno della tecnica moderna». «Ma il carattere del tecnico, che è come “macchinazione”, era la “mancanza di radicamento” [*das Bodenlose*] e la “mancanza di mondo” [*das Weltlose*] che il filosofo attribuiva agli ebrei»⁹⁴. Trawny sostiene che Heidegger vede la tecnica moderna come nemica dei tedeschi e che quindi si chiede: «Il trionfo della tecnica non è l'ultima vittoria dell'Ebraismo Mondiale?».⁹⁵

L'opposizione conservatrice tecnofobica di Heidegger alla tecnica moderna era già presente in *Essere e tempo*, dove egli introduceva i concetti di *Das Man* (il Si) e di *das Zeug* (il mezzo). «Noi chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura: il mezzo (per) [*das Zeug*]. Nel commercio si incontrano mezzi per scrivere, per cucire, di trasporto, per misurare. Il modo di essere del mezzo richiede una definizione rigorosa. Ciò sarà possibile solo in base alla determinazione di ciò che fa di

⁹³ Ivi, p. 4.

⁹⁴ Cfr. P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., p. 25.

⁹⁵ Cfr. Ivi, p. 57.

un mezzo un mezzo per... in base alla sua essenza di mezzo [*Zeughaftigkeit*]].⁹⁶

La tecnica per Heidegger coinvolge la relazione-mezzi-fini: «Un mezzo è essenzialmente “qualcosa per...” Le diverse maniere del “per”, come l’utilizzabilità, l’idoneità, l’impiegabilità, la manipolabilità costituiscono una totalità di mezzi. Nella struttura del “per” [*um-zu*] è implicito un rimando [*Verweisung*] di qualcosa a qualcosa»⁹⁷. «Il modo di essere e del mezzo, in cui questo si manifesta da se stesso, lo chiamiamo utilizzabilità [*Zuhandenheit*]].⁹⁸

Heidegger allude al fatto che, con la modernizzazione della società, l’uso delle tecnologie non è più limitato alla sfera domestica dell’economia ma si è esteso alla creazione di un’infrastruttura pubblica: «L’opera di cui ci si prende cura è presente come utilizzabile non solo nel mondo chiuso della fabbrica, ma anche nel mondo pubblico. In questo è scoperta e resa accessibile a tutti la natura come mondo ambientale. Nelle vie, nelle strade, nei ponti, nei fabbricati, il prendersi cura scopre la natura secondo particolari direzioni». ⁹⁹

Ci sono tuttavia problemi della tecnica che Heidegger denomina *das Unzuhandene* (il non utilizzabile): cose che sono non utilizzabili, assenti, meri inciampi, cose inadeguate, danneggiate. «Questo non utilizzabile è molesto e rende visibile l’impertinenza di ciò di cui ci si deve innanzi tutto e in primo luogo prender cura». ¹⁰⁰

Heidegger introduce questi problemi e inciampi causati dalla tecnica nel §16, immediatamente seguito da una sezione in cui si discute l’ontologia razionale del mondo di Descartes, vista da Heidegger come opposta

⁹⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 15, p. 94.

⁹⁷ Ivi, § 11, p. 74.

⁹⁸ Ivi, § 15, p. 95.

⁹⁹ Ivi, § 15, p. 97.

¹⁰⁰ Ivi, § 16, pp. 100-101.

alla sua fenomenologia (§§19-21). Nel capitolo seguente (il quarto), Heidegger introduce il concetto di *das Man* (il Si), una forma senza-mondo di ente che, dati gli esempi usati, è la modernità e quindi anche la tecnica e i media moderni.

Introducendo il “Si”, Heidegger si riferisce esplicitamente (insieme, per esempio, al trasporto pubblico) ai quotidiani e all'intrattenimento e sostiene che questi media portino massificazione, anonimato, manipolazione e dittatura che aliena gli umani l'uno dall'altro, cioè dalla socialità:

«Abbiamo già chiarito come nel mondo-ambiente immediato sia presente alla cura collettiva un «mondo-ambiente» pubblico. Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere «degli altri», sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla «gran massa» come ci si tiene lontani, troviamo «scandaloso» ciò che si trova scandaloso. Il Si, che non è un Esserci determinato ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità».¹⁰¹

Qui diviene evidente che Heidegger avanza una critica conservatrice che vede la tecnologica moderna in sé come un problema. Il problema è formulato astrattamente come *das Man* (il Si), ma le cause e il contesto rimangono oscure nella fenomenologia formulata in *Essere e tempo*. Per Heidegger, certamente, non sono l'uso, la progettazione e la formazione burocratica della tecnica da parte del capitalismo a dar forma a questo contesto, perché la classe, lo stato e il capitalismo sono

¹⁰¹ Ivi, § 27, p. 163.

categorie assenti dalla sua analisi. Heidegger non argomenta a favore di un re-disegnazione della tecnica e della società moderne, ma della loro abolizione. Tom Rockmore sostiene che l'anti-tecnologismo conservatore di Heidegger è stato influenzato dal lavoro di Friedrich Nietzsche, Oswald Spengler e Ernst Jünger. Se si dovesse mettere «in pratica [...] la visione tecnologica di Heidegger, dovremmo abbandonare la vita moderna per come la conosciamo». ¹⁰²

David J. Gunkel e Paul A. Taylor sostengono che il “rumore di fondo senza fine del chiacchiericcio moderno” sia una forma di *das Man*¹⁰³ e che questo concetto sia di speciale rilevanza nel tempo dei social media: «Il concetto di Heidegger di discorso vuoto è particolarmente preveggenete, dato l'avvento di applicazioni di comunicazione verso un pubblico ridotto come Facebook e Twitter»¹⁰⁴. Entrambe le piattaforme sono certamente piattaforme di comunicazione e informazione mondane e quotidiane, con grande presenza di pubblicità, intrattenimento, autopresentazione e gestione della reputazione, tutto trasmesso ad altra velocità, riflettendo la logica strumentale del capitalismo, del neoliberismo e dell'individualismo. Gunkel e Taylor non discutono più in dettaglio se queste caratteristiche siano, nella loro visione, immanenti ai social media in sé o se questo non abbia a che fare con la progettazione e l'uso capitalistico di queste piattaforme che riflettono gli schemi propri del capitalismo. La seconda assunzione implica anche il potenziale per l'uso e la riprogettazione non capitalista, questi ultimi concentrati sull'azione comunicativa, sulla politica lenta, sulla discussione politica e sull'organizzazione politica.

¹⁰² T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy*, cit., p. 233.

¹⁰³ D. Gunkel, P.A. Taylor, *Heidegger and the media*, Cambridge Polity, 2014, p. 41.

¹⁰⁴ Ivi, p. 39.

Per Heidegger, tutta la metafisica è immemore dell'Essere [*Seinsvergessenheit*], mette sullo stesso piano l'Essere [*Sein*] e gli enti [*Seindes*], dimentica e non pone la questione della verità dell'Essere. Nel poscritto alla sua lezione inaugurale del 1929 all'Università di Friburgo, *Che cos'è la metafisica?* Heidegger sostiene che la scienza moderna è la forma dominante di metafisica nella società moderna, *un mezzo della reificazione calcolatrice dell'ente*¹⁰⁵, mostrando la connessione inerente che secondo Heidegger c'era tra metafisica, scienza moderna e tecnica. Anche qui egli usa la nozione di ragione calcolante.

Nel 1935/1936 Heidegger tenne una lezione dal titolo "Grundfragen der Metaphysik", poi pubblicata con il titolo *Die Frage nach dem Ding?*¹⁰⁶ egli caratterizza la scienza moderna come «scienza fattuale, sperimentale, di misurazione» la cui «caratteristica fondamentale è la maniera di lavorare con le cose e la proiezione metafisica della cosità delle cose»¹⁰⁷. Quindi per Heidegger la matematica è al cuore della scienza e della tecnica moderne e la sua caratteristica principale è la cosificazione. In questa lezione egli conferma di vedere la matematica, la tecnica, la scienza e la metafisica moderna come intrinsecamente connesse: «La scienza naturale moderna, la matematica moderna e la metafisica moderna derivano dalla stessa radice del matematico nel senso più ampio».¹⁰⁸

¹⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, "Poscritto a «Che cos'è la metafisica?»", in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *What is a Thing?* 1935/1936, trad. ing. di W.B. Barton, Jr. e Vera Deutsch, Gateway Editions, South Bend IN 1967, p. 68. Con *What is a Thing?* è reso in inglese il titolo *Die Frage nach dem Ding*, di cui alla nota precedente.

¹⁰⁸ Ivi, p. 97.

La domanda *che cos'è una cosa?*¹⁰⁹ solleva la domanda della reificazione/cosificazione. È evidente in *Essere e tempo* che Heidegger deve aver letto il Lukács di *Storia e coscienza di classe* (1923) quando chiede: «Ma cosa significa reificazione? Quale ne è la causa? Perché l'essere è “innanzi tutto” concepito in base alla semplice presenza e non in base all'utilizzabile che ci è più vicino? Perché la reificazione finisce per avere il sopravvento? Com'è strutturato positivamente l'essere della coscienza perché la reificazione risulti inadeguata ad esso? Per uno svolgimento originario della problematica ontologica sarà sufficiente la «distinzione» di «coscienza» e «cosa»?»¹¹⁰. Come mostrato dai *Quaderni neri*, il contesto della cosa e il processo della trasformazione del sociale in cosa [*Verdinglichung*, reificazione, cosificazione] sono molto diversi in Lukács e in Heidegger. Come *Essere e tempo*, anche le lezioni del 1935/1936 connettono la critica della ragione calcolante con la critica a Descartes. Heidegger (1935/1936) rende chiaro che la domanda *che cos'è una cosa?* è per lui la questione riguardante la tecnica: «su questa fisica [moderna] sono fondate tutte le nostre grandi centrali energetiche, i nostri areoplani, la radio e la televisione, tutta la tecnica che ha alterato il mondo e con esso l'uomo più di quanto esso sospetti. Queste sono realtà, non punti di vista difesi da qualche investigatore “lontano dalla vita”. Si vuole la scienza ancora “più vicina alla vita?” Io penso che sia già così vicina da soffocarci. Piuttosto, abbiamo bisogno della giusta distanza dalla vita per ottenere una prospettiva in cui misuriamo ciò sta succedendo a noi esseri umani. Oggi

¹⁰⁹ La traduzione inglese del *Die Frage nach dem Ding*, suonando *What is a thing?*, espressione che ricorre nel testo, si presta all'interrogativa con cui l'autore accenna alla questione della “cosificazione” e della “reificazione” nella scienza moderna in Heidegger. [NdC]

¹¹⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 83, p. 519.

nessuno lo sa»¹¹¹. Il desiderio dell'origine, della pre-modernità, e dell'allontanamento dalla tecnologica è qui evidente ed è un'altra dimensione che distingue Heidegger da Lukács.

In un passaggio dei *Quaderni neri* intitolato "Tecnica e sradicamento" [*Techhik und Entwurzelung*] Heidegger, esprime la sua opposizione alla tecnica e sostiene che la "radio e ogni tipo di organizzazione [...] distrugge"¹¹² il villaggio. Vede la tecnica e l'organizzazione come «l'opposto di tutto ciò che è "organico"»¹¹³. La discussione della tecnica nei *Quaderni neri* mostra che Heidegger considerava i nazisti troppo moderni in quanto introducevano le tecnologie moderne, come la radio, per scopi ideologici. Heidegger sembra avere in mente una versione pre-moderna del nazionalsocialismo. Non lascia dubbi sul fatto di opporsi non solo alla radio da tavolo nazista [*Volksempfänger*], che permetteva al pubblico di ascoltare solo la stazione controllata dalla propaganda nazista, ma a tutte le forme di radio e di tecnica moderna della comunicazione.

Heidegger quindi scrive: «Da questo contesto essenziale segue che la "tecnica" non può mai essere governata dalla visione del mondo politica *völkisch* [l'ideologia nazista]. Ciò che è già in essenza schiavo non può mai diventare padrone»¹¹⁴. Egli parla del

¹¹¹ M. Heidegger, *What is a Thing?* 1935/1936, cit., pp. 13-14.

¹¹² M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (1931-1938)*, GA 94, cit., §87, p. 364: «Während Radio und allerlei Organisation das innere Wachsen und d.h. ständige Zurückwachsen in die Überlieferung im Dorf und damit dieses selbst zerstören, errichtet man Professuren für 'Soziologie' des Bauerntums und schreibt haufenweise Bücher über das Volkstum».

¹¹³ *Ibidem*: «Die Technik und ihre Zwillingsschwester - die 'Organisation' - beide das Gegenläufige zu allem 'Organischen' - treiben ihrem Wesen nach auf ihr eigenes Ende, die Aushöhlung durch sich selbst, zu».

¹¹⁴ Ivi, p. 472: «Aus diesem Wesenszusammenhang ergibt sich, daß die "Technik" niemals durch die völkisch-politische Weltanschauung

nazional-socialismo influenzato dal giornalismo e dalla cultura come *Vulgärnationalsozialismus*¹¹⁵, rendendo ancora più chiaro come egli sperasse nella creazione di un *Geistiger Nationalsozialismus* (Nazional-socialismo spirituale).¹¹⁶

I lavori più importanti di Heidegger sulla tecnica sono i due saggi “La questione della tecnica” e *La svolta* che si rifanno a una serie di lezioni tenute nel 1949, nel 1950 e nel 1955 a Brema e Monaco. Furono pubblicati insieme nel libro *Die Technik und die Kehre*.¹¹⁷

Cominciando a parlare della tecnica in “La questione della tecnica”, Heidegger usa il termine *Zeug*, che può essere visto come un riferimento a *Essere e tempo*. Per Heidegger, la tecnica è in essenza “un modo del disvelamento”. «Concerne la presenza di ciò che di volta in volta avviene all'apparire nella produzione. La produzione conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza». ¹¹⁸

Heidegger sostiene che Aristotele ha identificato quattro importanti cause (*causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*, *causa efficiens*), ma che la tecnica moderna è guidata dalla *causa efficiens*, che è tutta a riguardo dei mezzi per *produrre dei risultati*, degli

gemeistert werden kann. Was im Wesen schon Knecht ist, kann nie Herr werden».

¹¹⁵ Ivi, p. 142.

¹¹⁶ Ivi, p. 472.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1962. Di questo testo esiste una traduzione in italiano reperibile soltanto in biblioteca: M. Heidegger, *La tecnica e la svolta*, a cura di F. Favino, Roma, 1981. Del *Die Kehre* [La svolta] esistono più traduzioni; la più accessibile è senz'altro quella curata da M. Ferraris per Il Melangolo: M. Heidegger, *La svolta*, Genova, 1990. Il testo “Die Frage nach der Technik, 1953”, è stato poi compreso da Heidegger, nel 1954, nella raccolta *Vorträge und Aufsätze* (ora in GA 7, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, tradotta in italiano da G. Vattimo: M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976. [NdC]

¹¹⁸ M. Heidegger, “La questione della tecnica”, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 9.

*effetti*¹¹⁹. La tecnica moderna sarebbe una forma specifica di rivelazione, “una pro-vocazione [*Herausfordern*]”. Tale provocazione provocherebbe, cioè dominerebbe, la natura e gli umani. Sarebbe quindi la mostruosità [*das Ungeheure*], il “pericolo” e avrebbe “il carattere del richiedere”. Heidegger chiama la tecnica moderna *das Ge-stell* (l'imposizione), significando con ciò «quell'appello provocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come “fondo” ciò che si disvela». Il *Ge-stell* è una forma strumentale di disvelamento. «*Ge-stell*, im-posizione, indica la riunione [*das Versammelnde*] di quel richiedere che richiede, cioè pro-voca, l'uomo a disvelare il reale, nel modo dell'impiego, come “fondo”». La tecnica moderna come il *Ge-stell* sarebbe associata alle scienze esatte, alla matematica e alla fisica moderna che hanno una visione strumentale e credono nella calcolabilità del mondo.

Il *Ge-stell* risulterebbe nell'alienazione degli umani, l'uomo sarebbe diventato «colui che impiega il “fondo”» [*Besteller des Bestandes*]. Il *Ge-stell* mette in pericolo «l'uomo nella suo rapporto con se stesso e tutto ciò che è». Heidegger prende i quotidiani e le riviste illustrate come esempio di *Ge-stell* e dice che essi «spingono [*stellen*] il pubblico ad assorbire le cose stampate, in modo da divenire “impiegabile” per la costruzione di una «pubblica opinione» costruita su commissione».

I poteri del capitalismo e dello stato moderno, o ciò che Habermas chiama i sistemi della società moderna che colonizzano il mondo vitale, sono assenti sia in *Essere e tempo* sia in “La questione della tecnica”, il che è idiosincratico dato che la società moderna è basata sull'accumulazione del capitale e sul potere burocratico, due strutture che inquadrano lo sviluppo e l'uso della tecnica moderna. Quindi un grosso problema

¹¹⁹ Cfr. Ivi, p. 7.

dell'approccio di Heidegger è che non c'è un'economia politica ma solo una fenomenologia della tecnica. Egli descrive in entrambi i libri gli attributi della tecnica moderna, come la logica strumentale, il calcolo, la fisica, le scienze esatte, la matematica, ma lascia inevasa la questione di quale sia il contesto strutturale della tecnica moderna. In entrambi i libri la fenomenologia di Heidegger non dà una risposta alla domanda su cosa causi i problemi che egli accerta, ma rende chiaro che il problema non è la tecnica in sé: «Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica», il pericolo sarebbe piuttosto il *Ge-stell*¹²⁰. Il *Ge-stell* comunque non è una spiegazione in sé, ma un attributo della società moderna. Heidegger trascura l'analisi del capitale e del potere statale, due elementi principali della società moderna. I due libri lasciano quindi inevasa la domanda sui contesti dei problemi della modernità.

I *Quaderni neri* sono, come abbiamo visto nella sezione 3, un lavoro in cui Heidegger fornisce una risposta alla domanda su contesti strutturali della modernità e della tecnica moderna, dove egli indica che la logica della calcolabilità è ebraica. Heidegger identifica la ragione strumentale con gli ebrei. Per lui quindi la causa e il contesto della modernità e i problemi della tecnica moderna, l'ascesa della mancanza di mondo e dello sradicamento, è negli ebrei.

C'è un collegamento logico tra i *Quaderni neri*, *Essere e tempo* e “La questione della tecnica”. I primi forniscono il collegamento mancante e la base per il secondo e il terzo. I *Quaderni neri* aiutano a spiegare il vuoto teorico degli altri due libri. *Das Man* (il Si) e *das Ge-stell* (l'imposizione) hanno per Heidegger una base nei *Quaderni neri*, cioè ciò che egli e altri chiamo

¹²⁰ Cfr. Ivi, pp. 11-21, *passim*.

“Ebraismo mondiale”, cioè il mito della cospirazione ebraica mondiale.

Solo la pubblicazione completa e senza censure dei *Quaderni neri* scritti da Heidegger dopo il 1945 e l’accesso pubblico all’archivio di Heidegger permetterebbero di mostrare se egli abbia scritto note filosofiche antisemite anche dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale e all’epoca della scrittura di “La questione della tecnica” e i lavori successivi.¹²¹

Ne “La questione della tecnica” Heidegger ragionò anche su come l’umanità potesse essere salvata dalla logica della tecnica moderna. La tecnica potrebbe vedere “il possibile sorgere di ciò che salva”. Heidegger associa questa salvezza con la “mediazione dell’uomo”, l’arte come forma alternativa di rivelazione, “le arti belle”, la “poesia”, “tutto ciò che è poetico”, “l’accadere di un altro inizio”, la “verità”, un’attenzione al linguaggio e al pensiero, “il lampo della verità dell’Essere”, “l’intuito”. Egli chiama tutto ciò *la svolta* [*die Kehre*]. Heidegger infine invoca la nozione di patria in maniera mistica chiedendo: “Dimoreremo come coloro che vivono vicino, in maniera di appartenere così primariamente all’interno della quadratura [*das Geviert*] di cielo e terra, mortali e divinità?”. Questi pensieri sono estremamente astratti e idealisti.¹²²

Heidegger immagina una nuova lingua e un nuovo pensiero che sia di casa nella poesia come una forma di salvezza dalla tecnica moderna. L’unica forma di concretezza menzionata da Heidegger nella discussione

¹²¹ Cfr. Donatella Di Cesare, “Heidegger: «Gli ebrei si sono autoannientati» - Nei nuovi «Quaderni neri» del filosofo l’interpretazione choc della Shoah”, *Corriere della Sera*, 9 Febbraio 2015, http://www.corriere.it/cultura/15_febbraio_03/heidegger-gli-ebrei-si-sono-autoannientati-99819ca8-abe5-11e4-bd86-014e921a3174.shtml

¹²² Cfr. M. Heidegger, “La questione della tecnica”, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 25-49, *passim*.

sulla svolta sono i poemi di Hölderlin, Goethe, e Meister Eckhart, che egli cita. Egli allude esclusivamente a poeti tedeschi non ebrei, il che potrebbe indicare che anche in “La questione della tecnica” la svolta e la salvezza siano rimasti ciò che nei *Quaderni neri* veniva chiamato nazionalsocialismo spirituale (si veda la sezione 3). La nuova lingua che egli immagina è decisamente tedesca come carattere. Dopo il 1945 il *Deutschtümelei* (lo sciovinismo tedesco) è rimasto un elemento della filosofia della tecnica di Heidegger dopo il 1945.

Tom Rockmore conclude la sua analisi della filosofia della tecnica di Heidegger indicando il ruolo dell’ideologia nazista in essa:

«La mancata denuncia, o addirittura la mancanza di consapevolezza, della pratica nazista da parte di Heidegger, può essere interpretata come una resistenza indiretta alle conseguenze pratiche dei suoi impegni teorici. Egli era ovviamente poco disposto a riconoscere il fallimento della sua svolta verso il nazismo, non solo per mere questioni psicologiche, ma su buone fondamenta filosofiche; dato che la sua svolta verso il nazismo era basta sulla sua teoria dell’Essere, che non abbandonò mai. Per la stessa ragione egli non era neanche ben disposto ad abbandonare il nazionalsocialismo, o almeno una forma ideale di esso, dato il suo perdurante interesse in alcuni punti in cui il suo pensiero convergeva col nazismo, incluso l’avvento dei tedeschi in quanto tedeschi e lo scontro con la tecnica. L’insensibilità di Heidegger per gli effetti pratici del nazismo fa coppia, quindi, con il residuo entusiasmo teorico per una forma teorica di nazismo. [...] I sostenitori di Heidegger hanno sostenuto che egli si sarebbe scontrato col nazismo attraverso la sua teoria della tecnica, o addirittura che la sua teoria della tecnica sorgerebbe dallo scontro con il nazismo. Gli studi dei testi di Heidegger presentano un ritratto di un Heidegger diverso, più oscuro, un pensatore ostinatamente fedele a una razzismo metafisico che condivideva col nazismo e a una visione rivisitata del supposto scontro dei nazisti con la tecnica. La teoria della tecnica di Heidegger è, quindi, non uno scontro col nazismo ma uno scontro con la tecnica da una prospettiva nazista. La teoria della tecnica

di Heidegger non fa altro che estendere le sue preoccupazioni verso il nazismo, senza però liberarsene». ¹²³

Rockmore inoltre sostiene che la filosofia della tecnica condivide «l'insistenza sull'autentico raduno del *Volk*. Come la sua teoria dell'Essere, la teoria della tecnica, che deriva dalla teoria dell'Essere, è intrinsecamente politica, dove la politica è orientata all'autenticità dei tedeschi e, oltre i tedeschi, verso la conoscenza dell'Essere». ¹²⁴

In una lezione del 1949 a Brema incentrata sul *Ge-Stell*, il concetto di tecnica moderna, Heidegger sostenne che: «L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso [*das Selbe*] della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso del blocco e dell'affamazione di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno)» ¹²⁵. Questo discorso è stato tra quelli preparatori alla pubblicazione di “La questione della tecnica”. Nel testo pubblicato la citazione è stata abbreviata: «L'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione». ¹²⁶

Mahon O'Brien interpreta questo passaggio cercando di far diventare Heidegger un analista critico del nazismo, sostenendo che egli non comparasse le tecnologie agricole alle camere a gas dato che la formulazione “in essenza” implicherebbe un livello di analisi più fondativo:

¹²³ T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy*, cit., pp. 241 e 242-43.

¹²⁴ Ivi, p. 207.

¹²⁵ M. Heidegger, *Conferenze di Brema e di Friburgo*, a cura di Petra Jaeger, Adelphi, Milano 2002, pp. 49-50.

¹²⁶ M. Heidegger, “La questione della tecnica”, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 11.

«Heidegger crede che l'industria alimentare meccanizzata, l'olocausto, la scissione dell'atomo e le bombe atomiche abbiano come elemento comune il contesto tecnologico. Cioè, indipendentemente dallo status morale di ciò che succede o è fatto in ognuna di esse, queste cose implicano una maniera tecnologica di svelare il mondo, le persone o l'energia o gli animali. Questo non significa che Heidegger metta moralmente sullo stesso piano il consumo di animali col genocidio. Ciò che egli dice, vorrei sostenere, è che l'essenza della tecnica, *Gestell*, regna come ciò che è comune nel loro approccio in situazione che mai prima avremmo concepito in quella maniera. Indica una maniera di svelare il mondo, le persone o gli animali finora inimmaginabile. Il fatto che noi si sia diventati capaci di "svelare" un popolo, per esempio "gli ebrei", in questa maniera, può ben essere più moralmente ripugnante di ogni altro esempio fatto. C'è però anche qualcosa di terribilmente sinistro nella ricerca di soluzioni ai problemi militari attraverso lo scatenamento del potere della natura immagazzinato e imbrigliato e usato per distruggere intere città. La stessa produzione di massa di carne rappresenta un cambiamento nella maniera a cui guardiamo gli animali e ai loro habitat. Il punto è che tutti questi esempi hanno, nel nucleo, una modo di svelare il mondo che Heidegger tenta di portare all'attenzione. Non è un giudizio morale per cui non ci sarebbero differenze qualitative. Egli sta attirando l'attenzione sul fatto che ognuno di questi esempi conduce una modo di svelamento specifico e disturbante».¹²⁷

Gunkel e Taylor avanzano una difesa simile: «È di importanza critica notare che qui Heidegger non sta dicendo che la meccanizzazione dell'agricoltura e i campi di sterminio siano fenomeni equivalenti. Invece, la somiglianza a cui si allude è d'essenza, ed è questa concettualizzazione ad avere profonde implicazioni per la nostra comprensione dei media come parte integrale di un diverso ambiente tecnologico che condivide certe caratteristiche essenziali». Essi sostengono che

¹²⁷ M. O'Brien, "Re-assessing the 'Affair': the Heidegger Controversy Revisited", *Social Science Journal*, 47 (1), 2010, p. 13.

Heidegger vuole evidenziare il «significato più largo e più generalizzabile della natura unicamente industriale dell'Olocausto».¹²⁸

Sia O'Brien che Gunkel e Taylor provano a difendere Heidegger facendo un paragone implicito con la tesi di Horkheimer e Adorno per cui la ragione strumentale finisce per far rivoltare i valori illuministici contro se stessi facendo emergere forme di barbarie che rendono possibile Auschwitz. La ragione strumentale, portata alle conseguenze finali, permette Auschwitz, ma uno sviluppo tale richiede un contesto politico, il capitalismo e il fascismo, su cui Heidegger non dice nulla nei suoi scritti. Moishe Postone ha lavorato sulla tesi di Horkheimer e Adorno e sostiene che Auschwitz è stata una fabbrica negativa, espressione con cui intende una fabbrica per l'annichilimento dei nemici percepiti quali assoluta negatività.

Il nazionalsocialismo è stato la realizzazione definitiva delle tendenze fasciste del capitalismo. È stato un progetto politico che ha tentato di distruggere gli ebrei, la classe operaia coi suoi rappresentanti politici e altri gruppi con massima violenza, incluso il lavoro forzato e i campi di sterminio. Non è stato una semplice estensione delle forme più avanzate di capitalismo, di fordismo, o del sistema di fabbrica capitalista, ma piuttosto una fabbrica negativa per lo sterminio di ebrei, oppositori politici e altri considerati nemici dai nazisti. Moishe Postone descrive così questo sistema:

«Una fabbrica capitalista è un posto dove il valore viene prodotto, in cui “sfortunatamente” deve prendere la forma di produzione dei beni, di valori d'uso. Il concreto è prodotto come necessario portatore dell'astratto. I campi di sterminio non sono stati una terribile versione di tale sistema di fabbrica ma, piuttosto, dovrebbero essere visti come la sua negazione grottesca, ariana, “anticapitalista”.

¹²⁸ D. Gunkel, P.A. Taylor, *Heidegger and the media*, cit., tav. X.

Auschwitz è stata una fabbrica per “distruggere valore”, cioè per distruggere le personificazioni dell’astratto. La sua organizzazione era quella di un processo industriale demoniaco, mirato a “liberare” il concreto dall’astratto. Il primo passo era la deumanizzazione, cioè togliere la “maschera” di umanità, o specificità qualitative, e rivelare gli ebrei per ciò che “sono realmente”: ombre, cifre, astrazioni numerate. Il secondo passo era sradicare l’astrattezza, trasformarla in fumo, provare a strappar via nel processo gli ultimi resti del “valore d’uso” concreto, materiale: abiti, oro, capelli e sapone». ¹²⁹

I nazisti trasformarono completamente il lavoro in un sistema di assassinio e sterminio. Le forze del lavoro forzato dovevano lavorare nell’industria delle armi e in altre industrie private che richiedevano manodopera. Auschwitz e altri campi di sterminio erano in grandissima parte fabbriche negative, fabbriche mirate all’uccisione degli ebrei e altri gruppi e individui considerati nemici dai nazisti.

Heidegger sottolinea solo le continuità della ragione strumentale e non considera i contesti che fanno la differenza qualitativa, cioè che Auschwitz non produceva valore d’uso, annichiliva esseri umani, è questo ad essere colto dalla categoria di fabbrica negativa. Questa mancanza di considerazione e il contesto della storia politica propria di Heidegger rendono problematiche le sue affermazioni. Né O’Brien né Gunkel/Taylor affrontano la teoria critica dell’antisemitismo discutendo del commento di Heidegger. La “struttura di sostegno” dei loro argomenti sembra essere tutta tesa alla difesa di Heidegger contro ogni critica che lo veda come nazista e l’ideologia nazista riflettersi nelle sue opere. Ci si chiede se la pubblicazione dei *Quaderni neri* possa sfidare queste credenze e queste difese di Heidegger, oppure no. Emmanuel Faye conclude sul passo della lezione di

¹²⁹ M. Postone, “Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German reaction to “Holocaust”, cit., p. 114.

Brema dicendo che: «ha teso a discolpare il nazionalsocialismo dalla sua radicale responsabilità nell'annientamento del popolo ebraico e nella distruzione dell'essere umano, a cui l'industria del nazismo si era votata».¹³⁰

I lavori della scuola di Francoforte formano una critica della ragione strumentale, una critica della riduzione operata dal capitalismo per cui gli umani sono ridotti a strumento con cui il lavoro serve l'accumulazione del capitale, una critica del dominio che pone in questione la strumentalizzazione degli umani per favorire il dominio e il potere dei pochi, e una critica all'ideologia che mette in discussione la strumentalizzazione del pensiero umano. La critica della scuola di Francoforte alla ragione strumentale è comunque fondamentalemente differente dall'analisi di Heidegger. Mentre il contesto della Teoria Critica è l'economia politica, la fenomenologia di Heidegger è cortocircuitata e quindi è incline a diventare essa stessa ideologia strumentale. Stanley Aronowitz riassume la critica della ragione strumentale della scuola di Francoforte nell'introduzione a una raccolta di saggi di Horkheimer:

«La borghesia ha tollerato la ragione critica durante la sua rivoluzionaria ascesa al potere contro le restrizioni imposte dalla relazioni sociali feudali. Dopo la vittoria, comunque, la ragione è diventata tollerabile solo nelle sue forme quantitative, la matematica e la scienza, che diventano uno strumento di governo borghese per l'espansione del capitale necessaria a mantenere l'egemonia sulla società. Nella società capitalista la scienza è utile nella misura in cui è trasformata in tecnica industriale. Ma l'empirismo era andato troppo lontano. Ha lasciato il pensiero come uno schiavo alla realtà data. La borghesia demitizza sistematicamente il pensiero dalla sua

¹³⁰ E. Faye, *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*, cit., p. 382.

eredità feudale, ma crea nuovi miti avvolti nel nuovo assolutismo della scienza. I due lati del pensiero borghese, positivismo e metafisica, sono la visione del mondo unificata della borghesia, divisi a seconda della divisione del lavoro prevalente tra la scienza, che serve l'industria, e le religioni e le ideologie spirituali secolari, che servono il dominio sociale». ¹³¹

Horkheimer per esempio spiega in questa maniera il retroterra della ragione strumentale:

«Quindi, in Europa, negli ultimi decenni prima dello scoppio dell'attuale guerra, troviamo la crescita caotica di elementi individuali della vita sociale: imprese economiche gigantesche, tasse opprimenti e un'enorme crescita di eserciti ed armamenti, disciplina coercitiva, sviluppo unilaterale delle scienze naturali, e così via. Al posto dell'organizzazione razionale delle relazioni interne ed internazionali, c'è stata una rapida diffusione di certe porzioni della civiltà a spese del tutto. L'uno contro l'altro, e l'umanità nel complesso è quindi distrutta. [...] Negli affari il *Fachgeist*, lo spirito degli specialisti, conosce solo il profitto, nella vita militare il potere, e anche nella scienza solo il successo in una specifica disciplina. Quando questo spirito è lasciato senza controlli, impersona lo stato anarchico della società». ¹³²

5. OUBLIER HEIDEGGER

Quali possono o dovrebbero essere le implicazioni dell'antisemitismo dei *Quaderni neri* e del loro carattere fondante gli altri lavori di Heidegger per il campo di studi che riguarda i media e la comunicazione?

Il pensiero di Heidegger ha avuto un'influenza significativa sugli studi contemporanei intorno media e alla comunicazione, come evidenziato da quei lavori che fanno di essi l'influenza filosofica fondamentale e si

¹³¹ S. Aronowitz, "Introduction", in M. Horkheimer, *Critical theory. Selected essays*, Translated by M.J. O'Connell and Others Continuum, New York 2002, tav. XV.

¹³² M. Horkheimer, *Critical theory. Selected essays*, cit., p. 266.

concentrano su questioni come la televisione e le emissioni radiofoniche¹³³, l'etica dell'informazione¹³⁴, la filosofia generale della tecnica¹³⁵, la robotica e l'intelligenza artificiale¹³⁶, internet¹³⁷, la filosofia dell'informazione¹³⁸, la cultura digitale¹³⁹, la sorveglianza dei media digitali¹⁴⁰, i media digitali e i trasporti¹⁴¹, gli studi dell'interazione¹⁴², la filosofia della realtà virtuale.¹⁴³

I lavori di questi studiosi tendono a essere interessanti e critici. Non vedo perché debbano avere bisogno di Heidegger e perché non possano esprimere ciò che vogliono dire senza Heidegger e usando tradizioni critiche alternative. Mi pare piuttosto che il feticismo per Heidegger sia spesso *l'art pour l'art*, Heidegger *pour* Heidegger, una tattica per creare un'aura di complessità evocando Heidegger anche se lo stesso contenuto

¹³³ Cfr. P. Scannell, *Television and the Meaning of "Live": An enquiry into the human situation*, Polity, Cambridge 2014 e Id., *Radio, Television and Modern Life*, Blackwell, Oxford 1996.

¹³⁴ Cfr. R. Capurro, *Ethik im Netz*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2003 e R. Capurro, M. Eldred, D. Nagel, *Digital Whoness: Identity, Privacy and Freedom in the Cyberworld*, Ontos, Frankfurt am Main 2013.

¹³⁵ Cfr. D. Gunkel, P.A. Taylor, *Heidegger and the media*, cit..

¹³⁶ Cfr. D. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and Ethics*, MIT Press, Cambridge MA 2012.

¹³⁷ Cfr. H. Dreyfus, *On the Internet*, Routledge, Abingdon 2009².

¹³⁸ Cfr. A. Borgmann, *Holding on to Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millennium*, University of Chicago Press, Chicago IL 2000.

¹³⁹ Cfr. V. Miller, *A Crisis of Presence: On-line Culture and being in the World*, *Space and Polity*, 16 (3), 2012.

¹⁴⁰ Cfr. Heidi Herzogenrath-Amelung, "Ideology, Critique and Surveillance", *triple C*, 11 (2), 2013.

¹⁴¹ Cfr. Heidi Herzogenrath-Amelung, Pinelopi Troullinou and N. Thomopoulos, "Reversing the order: Towards a Philosophically Informed Debate on ICT for Transport", in *ICT for Transport: Opportunities and Threats*, a cura di N. Thomopoulos, M. Givoni e P. Rietveld, Edward Elgar, Cheltenham 2015.

¹⁴² Cfr. P. Dourish, *Where the Action is: The Foundations of Embodied Interaction*, MIT Press, Cambridge MA 2001.

¹⁴³ Cfr. M. Heim, *Virtual Realism*, Oxford University Press, Oxford 1998 e Id., *Metafisica della realtà virtuale*, Guida, Napoli 2014.

potrebbe essere espresso altrimenti. Molti di questi studiosi si considerano politicamente progressisti, spesso sono oppositori dell'idea per cui la filosofia di Heidegger sia una forma di nazismo. Per esempio, Gunkel e Taylor sostengono che la filosofia di Heidegger sia un buon modo per avere una comprensione critica della tecnica nel nazismo e nell'ideologia nazista:

«Non c'è nulla di intrinsecamente fascista nella filosofia di Heidegger. La sua critica della tecnica esplorata in questo libro, infatti, solleva problemi sul ruolo della tecnica nella disumanizzazione delle persone, di cui i campi di sterminio nazisti furono la più oscura manifestazione storica. In questo caso la pura condanna del pensiero di Heidegger, basata sulla sua adesione politica profondamente difettosa, non è solo una risposta inadeguata, è anche la perdita di un'opportunità per capire meglio il ruolo giocato dalla tecnica nel facilitare l'ideologia nazista».¹⁴⁴

Al contempo, che io sappia, nessuno degli studiosi menzionati s'è fin ora (marzo 2015) espresso pubblicamente sulla questione se l'antisemitismo, evidenziato nei *Quaderni neri* pubblicati nella primavera 2014, debba portare a dei cambiamenti nella ricezione di Heidegger negli studi dei media e della comunicazione. Il giudizio di Tom Rockmore nel suo studio *On Heidegger's Nazism and Philosophy* è valido anche per la ricezione dei *Quaderni neri*: «Mettere "tra parentesi" questa questione, semplicemente girarsi dall'altra parte rispetto al problema, rifiutarsi di affrontarlo, è un'accettazione silenziosa di ciò che molti hanno visto come la dimensione totalitaria in una delle teorie più importanti di questo secolo»¹⁴⁵. Questa non-reazione costituisce una strana asimmetria nella maniera in cui gli

¹⁴⁴ D. Gunkel, P.A. Taylor, *Heidegger and the media*, cit., tav. VIII.

¹⁴⁵ T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and philosophy*, cit., p. 2.

heideggeriani trattano la relazione col nazismo del loro guru filosofico.

Per onestà, bisogna dire che non si può o non si dovrebbe chiedere a chi è esperto di Heidegger di capire il tedesco. Si può essere esperti delle opere di un filosofo senza avere letto gli originali. Affermare il contrario è una strana forma di sciovinismo. Né i *Quaderni neri* né l'analisi riflessiva di Peter Trawny sono ancora stati tradotti del tedesco all'inglese, il che rende difficile commentare per gli studiosi che non leggono il tedesco. Si può esser fiduciosi che una traduzione inglese dell'analisi di Trawny sia disponibile a breve. Nel frattempo, sono disponibili sulla rete registrazioni di interessanti discorsi e discussioni in inglese sui *Quaderni neri*, con Peter Trawny, Tom Rockmore e altri: "Philosophy and Anti-Semitism: The Heidegger Case"¹⁴⁶ e "Heidegger, 'World-Judaism', and Modernity"¹⁴⁷ di Peter Trawny, "Heidegger's Anti-Semitism: Philosophy or Worldview?"¹⁴⁸ di Tom Rockmore, gli interventi alla conferenza del 2014 "Heidegger's Black Notebooks: Philosophy, Politics, Anti-Semitism"¹⁴⁹, la tavola rotonda con Emmanuel Faye, Heffrey van Davis, Karsten Harries, Richard Wolin e Thomas Sheenan¹⁵⁰ e la tavola rotonda con Peter Trawny e Babette Babich¹⁵¹. Questi materiali permettono e hanno permesso ad accademici e non di formarsi un'opinione sull'argomento.

La mia posizione è che non ci sono buone ragioni per rimanere in silenzio. Un buon esempio di reazione concreta alla pubblicazione dei *Quaderni neri* è la pratica antifascista di Günter Figal, professore di filosofia

¹⁴⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=LwNiMl1g9us>

¹⁴⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=zzLMdQh9iTA>

¹⁴⁸ https://www.youtube.com/watch?v=loj5dQr_IJk

¹⁴⁹ https://www.youtube.com/playlist?list=PLgEhVQ4kQGSpaE84Ha2Zec5t7b8c_8CKP

¹⁵⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=hMizd8GplEA>

¹⁵¹ <https://www.youtube.com/watch?v=hMizd8GplEA>

all'Università di Friburgo, che all'inizio del 2015, si è dimesso da presidente della "Martin-Heidegger-Gesellschaft", sostenendo che i *Quaderni neri* contenessero "frasi antisemite" e che sarebbe stato difficile per lui "rappresentare una persona che ha fatto tali commenti e che ha fatto commenti che si possono descrivere soltanto come odiosi [*abscheulich*]"¹⁵² e aggiunge di ritenere che il futuro della filosofia coinciderà con "la fine dell'heideggerismo".¹⁵³

Peter Trawny, curatore dei *Quaderni neri* e di altri volumi delle opere complete di Heidegger, nonché direttore del "Martin Heidegger-Institut" dell'Università di Wuppertal, sostiene che, dato che l'antisemitismo di Heidegger è stato formulato in un contesto filosofico¹⁵⁴, dato che questi commenti filosofici sono stati scritti in un periodo in cui in Germania le sinagoghe venivano bruciate¹⁵⁵ e dato che in essi egli esprime sì dolore per ciò che egli considerava le sofferenze dei tedeschi, ma nulla per le sofferenze degli ebrei¹⁵⁶, ne viene che i *Quaderni neri* non possano non condurre a una "crisi della ricezione del suo pensiero"¹⁵⁷ e a una "revisione del relazionarsi ad esso".¹⁵⁸

Come sarà possibile tale relazionarsi con l'antisemitismo di Heidegger e quale forma prenderà nel campo degli studi dei media e della comunicazione, dove la filosofia generale e la filosofia della tecnica di Heidegger hanno svolto un ruolo così influente?

¹⁵² <https://vimeo.com/93782805>

¹⁵³ G. Figal, intervista con *Badische Zeitung*, 23 gennaio 2015: «Das Ende des Heideggerianertums», <http://www.badische-zeitung.de/literatur-und-vortraege/das-ende-des-heideggerianertums>.

¹⁵⁴ P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., p.105 sgg.

¹⁵⁵ Ivi, p.106.

¹⁵⁶ Ivi, p. 98.

¹⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 99-100.

¹⁵⁸ Ivi, p. 102.

Il presente scritto è il mio personale contributo all'avvio di tale dibattito. La mia visione delle cose è che la reazione più appropriata sia che gli studiosi prendano le distanze dai lavori di Heidegger e smettano di dargli preminenza negli studi dei media e della comunicazione (e negli altri campi). È ora che gli heideggeriani abbandonino Heidegger e si concentrino su altre tradizioni di pensiero.

Il filosofo francese Emmanuel Faye sostiene che Heidegger avendo «fatti propri i fondamenti del nazismo non può essere considerato un filosofo», e che dunque «è arrivato il momento di resistere alla sconosciuta opinione che Heidegger sia un “grande filosofo”»¹⁵⁹. La pubblicazione dei *Quaderni neri* ha reso questo giudizio ancora più attuale. Ora è anche il momento in cui gli studiosi dovrebbero considerare di smettere di elogiare e citare Heidegger nella costruzione di teorie e di analisi dei media, della comunicazione, della cultura, della tecnica, dei media digitali e di internet.

¹⁵⁹ E. Faye, *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*, cit., p. 593-94.

Essere e Thule. Il Nazionalsocialismo “rurale” di Martin Heidegger

di Cesare Catà

1. *Heidegger e il Nazismo: per un capovolgimento ermeneutico*

Il rapporto tra la filosofia di Martin Heidegger e il Nazionalsocialismo, *vexata quaestio* sulla quale si è riversata una vastissima attenzione storiografica¹, è stato principalmente analizzato da due opposte prospettive ermeneutiche: da un lato, nel tentativo di comprendere, alla luce dei testi heideggeriani e degli avvenimenti biografici dell'Autore, come quest'ultimo possa effettivamente essere considerato un pensatore di stampo nazista, con ciò rilevando come il suo sistema implicitamente esprima, in termini speculativi, i medesimi principi ideologici a fondamento del regime hitleriano; una seconda prospettiva, al contrario, si concentra sulla necessità di scindere la sostanza teoretica delle pagine di Heidegger dalla sua adesione al regime e dalla apologia che egli ne fece sino agli ultimi anni della sua vita².

¹ Cfr. H. Zaborowsy, *Eine Frage von Irre und Schuld?: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am M., Fischer Taschenbuch Verlag, 2010; A. Denker, H. Zaborowsky (a cura di), *Heidegger und der Nationalsozialismus, Dokumenten, Interpretationen* (2 voll), Verlag Alber, München 2009; O. Pöggeler, *Philosophie und Nationalsozialismus: am Beispiel Heideggers*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990; J. Altwegg (a cura di), *Die Heidegger Controverse*, Athenäum, Frankfurt a M. 1988.

² Per lo stallo di entrambe queste opposte interpretazioni, cfr. G. Sans, *Al crocevia della filosofia contemporanea*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2012, p. 208. I saggi, più avanti citati, di Emmanuel Faye e di Gianni Vattimo possono considerarsi come esempi emblematici delle due prospettive.

Se quest'ultima prospettiva parrebbe non prendere in considerazione esplicite affermazioni del filosofo, dati biografici ed evidenti posizioni interne ai suoi scritti che rimandano *de facto* alla *Weltanschauung* nazionalsocialista³, con ciò accogliendo arbitrariamente una prospettiva parziale dell'autore di *Sein und Zeit*; dall'altro lato, ridurre il sistema di Heidegger alle aberranti concezioni proprie del regime si rivela essere un'operazione semplicisticamente fuorviante. Come nel presente intervento si intende infatti osservare, se per un verso risulta evidente e non sottovalutabile il legame tra Martin Heidegger e il Nazionalsocialismo, simultaneamente tale legame non può tuttavia intendersi come una mera giustapposizione con i caratteri più evidenti e noti dell'ideologia nazista.

Si apre a questo proposito la possibilità di una terza via ermeneutica, che proceda considerando quei precipui e più celati tratti del Nazionalsocialismo che intrattengono una effettiva consonanza con le posizioni heideggeriane. Ciò che qui si vorrebbe mostrare è come, da un lato, la filosofia di Martin Heidegger non contenga teorie antropologiche accostabili all'antisemitismo hitleriano fondato sul concetto di "razza"; e, dall'altro lato, come al contempo intercorra una profonda affinità elettiva e spirituale, una sorta di *Wahlverwandschaft*, tra il pensiero heideggeriano e alcuni specifici aspetti della visione del mondo fatta propria dal Nazionalsocialismo, in particolar modo per quanto concerne la prospettiva "ruralista" della residenza umana nel mondo.

La terza via ermeneutica che qui si propone di battere nell'analisi del rapporto tra Heidegger e il

³ Cfr. G. Schneeberg, *Nachlese zu Heidegger Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Suhr, Bern 1962; F. Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Gallimard, Paris 1988. I documenti citati sono presenti in M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweg*, Klostermann, Frankfurt a M. 2000.

Nazional-socialismo si caratterizza, dunque, in quanto non considera quest'ultimo come un concetto statico definito dalle vicende storiche, bensì come un complesso di eterogenee concezioni, tra le quali risulta necessario individuare quali di esse siano specificamente rispondenti a effettivi aspetti del pensiero heideggeriano. Ciò che interessa per la comprensione storico-filosofica della *Wahlverwandtschaft* tra Heidegger e il regime, infatti, non è in che misura Heidegger possa definirsi nazista — bensì che cosa, del Nazional-socialismo, possiamo infine considerare congruente rispetto al sistema di questo pensatore. Specificamente, il ruralismo definito dalla dottrina del *Blut und Boden*, come vedremo, parrebbe porsi come un tratto del movimento nazional-socialista effettivamente rispondente a un aspetto significativo del sistema heideggeriano.

Nell'avvincente romanzo dello scrittore argentino José Pablo Feinmann dal titolo *La sombra de Heidegger*⁴, si narra la storia di Dieter Müller, un immaginario allievo del filosofo di Freiburg che, prima di suicidarsi, scrive una lunga lettera al figlio. In quest'epistola Dieter narra come, nel pieno degli anni Trenta, egli fosse stato illuminato dalla lezione heideggeriana e dall'ideale incrollabile di una lotta contro l'universalismo giudaico della tecnica, per difendere la tradizione dell'Europa e il divino genio tedesco. Tutto ciò finché, rifugiatosi in Argentina dopo la guerra, la foto di un Ebreo condotto verso le camere a gas lo pose di fronte alla orrenda verità insopportabile della *Shoah*. Dieter non regge quella verità, in cui il credo di tutta una vita si mescola all'azione tremenda di un tale crimine, e deve infine togliersi la vita. Da quel momento, il figlio di Dieter ha un solo scopo nella propria esistenza, cioè scovare il vero

⁴ J. P. Feinmann, *La sombra de Heidegger*, Seix Barral, Buenos Aires 2005.

responsabile della morte di suo padre: Martin Heidegger. Lo scritto di Feinmann, con taglio romanzesco, coglie nel centro il problema: fino a che punto Heidegger è il responsabile del suicidio di Dieter Müller? Cioè, fuor di metafora: esiste una relazione strutturale tra il sistema filosofico heideggeriano e le atrocità storiche del Nazionalsocialismo?

Le due impostazioni ermeneutiche a cui sopra si è accennato rispondono al quesito o assolvendo l'uomo Heidegger, alla luce di una interpretazione del suo pensiero non congruente con gli orrori nazisti; oppure condannando la sua filosofia, in forza dei legami che Heidegger stesso avrebbe intrattenuto con il regime e di sue esplicite affermazioni in tal senso. Nel primo caso, il figlio di Dieter, nel romanzo di Feinmann, si inganna nel dare la caccia a Heidegger, poiché egli è innocente: la sua connessione con il Nazionalsocialismo essendo contingente, superficiale, di facciata; nel secondo caso, la sua sete di giustizia è giustificata, poiché il sistema heideggeriano è, su di un piano intellettuale, responsabile in ultima analisi dei crimini del regime.

Entrambe le prospettive svolgono la comparazione tra Heidegger e l'ideologia nazionalsocialista considerando quest'ultima in modo unitario e non problematico. Tuttavia, il fenomeno ideologico e storico-politico del Nazionalsocialismo presenta complessi tratti difformi, considerando i quali risulterebbe necessario, per comprendere adeguatamente la connessione tra Heidegger e il regime, chiarificare quale fosse l'originaria concezione, propria del filosofo, di Nazionalsocialismo; infatti, se c'è un dato che risulta eclatante dalle vicende biografiche di Heidegger è la natura effimera, rimasta sostanzialmente astratta, del suo impegno in prima persona all'interno della struttura politica hitleriana. Lo dimostra lo stacco che intercorre tra il suo celebre discorso per l'assunzione del Rettorato

presso l'Università di Freiburg tenuto il 27 Maggio del 1933, *Die Selbsthauptung der deutschen Universität*⁵, e i fatti che ne seguirono: le sue dimissioni a soli dieci mesi dal conferimento dell'incarico, il 21 Aprile del 1934; i contrasti con i vertici del partito; il successivo isolamento e l'assenza totale dalle strategie propagandistico-culturali del regime.

Parrebbe mostrarsi una distanza tra la visione del Nazionalsocialismo che fu propria del filosofo di Freiburg e la sua attualizzazione. Assai significativo è quanto Heidegger afferma in un ben noto passo di *Einführung in die Metaphysik*:

Le opere oggi che oggi vengono considerate come filosofia del Nazionalsocialismo non hanno nulla a che fare con la profonda e imponente e verità che fu propria di questo movimento [...]. Tali opere furono composte da personaggi che pescavano in torbide acque di valori totalitari⁶.

Queste affermazioni risultano illuminanti almeno da due punti di vista. In primo luogo, Heidegger concepisce questi pensieri nel 1935, ed essi non muteranno nelle edizioni successive dell'opera (ben oltre la fine politica del regime): ciò tradisce come egli tenga ben ferma, al di là delle contingenze, quella che considera «la profonda e imponente verità del Nazionalsocialismo»; risulta perciò difficile considerare il suo legame con il regime come un'aberrazione effimera, spiegabile con fatti biografici personali e scissa dalla natura stessa dei suoi ideali filosofici. In secondo luogo — ed è questo il punto ermeneutico decisivo — Heidegger pone un radicale distinguo tra ciò che viene comunemente definito Nazionalsocialismo, e la *sua* visione del movimento.

⁵ M. Heidegger, *L'autoaffermazione della Università tedesca*, a cura di A. Angelino, Genova, Il Melangolo 2002.

⁶ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953, p. 208 (traduzione mia).

A quali opere il pensatore di Freiburg fa cenno, allorquando parla di sinistri «personaggi che pescavano nelle acque torbide di valori totalitari?». Il proseguito del suo discorso non lo esplicita; tuttavia, possiamo ben riconoscere nella sua affermazione un riferimento a testiguida del Nazionalsocialismo quali gli articoli composti da Julius Streicher⁷, i libelli di Alfred Rosenberg⁸, o persino l'opuscolo-simbolo firmato dallo stesso Hitler, il *Mein Kampf*⁹. Si tratta senza dubbio di opere che «pescano nelle torbide acque di valori totalitari». Evidentemente, la filosofia heideggeriana non può trovare punti di contatto con l'antisemitismo maniacale di uno Streicher; né con il rozzo nietzschianesimo di un Rosenberg; né con il progetto di assoggettamento sociale perseguito culturalmente da Goebbels¹⁰; né, in ultima analisi, con le tesi allucinate della *Battaglia* di Hitler. Cionondimeno, Heidegger considerò se stesso un Nazionalsocialista, indipendentemente da ciò che il regime *de facto* fu; e — come dimostra la famosa intervista rilasciata al «Der Spiegel», rimasta nota con il titolo di *Nur noch nin Gott kann uns retten*¹¹ — indipendentemente dalla sua fine storica.

⁷ Cfr. R.L. Bytwerk, *Julius Streicher: Nazi Editor of the Notorious Anti-Semitic News-paper Der Stürmer*, Cooper Square Press, New York.

⁸ Cfr. A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Beck, München 1930. Per un approfondimento, J.B. Whisker, *The Philosophy of Alfred Rosenberg*, Noontide Press, Boston 1990.

⁹ Cfr. W. Maser: *Adolf Hitlers Mein Kampf. Geschichte, Auszüge, Kommentare*, Bechtle, Esslingen 2001; B. Zehnpfennig, *Hitlers Mein Kampf – Eine Interpretation*, Fink, München 2006.

¹⁰ Cfr. D. Irving, *Goebbels. Mastermind of the Third Reich*, Parforce, London 1999.

¹¹ *L'intervista fu rilasciata nel 1966 ma, per espressa volontà del filosofo, fu pubblicata solo dopo la sua morte, precisamente in Der Spiegel, XXX, 1976, n. 32 pp. 193-219; Edizione italiana a cura di A. Marini, Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, Guanda, Parma 1987.

Dunque, quando consideriamo il problematico rapporto tra Heidegger e il regime occorre tenere presente la cifra precipua della sua personale concezione di Nazionalsocialismo — non giustapponibile, ma anzi contrastante, con quello che potremmo definire “Nazismo ortodosso”. Vediamo così capovolgersi l’impostazione ermeneutica atta a decriptare quali aspetti della filosofia heideggeriana siano considerabili nazisti, per aprire la via a una interpretazione che intenda, all’inverso, comprendere quali specifici aspetti del Nazionalsocialismo possano intendersi come heideggeriani.

2. Una contrastante affinità: la visione “ontologica” del Nazionalsocialismo heideggeriano

Prima di osservare — quale *pars construens* della presente analisi — uno specifico tratto heideggeriano del Nazionalsocialismo nel ruralismo dell’ideale del *Bult und Boden*, è utile svolgere ulteriormente la *pars destruens* atta a chiarificare la distanza tra Heidegger e gli aspetti più noti del movimento. Rivelativo è il livoroso attacco che il pensatore ebbe a subire nel 1934 da parte dei vertici nazisti sulla rivista «Volk im Werden», in un articolo a firma di Ernst Krieck:

Il tono fondamentale della visione del mondo sottesa alla lezione di Heidegger si caratterizza con i concetti di cura e di angoscia, i quali si riferiscono entrambi al nulla. La cifra di questa filosofia è un aperto ateismo e un nichilismo metafisico, equivalente a quello sostenuto in modo particolare da vari autori Ebrei: essa è perciò un motivo di disgregazione e fiaccamento del popolo tedesco. In *Sein und Zeit* Heidegger filosofeggia esplicitamente e volutamente a proposito della “quotidianità”; ma non vi è neanche un accenno in merito

al popolo e allo Stato, alla razza, e al blocco valoriale della nostra immagine nazionalsocialista del mondo.¹²

«L'immagine nazionalsocialista del mondo» di cui parla Krieck si fonda sui concetti di «popolo», «Stato», «razza», che egli (a ragione) non riesce a riscontrare tra le pagine del sistema teoretico heideggeriano. Lo scarto rispetto al “blocco valoriale” del Nazionalsocialismo risulta evidente, secondo Krieck, in quanto la filosofia heideggeriana, ponendo in primo piano i concetti di cura e di angoscia, mette fundamentalmente a tema il concetto di nulla — con ciò giungendo a condividere l'orizzonte di pensiero di molti autori ebraici. Perciò — conclude l'invettiva — non solo il pensiero di Heidegger non ha nulla a che vedere con la verace essenza nazista; esso costituisce addirittura un motivo di indebolimento delle coscienze nazionali. Possiamo affermare che questo attacco di Krieck sia speculare alla sopracitata affermazione di Heidegger, secondo cui il Nazionalsocialismo non è da individuarsi nelle opere di coloro che pescarono in «torbide acque di valori totalitari». Il filosofo non riconosce la sua idea di Nazionalsocialismo nell'affermazione storica del regime, così come quest'ultimo non considera veracemente nazionalsocialista la filosofia heideggeriana.

La visione del Nazionalsocialismo che fu propria di Heidegger è radicalmente distinta, infatti, dalla concezione del Nazionalsocialismo che fu propria di un Ernst Krieck — concezione rispondente, possiamo ben dire, a quella definita da Streicher, da Rosenberg, da Goebbels, dal *Mein Kampf*. D'altronde, nelle memorabili lezioni su Nietzsche tenute tra il 1936 e il 1940

¹² E. Krieck, «Volk im Werden», II, 1934, pp. 247, 249; traggo la citazione da F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 37.

Heidegger criticherà esplicitamente la riduzione dei concetti di *Wille zur Macht* e *Übermensch* operati dalla propaganda di tali esponenti di partito¹³. Così come il *Nietzsche* di Heidegger non è in alcun modo considerabile alla stregua dell'utilizzo fattone da parte del regime, similmente la visione stessa di Nazionalsocialismo presente nella sua filosofia non può essere, sic et simpliciter, confrontata con la definizione del movimento codificata dai vertici della propaganda partitica. Asserire un tratto nazionalsocialista della filosofia di Heidegger, con ciò facendo cenno al concetto di Nazionalsocialismo cui il pensiero heideggeriano si contrappose proponendone un'alternativa fondamentale, significa fraintendere la sostanza del problema.

Come le ricerche d'archivio dello storico Hugo Ott hanno da tempo rilevato, le fulminanti dimissioni del filosofo dall'incarico di Rettore a Freiburg possedettero una genealogia fortemente politica, da rilevarsi in un contrasto insanabile creatosi tra il suo progetto di riforma dell'Università (e conseguentemente del popolo tedesco e della cultura europea) e le direttive dei gerarchi del partito¹⁴. In particolare, la rottura si produsse tra Heidegger e Alfred Baeumler (le cui indicazioni, non casualmente, animavano gli articoli di Krieck in uscita su «Volk im Werden»¹⁵).

Il 21 aprile del 1933, in seguito alle dimissioni del rettore in carica, Heidegger viene eletto alla unanimità a capo della Università di Freiburg. Condizione necessaria per l'assunzione del rettorato è l'ingresso ufficiale nel

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, di contro alle riflessioni di A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931.

¹⁴ Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, SugarCo, Milano 1990.

¹⁵ G. Moretti, "Alfred Baeumler", *Filosofia oggi*, n. 3 (1987), pp. 393-407.

partito Nazionalsocialista, che il filosofo effettua il 27 maggio del 1933, tenendo per l'occasione il già citato discorso *Die Selbstauptung der deutschen Universität*. Con echi che legano le sue parole alle riflessioni di Carl Schmitt e, soprattutto, a quelle contenute in *Der Arbeiter* di Ernst Jünger¹⁶, il maestro di Freiburg teorizza nel suo discorso un “compito destinale” dell'Istituzione Universitaria; tale compito avrebbe dovuto dispiegarsi, gerarchicamente, su tre livelli: il «servizio del sapere» [*Wissendienst*], da cui sarebbe dipeso il «servizio della difesa» [*Wehredienst*], dal quale sarebbe dipeso a sua volta il «servizio del lavoro» [*Arbeitsdienst*]. Con ciò Heidegger conferiva un primato politico alla cultura e, in particolare, alla cultura della Germania, la quale, trovando in sé il proprio fondamento, si sarebbe posta — attraverso l'Università — come guida e principio nella costruzione di un Occidente *reformatus*. Heidegger fa cenno a una possibile rinascita della cultura occidentale, sotto la guida della luce della cultura tedesca. Nel suo discorso per l'assunzione del Rettorato, egli si fa teorico e annunciatore del «grande e magnifico» [*gross und herrlich*] momento di «evoluzione» [*Aufbruch*] che la congiuntura storica del Nazionalsocialismo rappresenta per l'umanità. Siamo tuttavia assai distanti dalla visione goebbelsiana o baeumleriana di un'Europa soggetta ai parametri partitici nazisti. Come nota Alfredo Marini, se per Heidegger, a proposito del Nazionalsocialismo, «si poteva parlare di un grande e magnifico momento di rottura [...], questo era un fatto puramente teorico, che accadeva unicamente [...] nel suo pensiero: era la stessa svolta della necessità (*Kehre*) che la sua anima subiva seguendo il rovescio della questione dell'Essere da lui

¹⁶ Cfr. E. Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, SugarCo, a cura di E. Nolte e A. Krali, Milano 1997.

impostata in *Sein und Zeit*»¹⁷. Lo stesso Karl Jaspers — a quel tempo già estremamente consapevole del potenziale terrifico dell'ideologia nazionalsocialista — ebbe a fornire un giudizio positivo sul Discorso heideggeriano, limitandosi a notarvi alcune necessarie «concessioni all'attualità».¹⁸

Tuttavia, *a posteriori*, Jaspers avrebbe poi, insieme a una vasta schiera di intellettuali, riconosciuto in Heidegger una “colpa” (nell’accezione storica forte che la filosofia jaspersiana ha affidato a tale concetto¹⁹) non sottovalutabile: Adorno avrebbe definito la filosofia heideggeriana “fascista nell’essenza”²⁰; Lukács avrebbe letto l’ontologia di *Sein und Zeit* come un implicito progetto della ideologia imperialistica tedesca; Farías avrebbe individuato nel pensiero di Heidegger un portato intrinsecamente antisemita. Tali prese di posizioni *tranchants* parrebbero non considerare quella distanza, cui fin qui si è fatto cenno, tra la concezione del Nazionalsocialismo heideggeriano e i fondamenti del Nazionalsocialismo storico — distanza che si tradusse in un effettivo contrasto tra il vertici del partito e il pensatore, conducendo quest’ultimo a un sostanziale isolamento ed estromissione dalla conduzione delle politiche culturali del regime.

¹⁷ A. Marini, “La politica di Heidegger”, in M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987, p. 9.

¹⁸ «Il suo discorso ha una sostanza credibile» – scrive Jaspers a Heidegger – «In Lei è lecito sperare che all’interpretazione filosofica faccia seguito una concretizzazione di quello che dice [...]. È finora l’unico testo che documenti una volontà accademica destinata a durare». In M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel, 1920-1963*, Klostermann, Frankfurt am M.-München-Zürich 1990, p. 155.

¹⁹ Cfr. K. Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, trad. it. di A. Pinotti, Cortina, Milano 1996.

²⁰ Cfr. Th.W. Adorno, *Il gergo dell’autenticità. Sull’ideologia tedesca*, trad. it. di P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 1982.

Cionondimeno, nel periodo postbellico l'autore di *Sein und Zeit* fu chiamato dalla *Commission d'Épuration* a rendere ragione delle sue compromissioni con le atrocità criminali del Nazismo. I fatti conseguenti porteranno Heidegger a una crisi nervosa e, nell'inverno 1944-45, sull'orlo del suicidio (faticosamente, egli ne sarebbe uscito solo anni più tardi, anche grazie alle cure del Dott. Viktor von Gebattel nel sanatorio di Badenweiler²¹). La sua casa di Freiburg venne sequestrata; lui stesso costretto ai lavori forzati per lo sgombero delle macerie; la sua biblioteca personale requisita. Dopo altalenanti giudizi, la *Commission* decretò, il 5 ottobre 1946, l'interdizione del filosofo dall'insegnamento per «evidenti legami» con il regime.²²

Sebbene Heidegger venisse tre anni più tardi reintegrato (importanti furono i pareri di Max Müller, Romano Guardini, e dello stesso Jaspers²³, che ebbe a mutare prospettiva), contro il filosofo andò intessendosi nel corso del tempo una vasta scrittura diffamatoria, spesso indistinguibile dai giudizi storico-critici nei confronti della sua opera speculativa. Dati biografici *de facto* privi di riscontro — come l'episodio secondo cui Heidegger avrebbe tenuto le sue lezioni nella divisa delle SA²⁴; o quello che narra come egli, da rettore, avrebbe proibito a Husserl (suo originario maestro e mentore)

²¹ H. Ott, *Op. Cit.*, pp. 273 sgg.

²² *Ibidem*.

²³ Il 5 giugno del 1949, Jaspers scrive a Gerd Tellenbach, allora nuovo rettore della Università di Freiburg: «è un obbligo per la Germania e per l'Europa provvedere affinché un uomo della statura intellettuale di Jaspers possa lavorare in tranquillità, continuare la sua opera e pubblicarla [...]. L'università tedesca non può permettersi di lasciare in disparte Heidegger» (Cfr. M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel, 1920-1963*, cit., pp. 275-276).

²⁴ La notizia, senza nessuna testimonianza *de visu*, venne inizialmente fatta circolare da un articolo di Alfred Grosser apparso sul *France Observateur*, il 9 dicembre del 1964.

l'utilizzo della biblioteca universitaria in quanto Ebreo²⁵ — tendono, in molta storiografia, a divenire la cartina di tornasole per una conclusione ermeneutica che indichi il fondamentale Nazismo della filosofia heideggeriana.

In realtà, vari fatti biografici e prese di posizioni del filosofo parrebbero smentire una sua concezione antisemita o un suo qualsiasi giudizio di natura razziale nei confronti del popolo ebraico. Quello di Heidegger era un rifiuto di ordine speculativo rivolto alla *Weltanschauung* che, fondandosi sulla radice giudaica della cultura occidentale, rimaneva intrappolata all'interno di quel sistema metafisico che egli intendeva trascendere. Tuttavia, celebri interpretazioni del sistema heideggeriano hanno visto in questa filosofia un'ortodossa asserzione dell'hitlerismo. Una delle più eclatanti letture date in questo senso fu quella proposta a suo tempo da Victor Farías²⁶, nella quale il critico ha tentato di dimostrare l'equazione tra le tesi heideggeriane e l'ideologia antisemita hitleriana. Il lavoro è stato analiticamente oggetto di risposta in uno studio di François Fédier, in cui l'autore ha rilevato il taglio

²⁵ Episodio sostenuto per la prima volta in un articolo di Bondy nel *Neue Zürcher Zeitung* del 5 gennaio 1961. Fu la figlia dello stesso Husserl a smentire, con una lettera datata 30 ottobre 1967 alla rivista *Critique* (30 ottobre 1967), tutta la vicenda. Nella lettera si legge, tra l'altro, la seguente affermazione: «Che Heidegger abbia trasmesso a mio padre un divieto personale è del tutto improbabile. Nelle numerose conversazioni avute con i miei genitori non ne ho mai sentito parlare. Mio padre è andato in pensione nel 1928 e, da allora, non ha più frequentato l'Università. Dopo il 1933, ovviamente, ha vissuto in modo completamente ritirato. Non faceva già più uso della biblioteca da quando aveva smesso di insegnare» (In effetti, come testimonia anche Max Müller, Husserl, nel periodo del rettorato di Heidegger, «poteva filosofare come voleva e riscuoteva per intero il suo stipendio di professore emerito. Husserl fu risparmiato dalle persecuzioni. [...] Mai, in nessuna occasione, Heidegger ha detto una sola parola contro Husserl») (M. Müller, "Martin Heidegger. Un filosofo e la politica", in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, trad. it. di C. Tatasciore, Guida Napoli 1992, pp. 215-238).
²⁶ V. Farías, *Heidegger e il nazismo*, trad. it. di M. Marchetti e P. Amari, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

squisitamente diffamatorio e privo di storicità delle posizioni di Farías.²⁷

Di ben altro spessore rispetto al lavoro di Farías, foss'anche solo per la mole del materiale documentario di cui si serve, è il più recente saggio di Emmanuel Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*²⁸. Faye propone, scandagliando i corsi delle lezioni e delle conferenze tenuti dal filosofo negli anni 1933-44, di mostrare come l'intero sistema heideggeriano non sia altro che una giustificazione, sul piano teoretico, dell'agire politico criminale del Nazionalsocialismo. A differenza del testo di Farías, il saggio di Faye possiede un'ottima base storica a partire dalla quale vengono svolte tali argomentazioni (ricchissime altresì di rimandi comparativi a testi di altri autori considerati "filo-nazisti", soprattutto Carl Schmitt). Ma se, da un lato, Faye mostra *ad abundantiam* come nella filosofia di Heidegger sia costantemente sotteso un rifiuto del soggetto umano inteso quale "semplice presenza"; dall'altro lato, tuttavia, la tentata equazione tra questo pensiero e il razzismo hitleriano parrebbe naufragare da un punto di vista teoretico, in quanto essa si fonda unicamente sul procedimento analogico, acriticamente adottato come metodo ermeneutico, secondo cui all'"anti-umanesimo" di Martin Heidegger corrisponderebbe la "dis-umanità" dei crimini razziali del Nazionalsocialismo.²⁹

In realtà, come abbiamo osservato, quella heideggeriana fu una peculiare concezione di Nazionalsocialismo, metastorica e contrastante rispetto

²⁷ F. Fédier, *Heidegger e la politica: anatomia di uno scandalo*, a cura di G. Zaccaria, trad. it. di M. Borghi, Egea, Milano 1993.

²⁸ E. Faye, *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*, a cura di L. Profeti, L'Asino d'oro, Roma 2012.

²⁹ A questo proposito, Gianni Vattimo ha icasticamente definito il lavoro di Faye come una sorta di "Processo di Norimberga" critico, in Faye, "Heidegger non era razzista", *La Stampa*, 6 Maggio 2012.

alla sua definizione effettiva. Se non ammettiamo il punto decisivo — che Faye lascia indimostrato — secondo cui il rifiuto del soggetto nell'analitica esistenziale heideggeriana corrisponde all'idea di "razza scelta" propugnata nel *Mein Kampf* e nel Nazismo ortodosso; ma assumiamo, piuttosto, la riflessione di Heidegger come punto di partenza per comprendere i connotati della sua peculiare concezione nazionalsocialista — l'intero lavoro di Faye potrebbe esser capovolto, e letto in una prospettiva che stacca definitivamente il filosofo da ogni visione barbaramente razzista e antisemita.

Heidegger, senza dubbio, al pari di Carl Schmitt e Ernst Jünger, non riconobbe mai nell'orizzonte civile democratico l'ideale della convivenza umana, quest'ultima fondandosi piuttosto su principi antropologici trascendenti e indisponibili³⁰. Tuttavia, l'assunzione secondo cui tale posizione sia immediatamente e acriticamente ascrivibile al razzismo di stampo hitleriano risulta semplicistica, criticamente fuorviante. Possono valere, per Heidegger, le parole puntuali con cui Raymond Aron ha chiarificato la relazione tra il Nazionalsocialismo e Schmitt:

Egli non costituì mai una parte integrata ed integrante del partito nazionalsocialista. Un uomo di una tale cultura e levatura non poteva essere hitleriano, e non lo fu mai. Ma, dottrinario di destra, nazionalista, carico di disprezzo per la repubblica di Weimar, interpretò l'avvento al potere di Hitler e il formarsi della tirannia nazista come una speranza per un Rinascimento della Germania e, tramite esso, dell'intero mondo occidentale.³¹

Come Schmitt, Heidegger riconobbe nel Nazionalsocialismo l'apertura per la realizzazione di un

³⁰ Cfr. R. Panattoni, *L'origine del conflitto. Martin Heidegger-Ernst Jünger-Carl Schmitt*, Il Poligrafo, Padova 2002.

³¹ R. Aron, *Memorie. 50 anni di riflessione politica*, Mondadori, Milano 1985, p. 36.

uomo nuovo, nel quale si inverasse, come già intravisto nel Romanticismo hölderliniano e nella filosofia nietzschiana, il genio ultimo tedesco. Hitler, secondo Heidegger, avrebbe condotto il popolo tedesco fuori dalla depressione della Prima guerra mondiale e dalla rovinosa esperienza della Repubblica di Weimar, non dissimilmente da come lui stava redimendo il pensiero occidentale dall'errore della metafisica ontica.

Filosoficamente, infatti, il punto nodale del Nazionalsocialismo heideggeriano risulta essere la nozione di “orizzonte ontologico”, inteso come trascendenza e superamento del singolo soggetto nella sua individualità. In questo senso, numerose pagine di *Sein und Zeit* descrivono chiaramente un'idea di storia, di umanità e di essere che, sebbene non giustapponibile da nessun punto di vista al razzismo del *Mein Kampf*, mostra la fondazione di una ben precisa concezione di Nazionalsocialismo. Questo punto cruciale è accuratamente chiarificato dall'analisi di George Steiner, il quale scrive che vi sono

delle connessioni reali tra il linguaggio e la visione di *Essere e tempo*, specie nelle ultime sezioni, e quelli del Nazismo. Coloro che negano ciò sono ciechi o bugiardi [...].

Sia il Nazismo sia l'antropologia ontologica di *Essere e tempo* sottolineano la concretezza della funzione dell'uomo nel mondo, la primordiale santità della mano e del corpo. Entrambi esaltano la mistica affinità tra il lavoratore e i suoi strumenti in una innocenza esistenziale che deve essere purificata dalle pretese dell'intelletto astratto. A questa accentuazione si accompagna una tensione sul radicamento, sul rapporto intimo fra sangue e ricordo, che un autentico sentire umano ha rispetto alle sue radici natali. La retorica heideggeriana del sentirsi-a-casa, dell'organico *continuum* che avvicina il vivente al morto ancestrale sepolto accanto, si adatta senza sforzo alcuno al culto nazista del sangue e della terra. Parallelamente, le accuse hitleriane ai cosmopoliti senza radici, alla plebaglia urbana e alla *intelligencija* senza

patria che vive parassitariamente sull'elegante suolo della società, riecheggiano da vicino la critica heideggeriana del *Si* della modernità tecnologica, dell'indaffarata irrequietezza dell'inautentico.³²

L'analisi di Steiner fotografa la questione, rilevando le «connessioni reali» che intercorrono tra il sistema heideggeriano e il Nazionalsocialismo; tali connessioni, tuttavia, si riferiscono soltanto e squisitamente ad aspetti parziali, e storicamente minoritari del regime. Pretendere di scorgere la totalità dei caratteri del Nazionalsocialismo ortodosso nella filosofia heideggeriana (l'antisemitismo razzista, *in primis*, alla luce della sua precipua concezione del Nazionalsocialismo risulta perciò fuorviante. Ciò pone una sorta di inversione nella comprensione del rapporto tra Heidegger e il regime: è dalla filosofia heideggeriana che scaturisce il suo interessamento politico, non viceversa; il suo sistema non può perciò essere inteso come una “trascrizione” teoretica di quell'impianto valoriale, essendo piuttosto il modello a partire dal quale comprendere e rifiutare la sostanza del Nazionalsocialismo. Come giustamente nota Raymond Klibansky, «l'adesione di Heidegger al partito, mantenuta fino in fondo, scaturiva dalla sua filosofia, e in particolare dalla sua concezione della *Geschichtlichkeit*, della storicità dell'uomo. Secondo Heidegger, è l'essere che si rivela nel tempo, nella situazione storica: in questo caso, nell'ascesa e nel trionfo del Nazionalsocialismo».³³

In una tale prospettiva si chiarificherebbero, sia le enigmaticamente repentine dimissioni di Heidegger dall'incarico di rettore all'Università di Freiburg sotto l'egida del regime; sia la sua ferma volontà nel non

³² G. Steiner, *Heidegger*, a cura di D. Zazzi, Mondadori, Milano, p. 141.

³³ R. Kalibansky, “L'Université allemande dans les années trente (Notes autobiographiques)”, *Revue de la société de philosophie du Québec*, 139-158, p. 153.

prendere mai, negli anni del Dopoguerra, una posizione di condanna nei confronti del Nazionalsocialismo. Perché il pensatore, che pure manifestò un evidente contrasto con il partito rifiutando di esplicitare la sua carica, non chiarificò in una condanna le ragioni di tale rottura, prendendo (come la quasi totalità di intellettuali compromessi con il regime) le distanze dalle atrocità naziste? Tale apparente paradosso si spiega, notando come, in un caso come nell'altro, a cozzare siano la concezione heideggeriana di Nazionalsocialismo e il Nazionalsocialismo storico: egli ne prende le distanze allorquando realizza la differenza insanabile che separa il suo ideale dalla effettiva realizzazione storica del regime; correlatamente, si rifiuta di prendere le distanze dalla sua concezione, condannando l'immagine storica del Nazionalsocialismo, cosa che avrebbe mescolato inevitabilmente i due piani. I fondamenti filosofici che Heidegger non abbandona dopo la caduta storica di Hitler sono i medesimi che aveva vanamente riposto nella speranza della sua ascesa, i quali sono dunque graniticamente indipendenti dallo stato di fatto; come giustamente scrive Leo Strauss,

era nello spirito di una tale speranza che Heidegger perversamente accolse il 1933 come benvenuto. Fu deluso e si ritrasse. Che cosa gli insegnò il fallimento dei Nazisti? Che la speranza nietzschiana in un'Europa unita che go-vernasse il pianeta, un'Europa non solo unita, ma rivitalizzata da questa nuova, trascendente responsabilità del governo mondiale, si era rivelata un inganno [...]. Decisivo, per Heidegger, è il fatto che questa società mondiale sia peggiore di un incubo. Egli la chiamava la "notte del mondo". Essa implicava infatti la vittoria di un Occidente sempre più completamente urbanizzato e tecnologico sull'intero pianeta. Significava unità di razza umana al più basso livello, completa vacuità della vita[...]; niente piacere, niente concentrazione, niente elevazione, niente distacco; nient'altro che lavoro e

ricreazione; niente individui e niente popoli, ma solo folle solitarie.³⁴

La *Weltanschauung* che Heidegger riconosce al Nazionalsocialismo coincide con la visione antropologica che egli delinea nella sua ontologia. Essa non è identificabile con l'antisemitismo hitlerista, bensì si riferisce a principi fondamentali e indipendenti dall'affermazione politica, dalla caduta e dalle aberrazioni criminali del Nazionalsocialismo storico. Infatti, nel momento in cui il filosofo esperisce la sfasatura fattuale tra la sua concezione del movimento e l'attuazione delle politiche culturali da parte del regime, ne prende le distanze e ne resta emarginato, ben prima del crollo storico del Nazionalsocialismo; dopo tale crollo, correlatamente rimane fedele alla sua visione nazionalsocialista.

La distanza tra Heidegger il credo nazista antisemita fondato su base razziale può essere ulteriormente rilevata notando, tra le righe, il profondo rapporto tra Heidegger e la cultura ebraica³⁵. Da parte di esponenti del regime (come mostra la poc'anzi citata invettiva di Krieck), il filosofo fu non a caso a "accusato" di rivelare un tratto del suo pensiero collegabile ad alcuni aspetti dell'Ebraismo. Alcuni tra i maggiori interpreti del pensiero heideggeriano sono di origine ebraica³⁶, così come gli autori che abbiamo sin qui richiamato per fare luce sul reale portato del Nazionalsocialismo di

³⁴ L. Strauss, "Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger", in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 357-378.

³⁵ Su questo tema, cfr. M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

³⁶ S. Fleischacker (a cura di), *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas and Emmanuel Levinas*, Hardback, New York 2007; R. Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton, 2001; F. Volpi (a cura di) *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, trad. it. di N. Curcio, e A. Ferrara, Donzelli, Roma 1998.

Heidegger. Quello del filosofo con la cultura ebraica rimane un aspetto interessante e problematico del suo sistema di pensiero; tale problematicità ebbe a concretizzarsi nel corso della sua vita in numerosi rapporti umani³⁷, trovando probabilmente il suo momento più eclatante nel celebre incontro con il poeta Paul Celan.³⁸

Se da un lato risulta dunque difficilmente argomentabile un effettivo antisemitismo heideggeriano, dall'altro si corrobora la tesi di un peculiare Nazionalsocialismo proprio del filosofo, da non intendersi alla luce delle dottrine ortodosse del regime. Un utile percorso ermeneutico può, in questo senso, consistere nella comparazione tra il sistema heideggeriano e le radici culturali più occulte del Nazionalsocialismo³⁹, le quali non trovarono, se non in modo estremamente marginale, una loro concretizzazione storica. Facendo cenno a tali radici, nel loro fortunato saggio *Le matin de magiciens*⁴⁰, Pauwels e Bergier definiscono il movimento nazionalsocialista come «uno di

³⁷ Heidegger fu allievo e assistente di Edmund Husserl, amico di Max Scheler e di Edith Stein; ebbe tra i suoi più brillanti allievi Karl Löwith, Emanuel Levinas, Hans Jonas, Leo Strauss, Melene Weiss; quale assistente Werner Brock; come confidente-messaggero Frédéric de Towarnicki; come amante-discepola Hannah Arendt.

³⁸ Cfr. J.K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger: An Unresolved Conversation, 1951-1970*, John Hopkins University Press, Baltimore 2006; H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger, le sens d'un dialogue*, Fayard, Paris 2004; V. Vitiello, *Heidegger/Celan, Un rapporto impossibile*, in F. Duque, V. Vitiello, *Celan Heidegger*, Mimesis, Milano 2011, pp. 47-74; C. Catà, *La passeggiata impossibile. Martin Heidegger e Paul Celan tra il niente e la poesia*, Aracne, Roma 2012.

³⁹ Cfr. N. Goodrick-Clarke, *Le radici occulte del nazismo*, trad. it. di C. Donato, SugarCo, Milano 1993; R. Alleau, *Le origini occulte del nazismo. Il Terzo Reich e le società segrete*, trad. it. di R. Levegghi, Ed. Mediterranee, Roma 1989; G. De Turre (a cura di), *Esoterismo e Fascismo. Storia, interpretazioni, documenti*, Ed. Mediterranee, Roma 2006.

⁴⁰ L. Pauwels, J. Bergier, *Il mattino dei maghi. Introduzione al realismo magico*, trad. it. di P. Lazzaro, Mondadori, Milano 1963.

quei rari momenti nella cultura occidentale in cui si è aperta una porta su un'altra cosa, una realtà ulteriore e trascendente, in modo clamoroso e visibile. È molto singolare che gli uomini fingano di non aver visto e sentito niente, tranne gli spettacoli e i rumori ordinari del disordine bellico e politico»⁴¹. Questa porta che il movimento nazionalsocialista avrebbe aperto su “un'altra cosa” corrisponde alla ricerca di quella ulteriorità ontologica che Heidegger (estraneo ai «rumori ordinari del disordine bellico e politico») indicava nel superamento del primato metafisico del soggetto per una dimensione oltre-umana, non strettamente ontica ma ontologica. In questo senso, l'Essere fu la sua Thule.⁴²

In particolare, la definizione della dottrina nazionalsocialista espressa da Walter Darré offre interessanti spunti comparativi per un approfondimento inedito dell'argomento.

3. *Blut und Bodenständigkeit*. Walther Darré e il ruralismo filosofico di Heidegger.

Nel 1929, Walter Darré — *Reichbauernführer* e, dal 1931 al 1938, *Reichminister* per “l'Alimentazione e le Politiche Agricole” [*Ernährung und Landwirtschaft*], già precedentemente Caporeparto delle SS nella sezione per “la Razza e le Colonie” [*Rasse und Siedlungshauptamt*]⁴³ — riprendendo il titolo di una rivista *völkisch* degli anni Venti, “*Blut und Boden*”, pubblica il suo testo-manifesto

⁴¹ Ivi, p. 294.

⁴² Cfr. R. von Sebottendorff, *Prima che Hitler venisse. Storia della società segreta Thule*, Carmagnola, 1987; G. Zaffiri, *Alla ricerca della mitica Thule: spedizioni ed esplorazioni naziste nel mondo*, trad. it. di Francesca Castruccio, Delta-Arktos, Bari 1987.

⁴³ Per un approfondimento della figura di Darré, cfr. A. Bramwell, *Blood and Soil: Walther Darré and Hitler's Green party*, Abbotsbrook, Buckinghamshire 1985.

*Neuadel aus Blut und Boden*⁴⁴. Nel saggio, venivano poste alcune delle basi teoriche che di lì a poco, nel 1935, avrebbero ispirato la costituzione dell'*Ahnerbe Forschung und Lehrgemeinschaft* ("Società di ricerca e studio sull'eredità ancestrale"), fondata dallo stesso Darré insieme all'antropologo Hermann Wirth e al filologo Walter Wüst.⁴⁵

L'aspetto più noto delle attività dell'*Ahnerbe* fu la ricerca di una linea etnico-culturale a fondamento della razza germanica; numerosi spedizioni, in questo senso, furono portate a termine dal Corpo speciale in vari luoghi del pianeta: dalle aree nordeuropee della Karelia e della Bohuslän, sino al Medio Oriente e al lontano Tibet⁴⁶. Queste ricerche non erano ispirate soltanto dalla pretesa himmleriana del riconoscimento di un razza misticamente eletta che potesse rivivere nel culto delle SS; nella visione dell'*Ahnerbe*, prima di una supposta superiorità di ordine razziale del popolo germanico, vi è infatti una ben precisa concezione del rapporto tra l'essere umano e il suo territorio, conformemente a quanto indicato da Darré nel suo sistema di idee.

Esaltando il sistema rurale dell'economia contadina, Darré propone un modello antropologico fondato sulla relazione strutturale tra l'uomo e la terra; tale rapporto descrive, da un lato, una chiusura spaziale, individuata dall'atto stesso del lavoro del contadino; e, dall'altro lato, una espansione temporale, poiché viene a instaurarsi un legame di discendenza tra i morti che hanno coltivato la medesima terra e i nascituri che lo faranno in futuro. Le coordinate della stirpe [*Blut*] e della terra [*Boden*]

⁴⁴ R.W. Darré, *Nuova nobiltà di sangue e suolo*, trad. it. di M. Tuti, Ar, Padova 1979.

⁴⁵ Cfr. M. Kater, *Das "Ahnerbe" der SS 1935-1945. Ein Beitrag zur kultur Politik des Dritten Reiches*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1974.

⁴⁶ Cfr. C. Hale, *Himmler's Crusade: The Nazi Expedition to Find the Origins of the Aryan Race*, Castle Books, New Jersey 2007.

divengono così per Darré i principi ideali per intendere il concetto di *Heimat*, inteso quale appartenenza condivisa a una medesima realtà etnico-culturale.

Tale posizione si accompagna a un netto rifiuto di ogni economia sovra-locale e di ogni urbanizzazione, parimenti individuate quali distruzioni disgreganti di quella comunità umana garantita dal rapporto originario tra l'uomo e la terra che il lavoro dei contadini preserva e perpetua.⁴⁷

La dimensione rurale viene concepita da Darré come il fondamento identitario inabbandonabile per la formazione di un popolo, essendo il non mutevole elemento di congiunzione tra passato e futuro. In tale visione, il ceto contadino diviene il portatore simbolico dei principi etici e civili basilari, in quanto ponte reale tra i valori ancestrali della razza e la struttura della società contemporanea. Nel contesto nazionalsocialista, il contadino diviene inoltre il simbolo di quell'autosufficienza che il regime intendeva contrapporre alla plutocrazia e alla logica del libero mercato sovranazionale (perseguita dalla Repubblica di Weimar).

Non è arduo riconoscere, in queste tesi, importanti punti di contatto con posizioni espresse da Heidegger all'interno di suoi scritti: in *Sein und Zeit*; nel breve ma significativo intervento dal titolo *Warum bleiben wir in der Provinz?*; nonché nelle pagine ermeneutiche che egli dedica alla poesia di Johann Peter Hebel.

Nel pensiero heideggeriano troviamo una radicale emancipazione dalla distinzione cartesiana, caratterizzante la Modernità, tra *res cogitans* e *res extensa*; Heidegger concepisce, infatti, un rapporto di fondamentale reciprocità tra soggetto e oggetto, tra

⁴⁷ Per un approfondimento, cfr. A. D'Onofrio, *Razza, sangue e suolo: utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*, Clío Press, Napoli 2007.

psiche e realtà esterna. Come il filosofo spiega in *Sein und Zeit* analizzando la nozione di *In-der-Welt-Sein*, il superamento della distinzione cartesiana conduce, sul piano ontologico, a concepire una coappartenenza originaria della presenza umana e del mondo⁴⁸. L'uomo non può, cioè, essere inteso come una realtà indipendente e a sé stante, alla quale si sommi successivamente, e in modo contingente, un mondo di riferimento; ciò che Heidegger definisce *Dasein*, "esserci", è infatti un'apertura ontologica al mondo inteso quale suo orizzonte costitutivo. In questo senso, la terra abitata dall'uomo non è estrinseca alla sua natura, bensì tutt'uno con essa; scindere l'uomo dalla sua terra di appartenenza, concependo (modernamente) un soggetto indipendente da parametri geografico-spaziali significa, per Heidegger, ridurre l'uomo a una *Vorhandenheit* ("una semplice presenza a portata di mano"), privandolo del suo *Was-sein* (la sua "essenza costitutiva"). Ecco che il rapporto dell'uomo con la terra diviene perciò fattore ontologico fondamentale, modalità dell'*Unverborgenheit* (del "disvelamento ontologico") della verità.

Non a caso, a partire da tali premesse teoretiche Martin Heidegger considera il *Wohnen*, ("l'abitare") non come una semplice attività umana, bensì come l'essenza stessa della condizione antropologica, che si esplica negli atti del "costruire" [*Bauen*] e del "pensare" [*Denken*]⁴⁹. Questo portato ontologico che connette l'uomo alla terra prelude alla santificazione heideggeriana del gesto del contadino: quella mistica reciprocità tra il lavoratore e i suoi originari attrezzi, che un corretta visione filosofica

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi Longanesi, Milano 1976, §§ 12-19.

⁴⁹ Cfr. M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken. Darmstädter Gespräche des Deutschen Werkbundes* (1951), in E. Führ, *Bauen und Wohnen*, Waxmann, Münster 2000.

deve emancipare dalle pretese dell'intelletto cartesiano astratto.

Quello che Heidegger definisce *Dasein*, cioè la peculiare realtà della vita umana, è una concretizzazione dell'Essere [*Sein*] caratterizzata dalla temporalità [*Zeitlichkeit*]; la possibilità di esistere dell'Esserci può attuarsi in modo autentico [*eigentlich*] o inautentico [*uneigentlich*] a seconda di come la temporalità venga sviluppata⁵⁰. Se vi è una preminenza del presente (nel momento in cui il soggetto si concentra sull'*ego*), si apre lo spazio della vita inautentica; l'Autenticità, al contrario, si afferma nel momento in cui l'Esserci conferisce un primato alle dimensioni del passato e del futuro (e dunque trascende la singolarità soggettiva). Ora, poiché ciò che preserva il legame tra le dimensioni del tempo, rifiutando una concezione di soggetto astratto a sé stante, è propriamente il legame con la terra; e poiché, in modo ancor più specifico, quest'ultimo è custodito simbolicamente dal lavoro del contadino, ecco che l'ambito rurale viene investito da Heidegger di un compito etico e mistico fondamentale, in quanto custodia dell'Autenticità [*Eigentlichkeit*] della vita nel disvelamento dell'Essere originario nell'Esserci dell'uomo.

La dimensione della Inautenticità [*Uneigentlichkeit*] è caratterizzata, per Heidegger, dal *das Man* ("il Si"), ossia la tendenza, insita nell'Esserci, di conformare il proprio comportamento in modo universalmente identico a quello degli "altri". Conformandosi universalmente, l'Esserci si libera del fardello costituito dal dover decidere del suo stesso Essere. Solo la coscienza [*Gewissen*] induce l'Esserci alla decisione della Autenticità in cui consiste la sua Essenza. L'universalismo dell'economia libera, priva di confini, spazzando via il sistema rurale realizza

⁵⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 9.

esattamente, su di un piano sociale, ciò che Heidegger metafisicamente definisce Inautenticità. Con ciò, le accuse di Darré ai cosmopoliti astratti e senza radici, alla dimensione urbana e senza patria dei popoli moderni si congiungono strettamente all'analitica esistenziale heideggeriana.

I principi del *Blut* e del *Boden* propugnati da Darré si riallacciano alla concezione heideggeriana del sentirsi-acasa; al *continuum* che il filosofo stabilisce tra il vivente, il nascituro e il sepolto – *continuum* custodito dal gesto simbolico del contadino, contrapposto all'universalismo liberal-democratico della Modernità. Heidegger ebbe a condensare tale prospettiva del suo pensiero nell'essenziale concetto di *Bodenständigkeit*, da intendersi come il “radicamento ontologico nel suo territorio” dell'essere umano.

Tale concetto — che Leo Strauss considera centrale nella filosofia heideggeriana⁵¹ — venne aspramente criticato da Lévinas, che ebbe ad affermare: «è possibile rimanere umani anche migrando. La migrazione di un uomo non distrugge né demolisce il significato del suo Essere»⁵². Non senza ragioni, le parole levinasiane lasciano intendere che, nella prospettiva heideggeriana si concepisca la “migrazione”, vale a dire la separazione di un uomo dal suo spazio originario cui è ancestralmente legato, come una “distruzione e demolizione” del “significato del suo Essere”. In effetti, nello scritto *Schöpferische Landschaft*⁵³, nel quale Heidegger dà ragione della sua permanenza nel contesto rurale della Foresta, vengono forniti molti spunti importanti.

⁵¹ L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1980, pp. 33-34.

⁵² E. Lévinas, *Entre Nous*, Columbia University Press, New York 1998, p. 117.

⁵³ M. Heidegger, “Perché restiamo in Provincia?”, trad. it. di M. Baldino, *Tellus*, n. 8, 1992.

Il dato biografico che mostra come Heidegger fosse visceralmente legato alla zona della Foresta Nera attorno a Freiburg (tanto da fare della sua “Denkhütte” a Todtnauberg una sorta di splendido esilio volontario⁵⁴) è di per sé rivelativo di una tendenza umana e di una visione filosofica tese a idealizzare il contesto dei piccoli centri urbani. In uno dei passi più affascinanti della sua opera, Heidegger descrive la sua condizione nella Baita del Pensiero di Todtnauberg, sottolineando il legame comune che unisce il *Denken* e il *Bauen*, il pensiero del filosofo e la presenza del contadino: entrambi connessa alla terra in virtù dell’attività del lavoro.

La pesantezza dei monti e la durezza della loro roccia primigenia, il prudente crescere degli abeti, lo splendore luminoso e schietto dei maggenghi in fiore, lo scroscio del ruscello montano nella vasta notte autunnale, la rigorosa semplicità delle distese ricoperte da una spessa coltre di neve, tutto questo scivola e penetra nell’esistenza quotidiana lassù e vi rimane sospeso. E ciò a sua volta non negli istanti premeditati di un piacevole sprofondare e di un’artificiosa immedesimazione, ma solo quando il proprio Esserci sta nel suo *lavoro*. Soltanto il lavoro *apre* lo spazio per questa realtà montana. Il dispiegarsi del lavoro rimane immerso nell’accadere del paesaggio [...].

E il lavoro filosofico non si svolge come occupazione solitaria di un eccentrico. Esso appartiene *integralmente al lavoro dei contadini*. Come il giovane contadino trascina su per il pendio la pesante slitta cornuta per riportarla poi, carica di ciocchi di faggio, in pericolose discese, giù alla propria fattoria; come il pastore spinge con passo lento e meditabondo il suo gregge su per il pendio; come il contadino nella sua stanza appronta con cura le innumerevoli scandole per il tetto, così *il mio lavoro è dello stesso tipo*. E mentre il cittadino ritiene di andare “tra il popolo” quando si degna di condurre un

⁵⁴ Cfr. F. de Torwanicki, *Ricordi di un messaggero della Foresta Nera: incontro ad Heidegger*, Diabasis, Reggio Emilia 1997.

lunga conversazione con un contadino, il mio lavoro appartiene immediatamente al mondo dei contadini.⁵⁵

Come nel suo *Discorso* per l'assunzione del Rettorato, qui Heidegger richiama una idealità del lavoro che riecheggia da vicino le posizioni jüngeriane. Nel *Lavoratore*, Jünger vede una «forma particolare agente secondo leggi proprie che segue una propria missione e possiede una propria libertà»⁵⁶ che gli permette, da un lato, di non essere inglobato nella folla anonima delle “masse”; e, dall'altro, di non ridursi a individuo solo e distaccato da ogni riferimento, connettendosi con una stirpe. A ciò, Heidegger aggiunge nella visione della vita contadina un'ulteriore notazione filosofica, in quanto rileva una “inevitabile appartenenza” del contadino al suo territorio; e poiché il lavoro del filosofo è della medesima natura di quello del contadino, ecco che il pensiero stesso, nella sua essenza, risulta connesso con il territorio, con il contesto rurale della vita non-urbanizzata.

La critica che Darré, nel suo opuscolo, muove al mondo delle città è, in questo senso, parallela e complementare alla riflessione di Heidegger sul mondo urbano dei “cittadini”. Afferma Darré che

[...] la città non può che influenzare negativamente la giovinezza [...]. L'anima tedesca, con le sue tensioni, è radicata nel suolo della patria: da esso quell'anima è nata, da sempre rivolta verso fini nobili [...]. Gli abitanti delle grandi città raramente trovano, nella loro costante inquietudine, in mezzo al loro mare di cemento, un luogo con il quale si sentano intimamente legati. L'ambiente cittadino genera una troppo precoce indipendenza nella giovinezza, che lascia vegetare la vita dello spirito preferendo il gusto per i pensieri superficiali [...]. La città [...] produce sempre individui fatti in serie [...]

⁵⁵ M. Heidegger, “Perché restiamo in Provincia?”, cit.

⁵⁶ E. Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, p. 85.

Il “senso interiore”, forse il dono più divino dell’umanità, sembra svilupparsi solo a contatto con la Madre Terra. Esso si sviluppa, infatti, solo nell’irraggiamento cosmico che la Natura produce con tanta abbondanza [...]. Il paesaggio agreste agisce sull’anima, per ricevere a sua volta l’influenza della forza creatrice dell’uomo [...]. Dall’intimo vincolo con la terra che ne deriva, nasce una maniera d’agire e di comportarsi che dà all’uomo il suo posto in seno al suo popolo [...].

Il carattere fondamentale della città è invece il parassitismo. Ogni parassitismo muore quando gli viene sottratta la sua fonte nutritiva; perciò, nel momento in cui un popolo vuole creare una Nobiltà profondamente e stabilmente radicata [...], esso non potrà mai realizzarla a partire dal rapporto instabile ed equivoco dell’uomo con la città.⁵⁷

Ciò che Darré chiama “Nobiltà” corrisponde a quanto Heidegger definisce, su di un piano metafisico, “Autenticità”: i medesimi parametri della stirpe e del territorio, infatti, concorrono alla definizione di entrambi i concetti. La città, in questo senso, in quanto agglomerato urbano in cui è spezzato il legame ontologico tra la terra e l’uomo è un’alternativa antropologica nella quale la Nobiltà e l’Autenticità sono escluse. Così come Heidegger vede nell’ambiente cittadino un fatale capovolgimento del rapporto tra *Wohnen* e *Bauen*, in quanto l’abitare viene declinato in virtù delle necessità del costruire — con ciò spezzando il legame tra l’Esserci e la temporalità dell’Essere; allo stesso modo Darré riconosce il “parassitismo” come essenza dell’ambiente cittadino, in quanto la città non trova in se medesima il proprio sostentamento e il proprio fondamento, bensì dipende dalla globalità dei flussi, dai mezzi di informazione e da quelli di approvvigionamento — con ciò impedendo la conservazione della tradizione di cui ogni singolo di individuo è espressione.

⁵⁷ W. Darré, *Nuova Nobiltà di Sangue e Suolo*, cit., pp. 81-86 (traduzione modificata).

Assai vicina alle affermazioni heideggeriane è altresì l'asserzione-chiave di Darré, secondo cui «Il paesaggio agreste agisce sull'anima, per ricevere a sua volta l'influenza della forza creatrice dell'uomo»; Heidegger descrive una identica relazione di mutua ispirazione tra la mente del pensatore e l'ambiente della campagna tedesca, definendo infatti la *Landschaft* — la Contea, il luogo fisico e simbolico di riferimento dell'uomo — come “*Schöpferische*”, ossia “portatrice di una forza creatrice”. Tale forza è mortificata dalla riduzione antropologica delle città, come Heidegger spiega, in termini filosofici che richiamano direttamente le medesime posizioni espresse da Darré sul piano socio-politico. Scrive Heidegger:

Da un cosiddetto soggiorno in campagna il cittadino viene tutt'al più “stimolato”. [...]. Gli abitanti della città si meravigliano spesso del lungo, monotono isolamento tra i contadini in mezzo ai monti. Questo invece non è isolamento ma piuttosto *solitudine*. Nelle grandi città l'uomo può facilmente essere così isolato come *difficilmente si può esserlo altrove*, ma egli non può mai essere *solo*. Infatti la solitudine ha la potenza originaria di non *isolarci*, ma di gettare l'intero *Esserci* nella sconfinata prossimità dell'essenza di tutte le cose. [...]. Il mondo della città corre il pericolo di cader preda di una rovinosa eresia. Un'invadenza *assai* eloquente, *assai* industriosa, *assai* estetizzante sembra spesso prendersi a cuore il mondo dei contadini e la sua esistenza. Ma è proprio così che si nega la *sola cosa* di cui *adesso c'è* bisogno: tenersi *a distanza* dall'esistenza contadina, lasciarla ora più che mai alla sua propria legge; *giù le mani* – per non trascinare tutto in false chiacchiere di letterati su carattere nazionale e radicamento al suolo. Il contadino non ha bisogno e non vuole questo petulante interessamento cittadino. Quello che invece gli serve e che vuole è l'atteggiamento rispettoso di fronte alla sua propria essenza e alla peculiarità di questa. Invece molti cittadini, sia di nascita che di acquisizione – non ultimi gli sciatori – si comportano oggi, nel villaggio o nella fattoria, come si divertirebbero nei loro confortevoli

palazzi metropolitani. *Un tal modo di agire* distrugge in una sera più di quanto decenni di erudizione scientifica intorno al folklore e al carattere nazionale potrebbero mai produrre. *Rinunciamo* a tutta questa condiscendente familiarità e a questo populismo non genuino – impariamo a prendere su serio quell’esistenza semplice e dura che si conduce lassù. *Solo allora* essa, di nuovo, ci parlerà.⁵⁸

La riflessione heideggeriana non è di carattere squisitamente accademico, ma si concentra al contrario su un ideale di vita ben preciso, che l’ambiente contadino delle campagne può e deve preservare; allo stesso modo, le posizioni di Darré non sono di carattere strettamente civico e sociale, presupponendo piuttosto una visione antropologica dell’uomo “nobile” o, come direbbe Heidegger, “autentico”. La città, tanto per Heidegger che per Darré, riduce l’essere umano a una *Vorhandenheit*. Se Darré vede, nel “parassitario” ambiente cittadino, la perdita del «senso interiore» e il «lasciar-vegetare i pensieri più superficiali», Heidegger vi scorge lo spazio della Inautenticità e del dis-valore nel quale la voce della *Gewissen* è fatalmente silenziata.

Nella definizione del concetto di *Bodenständigkeit* il legame tra la speculazione di Heidegger e le teorie di Darré fondate sul Sangue sul Suolo diviene, infatti, esplicito. Scrive il filosofo:

L’appartenenza intima del lavoro [del contadino] con la Foresta Nera e con i suoi uomini viene dal secolare radicamento ontologico nel suolo [*Bödenständigkeit*] alemanno-svevo.⁵⁹

Importante è inoltre la riflessione heideggeriana sul linguaggio che, come è noto, è al centro di tutta la sua

⁵⁸ M. Heidegger, *Perché restiamo in Provincia?*, cit.

⁵⁹ *Ibidem*.

produzione filosofica⁶⁰. Così come l’Abitare, il Linguaggio non è concepito da Heidegger come una facoltà umana, bensì quale preconditione ontologica dell’esserci. Ecco perché il *Bodenständigkeit*, oltre che una dimensione spaziale nella *Landschaft*, implica un radicamento di ordine linguistico nel territorio di appartenenza⁶¹. Le radici del Linguaggio sono, in ultima analisi, le radici dell’Essere nella prospettiva heideggeriana. *Heimat* e *Sprache* sono nel suo sistema due concetti speculari e complementari. Un medesimo ruolo viene assegnato alla lingua da parte di Walther Darré e dal gruppo *Ahnerbe*; nelle spedizioni alla ricerca della *Urheimat* del popolo germanico il principio-guida di ricerca furono le riflessioni sull’*Ursprache* di Walther Wüst, collaboratore e sodale intellettuale di Darré⁶². Heidegger, non casualmente, torna sul tema del *Bodenständigkeit* e sulla contrapposizione filosofica tra città e campagna, nel momento in cui svolge un’ampia riflessione sul linguaggio vernacolare a partire dai versi del poeta Hebel.⁶³

⁶⁰ Cfr., per un quadro introduttivo, L. Amoroso, “Arte, poesia e linguaggio”, in F. Volpi (a cura di), *Guida ad Heidegger*, cit., pp. 199-243.

⁶¹ Cfr. l’importante scritto heideggeriano *Sprache und Heimat* in *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt a M. 1983; edizione italiana, “Linguaggio e terra natia”, *Aut-Aut*, 235 (1990), pp. 3-24.

⁶² Cfr. C. M. Hutton, *Linguistics and Third Reich: Mother-tongue fascism, race and science of language*, Routledge, New York 1999.

⁶³ Cfr. M. Heidegger, *Hebel, der Hausfreund*, Pfullingen, 1957; edizione italiana *Hebel. L’amico di Casa*, Aquaplano, Perugia 2012. Di Hebel Heidegger parla anche nell’affascinante saggio, già citato, *Sprache und Heimat*. Due frammenti contenenti considerazioni su Hebel sono inoltre costituiti da “Für das Langenharder Hebelbuch” e “Die Sprache Johann Peter Hebels”, in *Denkerfahrten*, Klostermann, Frankfurt a M. 1984. Per un approfondimento cfr. G. Moretti, “Heidegger interprete di Hebel”, in G. Moretti (a cura di), *Heideggeriana. Saggi e poesie nel decennale della morte di Heidegger (1976-1986)*, Itinerari Lanciano, 1986, pp. 302-319; R. Minder, “Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch”, in Id., *Dichter in der Gesellschaft*, Insel, Frankfurt am M. 1966, pp. 210-

Hebel è per Heidegger lo *Hausfreund*, “l’amico di casa”, colui con il quale si condivide il destino “pellegrinante” dell’essere-uomo in una comune dimensione esistenziale. È il compagno sul sentiero dell’Essere, anche in quanto compagno nel medesimo luogo natale: la terra del Baden. Lo *Hausfreund* heideggeriano, come è stato notato, è colui che «più di ogni altro sa essere nostro compagno nel vagabondare terreno, facendoci intendere quanta ricchezza e quanto godimento possano essere implicati in tanta provvisorietà»⁶⁴. Per Heidegger, la cifra dell’opera Johann Peter Hebel è la nostalgia nei confronti della *Heimat*. In quest’autore tale richiamo, tipicamente romantico, non ha una valenza di ordine metafisico, escatologico o mistico. La *Heimat* per il cui struggimento si costituisce la poesia di Hebel è non altro che la sua terra natale, la svizzera tedesca e la zona del Baden. Di qui la scelta del vernacolo per comporre i suoi versi, come necessario richiamo di quel luogo perduto.

Pur vivendo a una manciata di chilometri dai suoi amati territori nativi, Hebel è per eccellenza il poeta dello *Heimweh*, concetto che potrebbe tradursi come “nostalgia inarginabile per il luogo natio”. Tale *Heimweh* è la modalità attraverso cui Hebel interpreta e declina la *Sehnsucht* romantica. Gli *Allemannische Gedichte* di Hebel, nota Heidegger, «sgorgano direttamente dal suo *Heimweh* per i luoghi perduti».⁶⁵

È in primo luogo questo legame con le proprie radici a interessare Heidegger, in quanto manifestazione di quel legame con l’origine di cui la poesia deve essere realizzazione, ascolto. Ciò è più evidente osservando le

264; F. Favino, *Hebel: l’amico di casa presentato da Heidegger*, Tipografia Operaia, Roma 1957.

⁶⁴ F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, p. 100.

⁶⁵ M. Heidegger, *Hebel, der Hausfreund*, cit., p. 10.

considerazioni che Heidegger svolge riguardo l'importanza dell'uso del vernacolo in Hebel. Per Hebel, scrivere in vernacolo non fu meramente un'estetica scelta stilistica. La necessità di evocare i propri luoghi nativi conduce a in quella *Muttersprache*, quel "linguaggio materno" che è il vernacolo della propria terra. Il "colloquio" con Hebel svolto da Heidegger ruota attorno a una preziosissima considerazione: «Nel dialetto si radica l'essenza del Linguaggio», poiché «Il dialetto non è meramente il linguaggio della madre [*Muttersprache*]; ma altresì la madre del Linguaggio»⁶⁶. Heidegger definisce il vernacolo «la fonte, sgorgante di misteri, di ogni ulteriorità del Linguaggio»⁶⁷. Possiamo ricordare in questo senso la preziosa distinzione che Heidegger svolge nel già citato saggio *Sprache und Heimat*. Vi sono per Heidegger due modalità di poesia vernacolare. La prima modalità si serve del dialetto per esprimere semplicemente emozioni e dati folklorici legati a un determinato luogo; e la seconda, attraverso il dialetto, dispiega l'essenza della poesia, così da far risuonare nel vernacolo una "eco" del Linguaggio originario.

Il concetto di *Hausfreund* — che Heidegger forgia per il poeta che seppe richiamare con l'uso *nostalgico* del dialetto le radici dell'Essere — può indicare lo *status* stesso di poeta: «*Hausfreund* è il nome di colui che noi definiamo un poeta. Lo *Hausfreund* non vuole né istruire né educare, egli consegna a chi legge la libertà, affinché pervenga egli stesso alla apertura dell'Essere»⁶⁸. Tenendo presente il rapporto stabilito da Heidegger tra *Sein* e *Wohnen*, possiamo notare come lo *Hausfreund* sia, in tale prospettiva, colui con il quale si condivide l'Essere. Lo *Hausfreund*, in altri termini, è colui che mostra che *dichterisch wohnt das Mensch auf dieser Erde*, "poetica-

⁶⁶ M. Heidegger, *Sprache und Heimat*, cit., p. 3.

⁶⁷ M. Heidegger, *Hebel, der Hausfreund*, cit., p. 10.

⁶⁸ *Ivi*, p. 13.

mente abita l'uomo su questa terra" — come scrisse Hölderlin affascinando Heidegger con risvolti decisivi⁶⁹. Il Linguaggio [*Sprache*] è infatti la reale *Heimat* dell'uomo. *Heimat* che si manifesta nel legame fondamentale dell'uomo con la propria Terra Natale, come Hebel mostra. Su questi presupposti, il vernacolo del Baden può divenire, in quanto espressione dell'*Heimat*, il Linguaggio che dischiude l'Essere. Il richiamo a Hebel significa dunque per Heidegger mostrare come l'autentica [*eigentlich*] dimensione umana sia possibile soltanto nel chiuso di una dimensione che apra: nel luogo circoscritto al quale si appartiene, ossia la *Schöpferische Landschaft*.

La filosofia del linguaggio heideggeriano richiama dunque direttamente le teorie di Darré, il quale similmente riconosce un reciproco legame tra il linguaggio e la terra natia⁷⁰. Il linguaggio poetico, e in modo speciale il vernacolo utilizzato da Hebel, conferiscono all'uomo la sua dimensione di Autenticità, che implica il radicamento nella propria terra, nel proprio luogo di abitazione. Il vernacolo permette di (ri)stabilire la reciprocità ontologica tra uomo e mondo, realizzando la *Was-Sein* del *Da-Sein*, in quanto il vernacolo connette l'uomo alla propria *Heimat* o, per dirla nei termini di Darré, alla «dimensione rurale originaria del popolo tedesco».⁷¹

Benché abbia ricoperto ruoli di estremo prestigio all'interno del Reich, Richard Walther Darré può infine essere considerato, al pari di Heidegger, una figura che non ebbe effettiva possibilità di azione all'interno dei gruppi dirigenziali del regime. Entrato in contrasto con

⁶⁹ Cfr. per un'introduzione alla tematica, B. Allemann, *Holderlin und Heidegger*, Atlantis verlag Zurich 1954.

⁷⁰ W. Darré, *Nuova nobiltà di Sangue e Suolo*, cit., pp. 91 sgg.

⁷¹ Ivi, p. 14.

Heinrich Himmler, da un lato, e con il ministro delle finanze Hjalmar Schacht, dall'altro, Darré fu infine emarginato dai centri decisionali e la gran parte delle sue idee espresse in *Neuadel aus Blut und Boden* rimasero lettera morta⁷². La politica economica di Slacht non prevedeva in alcun modo la possibilità di esonerare le attività agricole dal mercato finanziario, come Darré auspicava nel suo programma; parallelamente, lo pseudomisticismo militare himmleriano considerava la prospettiva darriana troppo teoretica, fondata su un concetto di tradizione che aveva le sue basi più nel ruralismo campestre che non in una selezione biologico-razziale di una civiltà di scelti, come concepito nell'occultismo nazionalsocialista.⁷³

Troviamo dunque nella visione politica di Darré un precipuo (e storicamente minoritario) aspetto del Nazionalsocialismo che appare fondatamente accostabile al principio heideggeriano di *Bodenständigkeit*. Richiamando, sia concettualmente che terminologicamente, il binomio di *Blut und Soil*, il principio di Heidegger si connette al senso dell'Autenticità umana, corrispondente alla Nobiltà propugnata da Darré. Trattasi di una visione antropologica non biologista, bensì ruralista, la quale, concependo la *Schöpferische Landschaft* come luogo ideale di convivenza, assegna all'essere umano il radicamento in uno spazio campestre quale caratteristica ontologica del suo Esserci.

⁷² Cfr. A. Bramwell, *Blood and Soil: Waltehr Darré and Hitler's Green party*, cit.

⁷³ Cfr. N. Goodrick-Clarcke, *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*, Stocker Graz, 1997.

4. Conclusione: in che senso “ormai solo un Dio ci può salvare”

Il ruralismo heideggeriano (testimoniato altresì dalla grande abbondanza, nella sua scrittura, di lemmi e metafore collegate al mondo campestre e montano) si lega dunque intimamente con la visione politica di Darré; la scaturigine di tale visione risiede nel concetto di *Dasein* definito dal filosofo, in quanto esso implica una relazione ontologica inscindibile tra il soggetto umano e la sua terra d'appartenenza. A sua volta, tale concezione si fonda sulla differenza ontologica tra l'Essere e l'ente che è alla base di tutto il sistema heideggeriano. Il fondamentale anti-umanesimo di Heidegger prende le mosse esattamente dalla visione dell'Essere come orizzonte trascendente al soggetto, non riducibile a semplice-presenza. Non essendo il soggetto la misura della realtà, la prospettiva antropologico-politica di questo filosofo scorge nella ricerca di un'ulteriorità non “a portata di mano” l'aspetto teleologico di ogni convivenza umana. In tale specifico senso, l'anti-umanesimo di Heidegger può essere considerato come il più profondo e radicale rifiuto, nella storia della filosofia contemporanea, di ogni sistema democratico. Infatti, nella prospettiva heideggeriana la democrazia potrebbe essere definita come la fondamentale sistematizzazione di una convivenza umana intesa con parametri ontici, non ontologici.

Come è noto Heidegger, in *Brief über den Humanismus*, riprendendo una tesi già espressa *in nuce* in *Sein und Zeit*, spiega come l'esistenza umana possa considerarsi da due punti di vista: su di un livello *existentiell*, ossia secondo l'immediatezza della sua presenza; o su di un livello *existential*, ossia in quanto modalità dell'Essere che si esplica nell'Esserci. In questa seconda prospettiva, che è quella difesa dal filosofo,

l'agire umano e tutto l'orizzonte etico-politico non possono strutturarsi in virtù di un fine immanente e plurisoggettivo, poiché il riferimento ultimo è posto in quell'Essere che trascende ogni presenza e ogni soggetto. La democrazia, per definizione, è la sistematizzazione di una visione antropologica di tipo *existentiell*. La visione di Heidegger — in questo tangente con quella di Carl Schmitt — si concentra su di un rifiuto degli organi democratici, in quanto tesa alla ricerca di un senso dell'umano quale segno di un'ulteriorità ontologica.

La *Wahlverwandschaft* tra Heidegger e il Nazionalsocialismo ha probabilmente in tale prospettiva anti-umanistica il suo nodo più profondo; essa, da un lato, è scevra dai caratteri antisemiti propri del biologismo razziale hitleriano; e, dall'altro lato, prelude a quel ruralismo del *Bult und Boden* che, come abbiamo visto, è compendiato nella concezione di Darré.

Se la ricerca di una dimensione oltre-umana ha condotto una parte importante della cultura nazionalsocialista verso l'Occultismo e le pratiche magiche⁷⁴, in Heidegger essa fonda un sistema filosofico che, rifiutando il primato moderno del soggetto, intende la presenza umana come concretizzazione dell'Essere trascendente: in entrambi i casi, sebbene con decisive differenze, l'orizzonte politico viene letto in funzione dell'espressione della differenza ontologica. Così come Otto Rahn si mise alla ricerca del perduto Graal⁷⁵ — potremmo dire con una icastica comparazione — per svelare il segreto mistico nel cuore della cultura europea, similmente Martin Heidegger intese evadere dal recinto della metafisica occidentale che pensa come equivalenti

⁷⁴ Cfr. G. Galli, *Hitler e il Nazismo magico*, Rizzoli, Milano 2007; L. Hans-Jurgen, *La luce del sole nero. Il Rasputin di Himmler e i suoi eredi*, Settimo Sigillo, Roma 2007.

⁷⁵ Cfr. H.G. Lange, *Otto Rahn und die Such nach dem Graal*, Arun-Verlag, Berlin 1999.

l'Essere e l'ente. Così come il destino di Otto Rahn si interruppe tragicamente tra le Montagne del Tirolo, quello di Martin Heidegger lo condusse al ritiro nella sua Baita nella Foresta Nera. Entrambi sono “sentieri interrotti” verso la ricerca dell'Essenza dell'Essere. Sentieri che hanno segnato cammini intimamente legati al credo nazionalsocialista, eppure al contempo non riducibili al senso ortodosso del movimento hitleriano.

Comprendiamo dunque l'apparentemente enigmatica risposta, «Ormai solo un Dio ci può salvare», che Heidegger riservò all'intervistatore del *Der Spiegel*, nel 1966, riguardo la sua supposta “compromissione” con il Nazionalsocialismo. Tra i due, si pose un fraintendimento di fondo del quale il filosofo era estremamente consapevole, e che intendeva mostrare portandolo al parossismo. Il Nazionalsocialismo di cui parlava il giornalista era infatti altra cosa rispetto al concetto heideggeriano di Nazionalsocialismo. Questa decisiva ambiguità semantica non può essere sottovalutata in una lettura critico-ermeneutica del rapporto tra Martin Heidegger e il regime. Afferma il pensatore:

La filosofia non potrà più produrre nessun cambiamento nello stato attuale del mondo. E questo è vero non soltanto per la filosofia: ma anche per ogni altra intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, quale ultima possibilità, quella di predisporre – attraverso il pensare e il poetare – un'accoglienza all'apparizione di Dio o all'assenza di Dio nel tramonto (ossia il fatto che, al cospetto del Dio assente, siamo noi che tramontiamo).⁷⁶

La posizione di Heidegger è irriducibilmente nazionalsocialista, in quanto il *suo* Nazionalsocialismo non possiede connotati storici, essendo un principio ideale. Il mondo che si dispiega dal Dopoguerra sotto gli occhi dell'Europa è, per il filosofo, la conferma del suo

⁷⁶ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, cit., p. 136.

credo speculativo: il fenomeno geopolitico che sarà più tardi definito “globalizzazione”⁷⁷ può essere visto, infatti, come l’assoluto opposto del ruralismo heideggeriano che concepisce un rapporto ontologico tra l’uomo e la sua terra di appartenenza secondo il principio del *Bodenständigkeit*. In questo preciso senso, elisa ogni possibilità di sussistenza di una *Landschaft*, l’essere umano è privato della possibilità dell’Autenticità, venendo risucchiato inevitabilmente nel contesto universalistico, mediatico e democratico del *das Man*.

Deluso due volte dal regime — dalla sua affermazione politica e dalla sua negazione storica — la prospettiva della filosofia heideggeriana rimase in questo senso immutata dagli anni ’20 sino alla sua morte, nella ricerca di un orizzonte oltre-umano dell’esistenza che il Nichilismo della Modernità, non meno delle atrocità naziste, aveva a suo avviso disatteso fatalmente, impostando l’orizzonte del vivere europeo sull’equivalenza tra Essere e ente.

A quel mondo urbanizzato, il filosofo contrappose perciò il paesaggio della sua *Landschaft*, come una sorta di ultimo segno di vita autentica nel “tempo della povertà”:

Su per il pendio si estendono i maggenghi e i pascoli fino al bosco con i suoi antichi, svettanti, scuri abeti. Su tutto domina il chiaro cielo estivo, nel cui spazio luminoso due *asterischi* si innalzano disegnando ampi cerchi.[...]. Recentemente ho ricevuto la *seconda chiamata all’Università di Berlino*. In una tale circostanza mi ritiro, fuori della città, nella baita. Ascolto quello che dicono le montagne, i boschi e le fattorie. Visito per l’occasione il mio vecchio amico, un contadino settantacinquenne. Ha letto sul giornale della chiamata a Bellino. Cosa dirà? Egli

⁷⁷ Per un’introduzione al tema in tale prospettiva, cfr. Z. Baumann, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma 2012; A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale: per comprendere il mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano 2012.

dirige lentamente lo sguardo sicuro dei suoi occhi chiari nei miei, tiene la bocca ermeticamente chiusa, posa sulla mia spalla la sua mano fida e prudente – scuote impercettibilmente il capo. Ciò significa: *assolutamente no!*⁷⁸

⁷⁸ M. Heidegger, *Perché restiamo in Provincia?*, cit.

L'antisemitismo metafisico di Heidegger

I "Quaderni neri"

di Roberto Fai

«[...] Allora mi viene spesso voglia di porre loro una semplice domanda: ma avete mai letto *Essere e tempo*»?¹ In questi termini, rivolgendosi – per parafrasare Heidegger – “innanzitutto e per lo più” a tutti, Jacques Derrida, nel 1988, prendeva le distanze dal provocatorio e discusso saggio di Victor Farías² — *Heidegger e il nazismo* —, uscito nella lingua originale l'anno precedente, e che aveva suscitato ampio scalpore con la tesi secondo cui l'adesione di Heidegger al regime hitleriano, resa ufficiale, nel 1933, con l'assunzione (e il suo famoso discorso) del Rettorato all'Università di Friburgo, più che da ascrivere a un iniziale errore di valutazione, o a mero peccato di “ingenuità politica” – così si sarebbe espressa qualche decennio dopo Hannah Arendt (sua allieva e, nella prima metà degli anni '20, sua amante) —, oltre ad averne connotato integralmente il suo “vissuto storico”, ne aveva informato la sua stessa filosofia: in altri termini, essendo Heidegger

¹ J. Derrida, in “Il silenzio di Heidegger”, un breve intervento compreso nel volume collettaneo, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1992, con un'introduzione di E. Mazzarella e che traduce il volume, curato da G. Neske e E. Kettering per Pfullingen nel 1988, comprendente una serie di testimonianze, ricordi e giudizi sui rapporti controversi tra “Heidegger e la politica”, espressi da alcune delle voci più autorevoli (non tutte filo-heideggeriane) della filosofia del '900 – tra questi, per citare i maggiori, Hans Jonas, Hugo Ott, Emmanuel Lévinas, Karl Löwith, Karl Jaspers, Hans Barth e altri.
² V. Farías, *Heidegger e il nazismo*, trad. it. di M. Marchetti, P. Amari, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

intrinsecamente nazista, anche il suo stesso pensiero filosofico ne era intrinsecamente coinvolto, e conseguentemente era tutta la sua opera a meritare la definitiva messa al bando.

Netti e trancianti erano seguiti i giudizi di molti studiosi verso il lavoro di Farías. Nell'ambiente filosofico francese, molto dura era stata la replica di François Fédier³ nei confronti del saggio dello studioso spagnolo, così come lo stesso Hans-Georg Gadamer, che di Heidegger era stato allievo e interprete tra i più importanti e originali, sempre a proposito del saggio di Farías, aveva parlato di «superficialità e ignoranza»⁴. Analoga operazione di demolizione di Heidegger, in quanto “filosofo”, veniva successivamente intrapresa nel 2005 da Emmanuel Faye⁵, il cui intento inquisitorio era quello di realizzare una sorta di proscrizione perpetua della sua opera filosofica, chiedendo l'eliminazione dei suoi libri dalle “Biblioteche”: quasi una sorta di *secolarizzazione debole* del già visto “rogo dei libri”. Al contempo, la convinzione di un Heidegger “non antisemita” è perdurata per lungo tempo — pur nel comune riconoscimento della sua colpa derivante dalla sua pur breve parentesi di “compromissione” con il regime nazista —, dal momento che questa è stata anche l'opinione di molti dei suoi illustri allievi, alcuni dei quali, peraltro, ebrei — dalla già citata Arendt, a Karl Löwith a Herbert Marcuse, allo stesso Hans Jonas —, ed anche di autorevoli studiosi, tra i quali quel Rüdiger

³ F. Fédier, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, a cura di G. Zaccaria, trad. it. di M. Borghi, Egea, Milano 1993.

⁴ H.-G. Gadamer, “Superficialità e ignoranza. In merito alla pubblicazione di Victor Farías”, in AA.VV., *Risposta*, cit.

⁵ E. Faye, *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*, da poco disponibile in traduzione italiana, col titolo *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*, a cura di Livia Profeti, trad. it. di Francesca Arra, L'Asino d'oro, Roma 2012.

Safranski che, nel 1994, su Heidegger, ci ha lasciato una straordinaria ‘biografia filosofica’: *Heidegger e il suo tempo*, che è venuta ad aggiungersi a quella del 1988 di Hugo Ott, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*.⁶

Come noto, verso la fine del 1944, nella sua Friburgo distrutta dai bombardamenti anglo-americani e occupata dai militari francesi, il nome di Heidegger verrà registrato nella “lista nera” dei collaboratori del regime, determinando la requisizione della casa, della biblioteca e, da lì a poco, anche la sospensione del suo incarico universitario, un cumulo di provvedimenti che causarono il suo crollo psicologico. Solo sul finire del 1951, Heidegger sarà reintegrato nell’Università, pur senza la concessione della cattedra. Ma il suo nome e la sua fama, già dai primi anni trenta, specialmente in Francia, erano a tal punto circondati da un alone di forte interesse che già sul finire del 1945 si era prospettato un possibile incontro con Jean Paul Sartre, facilitato da quel Frédéric de Towarnicki, giovane soldato, incaricato per la cultura dell’esercito francese, di stanza nella Germania occupata che, insieme al futuro cineasta Alain Resnais, aveva avuto modo di incontrare Heidegger nella sua baita della Foresta nera. De Towarnicki, che aveva già letto *Che cos’è metafisica*, costituì il tramite principale tra Heidegger e il mondo filosofico francese e riuscì a colloquiare con il filosofo tedesco in più occasioni, conservando gelosamente i preziosi dattiloscritti annotati a mano dall’autore di *Essere e tempo*. Di questa sua esperienza con Heidegger, De Towarnicki ci ha lasciato

⁶ R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, trad. it. di N. Curcio, Longanesi, Milano 1994; H. Ott, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, trad. it. di F. Cassinari, SugarCo, Milano 1988.

un bel diario, *Ricordi di un messaggero della Foresta nera. Incontro ad Heidegger*.⁷

Sta di fatto che, pur se il previsto incontro con Sartre non poté aver luogo, l'interesse sul legame tra Heidegger e il regime hitleriano o il plesso "Heidegger/nazismo" — un legame, in quei primi anni postbellici, immaginati come carichi di colpa "personale", ascrivibile sia alle intime ambiguità della persona, o alla *miseria* del filosofo, senza che ne fossero coinvolti i tratti del suo pensiero e la sua stessa produzione filosofica — verrà confinato a un momento specifico e molto delimitato della vita del filosofo di Meßkirch, spingendo la comunità filosofica europea, sin dall'immediato dopoguerra a concentrarsi (e privilegiare) prevalentemente nell'opera d'interpretazione, comprensione e traduzione della vastissima e straordinaria produzione filosofica di colui che, senza ombra di dubbio, verrà considerato il maggiore filosofo del '900. A tal proposito, vale citare il giudizio dell'ebreo-lituano Emmanuel Lévinas, già autore nel 1934 di pagine intense e straordinarie — *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*⁸ —, il quale, pur non nascondendo la sua *delusione* per il "silenzio" mantenuto da Heidegger nei confronti della Shoah, così, ancora nel 1986, si esprimerà, commentando la sua opera più importante (*Essere e tempo*): «è uno dei più bei libri

⁷ F. de Towarnicki, *Ricordi di un messaggero della foresta nera. Incontro ad Heidegger*, Trad. it. di P. Alberti, Diabasis, Reggio Emilia 1997.

⁸ E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, con una densa introduzione di Giorgio Agamben e un pregevole saggio di Miguel Abensour.

della storia della filosofia — lo dico dopo alcuni anni di riflessione».⁹

Tuttavia Heidegger non riuscirà a stemperare del tutto questa macchia inquietante che è gravata per lunghi decenni del dopoguerra sulla sua figura. Peraltro, egli stesso, ancora sul finire degli anni '50 — in un momento storico in cui l'opera di comprensione delle ragioni del “come e perché” quel *laboratorio dell'annientamento umano*, che era stato il nazismo, era potuto accadere —, non si è sottratto al rischio di turbare ulteriormente la vicenda di questa sua discussa relazione con il regime hitleriano. Infatti, se il tema ineludibile, cui la filosofia non poteva sottrarsi, era quello della *responsabilità del pensiero* rispetto alla Shoah, con quali parole dire e giudicare *l'abisso dell'indicibile* che era rappresentato dall'Olocausto? Ecco perché, oltre al suo “discusso silenzio”, saranno alcune *inquietanti* e *stupefacenti analogie*, da egli stesso avanzate, che, paradossalmente, aggiungeranno qualcosa di decisamente provocatorio nella comprensione del suo giudizio sull'Olocausto. Non poteva, infatti, non avere qualcosa di perturbante e stupefacente la frase pronunciata da Heidegger nel 1949, in occasione di una delle sue quattro *Conferenze di Brema sulla tecnica* — frase, dapprima eliminata dallo stesso Heidegger, e poi reinserita quando circoleranno i dattiloscritti –, in cui egli stesso si era espresso in questi termini: «L'agricoltura è adesso un'industria altamente motorizzata, *nella sua essenza la stessa cosa della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio*, la stessa cosa dei blocchi e della riduzione

⁹ E. Lévinas, “Ammirazione e delusione”, in AA.VV., *Risposta*, cit., p. 187.

di paesi alla fame, la stessa cosa della fabbricazione di bombe all'idrogeno» (corsivo nostro).¹⁰

Questo passo non era solo “scandalosamente insufficiente” — così si esprimerà, qualche decennio dopo, Lacoue-Labarthe nel suo saggio su Heidegger del 1987, *La finzione del politico*¹¹ —, bensì oltremodo ambiguo, perché metteva in luce l'ingiustificabile tentativo di Heidegger di *neutralizzare*, dietro l'uniformità del ruolo totalizzante e pervasivo del *dominio della tecnica*, il tratto totalmente mortifero, *tanatopolitico* di un nazismo¹², assolutamente imparagonabile a ogni generico processo di tecnicizzazione del mondo. È pur vero che, nei primi anni del dopoguerra, l'avvitarsi del clima di “guerra fredda” lasciava presagire una crescente esasperazione delle relazioni tra i due blocchi sino a enfatizzare il timore e i rischi di una guerra nucleare, rendendo pertanto plausibile un'interpretazione sul ruolo incontrollabile della *tecnica*, sottratta così a ogni *volontà* o “limite” soggettivo: la dimensione *sradicante* afferiva e afferisce alla tecnica in quanto tale e alla sua inarrestabile forza *provocante* («Tutto funziona. Questo è appunto l'inquietante, che funziona e che il funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare e che la tecnica strappa e sradica l'uomo sempre più dalla terra», così Heidegger, nell'intervista con *Der Spiegel* del 1976¹³).

¹⁰ M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi 2002, pp. 49-50. La frase è contenuta nella seconda Conferenza pronunciata a Brema nel 1949, dal titolo *L'impianto* (termine che traduce quel “*Gestell*”, concetto e tema centrale nel pensiero sulla tecnica dello Heidegger della “svolta”).

¹¹ Ph. Lacoue-Labarthe, *La finzione del politico. Heidegger, l'arte e la politica*, Il Melangolo, Genova 1991.

¹² Sul concetto e sugli esiti della “tanatopolitica” nei totalitarismi del '900, R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi 2004.

¹³ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 2011.

Tema, come noto – quello della “tecnica” — che ha peraltro rappresentato un *topos* della filosofia del '900, e sul quale, non è un caso sia stato proprio Heidegger il pensatore che abbia lasciato analisi e saggi di profondo spessore, pur nel carattere controverso del suo stesso lascito teoretico.

Certamente, pur nel riconoscimento della sua straordinaria statura di pensiero, domande radicali, ricerche filosofiche, giudizi severi, attese chiarificatrici sul tema “*Heidegger e il nazismo*” non sono mai mancati. Neppure nell’occasione dell’incontro di Heidegger con Paul Celan — forse la più significativa e intensa al riguardo —, che ebbe luogo tra i due il 25 luglio del 1967, il tema e le domande sul coinvolgimento e sull’adesione del filosofo al nazismo riuscirono a determinare una svolta, un chiarimento, mentre «la speranza di una parola che viene nel cuore» era proprio ciò che Celan si augurava, per porre fine alla sua estrema inquietudine. Il poeta Paul Celan, scampato per un caso ai campi di sterminio, aveva letto e annotato moltissimi lavori di Heidegger, e verso quest’ultimo «si sentiva attratto, e al tempo stesso se lo rimproverava» — secondo la ricostruzione lasciataci da Safranski. Il giorno successivo alla Conferenza che egli tenne nell’Aula magna dell’Università di Friburgo, davanti a circa mille persone (con Heidegger seduto in prima fila ad ascoltarlo), Celan ebbe modo di incontrare da solo Heidegger — superando qualche iniziale tentennamento —, incamminandosi con lui lungo il sentiero della Foresta Nera, per giungere poi nella baita di Todtnauberg. L’esito di quell’incontro – e di altri successivi colloqui tra i due – è circondato da un alone di

mistero, e sono molte le supposizioni che ne sono seguite.¹⁴

E se le ricostruzioni di quei momenti da parte dei biografi riferiscono sullo «stato d'animo di ritrovata serenità» tra i due, né l'ammissione pubblica di una colpa, né il chiarimento su quell'imperdonabile silenzio, né il giudizio postumo sull'esperienza di quell'*abisso dell'anima e dell'umano* che era stata la Shoah, venne fuori in chiara trasparenza da quell'intimo e personale incontro tra i due: quella che, secondo l'auspicio invocato nell'agosto del '47 da Herbert Marcuse, potesse tradursi in una sorta di «dichiarazione pubblica del suo cambiamento e della sua trasformazione». O meglio: mentre Heidegger è rimasto a lungo reticente, chiuso nel suo silenzio, in assenza di linguaggio, sarà Celan ad attendere, ad aspettare (o, forse, a custodire nel suo silenzio), nella speranza di «una parola che viene senza indugi» — come avrà modo di scrivere nella raccolta di poesie del '70, *Luce coatta*¹⁵. Una parola che tuttavia mai è affiorata in superficie. Di qui dunque, la costante e profonda inquietudine di quanti non hanno mai smesso di interrogarsi su quell'incomprensibile e inaccettabile “interdetto” heideggeriano. Come non ricordare, qui, anche quelli che, come Derrida, Lyotard, Lacoue-Labarthe, Otto Pöggeler, Jean-Luc Nancy, Georg Steiner,

¹⁴ Sulla storia di questo “mancato chiarimento” o sull'irrisolto colloquio, tra il grande poeta e il filosofo tedesco, si vedano i bei lavori di B. Moroncini, *Mondo e senso. Heidegger e Celan*, Cronopio, Napoli 2002; J.K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger: An unresolved conversation 1951-1970*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006; D. Félix e V. Vitiello, *Celan, Heidegger*, Mimesis, Milano 2011; e quello più recente della psicanalista Laura Darsiè, *Il grido e il silenzio. Un in-contro tra Celan e Heidegger*, Mimesis, Milano 2013.

¹⁵ Al riguardo, fondamentale rimane “Il Meridiano” Mondadori: P. Celan, *Poesie*, a cura di G. Bevilacqua, 1997, con una straordinaria introduzione critica del curatore.

Ernst Tugendhat, Carlo Sini, Vincenzo Vitiello, Franco Volpi, Giorgio Agamben e altri, non hanno mai smesso di continuare a scavare dentro l’immenso laboratorio heideggeriano, non solo con l’intenzione di cogliere le ragioni (filosofiche) nascoste di quell’ostinato e imperdonabile “silenzio”, ma per fare i conti con la complessità delle sue riflessioni filosofiche, riconoscendone il valore dirompente, o pur prendendo a volte distanza da alcuni sui aspetti concettuali irrisolti. Né possono essere qui negati i giudizi fortemente critici che su Heidegger – il cui linguaggio era segnato da quel retorico *gergo dell’autenticità*, per dirla con Adorno¹⁶ – sono stati espressi da altri filosofi e storici, quali Theodor W. Adorno, Ernst Nolte, Richard Rorty, Jürgen Habermas, per i quali, oltre alla colpa inemendabile della sua “compromissione” con il regime hitleriano, era da mettere nel dovuto conto anche un giudizio severo su alcuni aspetti del suo pensiero filosofico.

Sta di fatto che il problema del rapporto controverso e ambiguo tra Heidegger e il nazismo, è tornato prepotentemente al centro dell’attenzione sul finire dello scorso 2014, inquietando e turbando in modo dirompente e perturbante il mondo filosofico mondiale, alla luce della pubblicazione dei suoi cosiddetti “*Quaderni neri*”: appunti personali di Heidegger, resi pubblici nello stesso periodo. Al momento, si tratta di circa 1.200 pagine, contenenti riflessioni di Heidegger che giungono sino al 1941. Complessivamente, i “*Quaderni*” in questione comprendono riflessioni, appunti e giudizi espressi in un arco di anni che va dal 1930 al 1970. In Italia, sono in corso di pubblicazione presso Bompiani. Dobbiamo essere grati a Donatella Di Cesare, filosofa

¹⁶ Th.W. Adorno, *Il gergo dell’autenticità. Sull’ideologia tedesca*, a cura di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino 1989, con una pregevole introduzione del curatore.

dell'Università "La Sapienza", già allieva di Hans-Georg Gadamer e vice Presidente della *Martin Heidegger-Gesellschaft*, se già adesso siamo in grado di penetrare, pur parzialmente e indirettamente, dentro queste pagine inedite e nascoste di Heidegger: un intricato e sorprendente laboratorio filosofico, che assomiglia «al diario di bordo di un naufrago che attraversa la notte del mondo» (così, la Di Cesare), e che lo stesso Heidegger aveva richiesto venisse edito solo al termine della sistemazione/pubblicazione delle sue opere complete. Il saggio, denso e importante, della Di Cesare, ha per titolo "*Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*", edito da Bollati Boringhieri a fine 2014¹⁷. L'attenzione che il suo lavoro ha sollecitato è attestata dalla repentina pubblicazione di una nuova edizione del suo saggio, sempre con Bollati.

Il lavoro della studiosa si segnala innanzitutto per il carattere sistematico e organico della ricostruzione dell'intera vicenda, inscrivendo innanzitutto l'origine dello stesso *antisemitismo* di Heidegger all'interno del contesto culturale, religioso e filosofico della Germania degli ultimi secoli: dentro lo sfondo religioso, filosofico, teologico-politico, in cui Martin Lutero, elevando la sua

¹⁷ Tralasciamo, per comprensibili ragioni, la mole di interventi, giudizi, polemiche, prese di distanze che hanno inondato sia le pagine di riviste filosofiche di tutto il mondo sia le pagine culturali dei più importanti quotidiani, a seguito della pubblicazione degli *Schwarze Hefte* – i "*Quaderni neri*" – di Heidegger e del dibattito che è seguito alla contestuale pubblicazione del saggio della Di Cesare. D'ora in avanti, il nostro commento critico sul plesso Heidegger/antisemitismo seguirà lo svolgimento del saggio della Di Cesare. Diamo poi qui conto di altri due lavori significativi – col contributo di diversi studiosi – che hanno rilanciato il confronto filosofico sullo stesso tema, alla luce della pubblicazione dei "*Quaderni Neri*": A. Fabris (a cura di), *Metafisica e antisemitismo. I 'Quaderni neri' di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014; Francesca Brencio (a cura di), *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri*, Aguaplano, Perugia 2015.

protesta contro Roma, la Chiesa e il Papato, verrà inaugurando il profilo della nuova *identità tedesca*, sino ad invocare «la distruzione degli ebrei». Forse qualcuno potrebbe sorprendersi, ma con Lutero la filosofia *sistema* la “questione ebraica”. Grazie a Lutero, in termini inediti, non solo «riemergeva così l’antitesi tra carne e spirito che aveva improntato la polarizzazione tra ebrei e cristiani» (Di Cesare, p. 30), ma proprio in ragione di ciò, il *cuore* della Riforma protestante, conferendo alla *sfera interiore* (lo “spirito”) il suo primato, non farà altro che assumere gli ebrei e l’ebraismo a bersaglio di un violento disprezzo. L’originaria accusa agli ebrei della colpa inemendabile per il crimine del “deicidio” di Gesù, si univa adesso alla lotta teologica di Lutero contro l’intero corredo di quella *esteriorità* – riti, cerimonie, legalismo, carnalità – che aveva il suo fulcro proprio nell’ebraismo. In tal senso, quella che era stata la plurisecolare “particolarità ebraica” – l’erranza infinita, l’eccezionalità, l’estraneità, l’eterno esodo – veniva colpevolizzata e rovesciata come un guanto, per essere assunta a bersaglio di una feroce critica senza quartiere e di estrema violenza contro gli ebrei, considerati un popolo senz’anima, perfidi, abietti, blasfemi, dannati e portatori di “menzogna”: «è nella critica alla “particolarità” ebraica che si compie, quasi inosservato, il passaggio dall’antigiudaismo, di ordine più prettamente ideologico, all’antisemitismo. Lutero apre un baratro tra *jehudim* e *gojim*, tra ebrei e gentili, che non sarà più colmato nella tradizione tedesca. L’impossibilità di convertire il popolo ebraico si coniuga con un pessimismo radicale che nel governo del mondo lascia spazio alla violenza del potere» (Di Cesare, p. 33).

Naturalmente, come noto, giudeofobia, antisemitismo e odio per gli ebrei hanno attraversato non solo il pensiero teologico-filosofico tedesco, bensì scandito,

dopo Lutero, segmenti significativi della grande filosofia europea. Sia in Voltaire che in Kant, sia in Schopenhauer che in Nietzsche, poi anche con Fichte e Hegel — precursori dello “spirito” tedesco —, non solo “*l'accusa della menzogna*”, bensì la stessa immagine degli ebrei come di coloro che non erano degni di poter condividere l'aspirazione alla “*universalità*” illuministica era servita a costruire l'immagine del popolo di Abramo come inassimilabile ed “esterno” al corpo politico dello Stato. Sicché, la stessa presenza fisica degli ebrei — visti come inafferrabili, sfuggenti, erratici, particolaristici — verrà configurandosi progressivamente sotto la luce cupa del ruolo via via sempre più ingombrante, al punto che nel clima teso e inquieto della profonda crisi dei primi decenni del '900, il passo per giungere dall'antisemitismo filosofico alla “soluzione finale” di Hitler sarebbe stato molto breve. D'altra parte, la *Judenfrage* (la “questione ebraica”), come aveva opportunamente scritto Hannah Arendt, proprio in pieno clima illuministico aveva trovato il suo fondamento (inquietante): «la moderna questione ebraica nasce nell'illuminismo; è l'illuminismo, cioè il mondo non ebraico che l'ha posta»¹⁸. Peraltro, nel clima di profondo scoramento collettivo che aveva avvilito la Germania, uscita sconfitta e umiliata a seguito del primo conflitto mondiale, «la grande rinascita della cultura ebraica nel periodo di Weimar, fino alla crisi del 1929-1930 [...] infiammò la polemica antisemita» (Di Cesare, p. 113), al punto che di fronte all'affermarsi dello “spirito ebraico” — proprio nel vivo di una profonda “crisi d'identità” e di totale turbamento dei tedeschi — e dell'influsso degli ebrei nel cinema, nelle arti, nella letteratura, nell'editoria, nell'economia in genere, crebbe, specularmente, una profonda insofferenza negli ambienti

¹⁸ Hannah Arendt, *Illuminismo e questione ebraica*, trad. it. di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 2009, p. 7.

tedeschi della borghesia conservatrice, del mondo accademico e dell'opinione pubblica delle province, alimentando sino all'estremo le posizioni antisemite più radicali, consentendo poi la presa del potere da parte di Hitler.

Le pagine della Di Cesare su questi aspetti — l'intero capitolo, *La filosofia e l'odio per gli ebrei*, pp. 29-82 — sono davvero illuminanti e penetranti, e a esse vale la pena di rimandare i lettori, ed è proprio lasciandosi alle spalle questo denso capitolo, che fa da sfondo storico-culturale e filosofico-teologico alle stesse pagine antiebraiche di Heidegger, che l'autrice può inscrivere la stessa riflessione filosofica del filosofo, o meglio: assumendo la questione ebraica in Heidegger, come “*questione metafisica*”, così come egli stesso ne aveva indicato i termini nei “Quaderni neri”. *Questione metafisica*, nel senso che l'antisemitismo di Heidegger, pur essendo ben distante dal razzismo di matrice biologica che andrà connotando la cultura e la politica del nazismo — il che non assolve Heidegger per le sue posizioni filosofiche, dal momento che le pagine dei suoi “Quaderni neri” sono cariche di un diffuso *humus antiebraico* — nasce proprio dall'iscrizione dell'ebraismo nella *metafisica occidentale*. In altri termini, nel momento in cui, con la modernità, era giunto a compimento il progetto nichilistico della metafisica, vale a dire la dimenticanza dell'Essere a favore dell'ente, l'abbandono dell'Essere e la completa *entificazione* dell'Essere, Heidegger assegna e imputa proprio all'ebraismo e agli ebrei questo oblio, questa piena *entificazione* dell'Essere, questo totale dominio dell'ente. Al punto che quello che, per Heidegger, costituisce l'obiettivo primario — il recupero, la “salvaguardia” di quella *differenza ontologica* (tra Essere ed ente), in grado

di porre un freno a quel deserto che cresce di un nichilismo illimitato —, trova il suo ostacolo maggiore proprio nella figura dell'ebreo. In questi termini, la Di Cesare ricostruisce questa dinamica:

«Nei *Quaderni neri*, mentre resta l'ammonimento all'oblio dell'essere, la differenza ontologica si esaspera, diventa una dicotomia estrema, una divaricazione fatale, un contrasto insanabile. La guerra mondiale viene letta attraverso lo schema della differenza ontologica e si rivela, perciò, la guerra dell'Essere contro l'ente. Lo scontro planetario, che si disegna sull'abisso, ha un valore al contempo ontologico, teologico e politico. Se il destino dell'Essere è affidato ai tedeschi, l'avanguardia dei popoli europei, il predominio dell'ente è imputato agli ebrei. Non solo l'Ebreo, identificato con l'ente, è irrimediabilmente separato dall'Essere, ma è anche accusato di questa separazione [...], scisso dall'Essere, l'Ebreo si avvicina pericolosamente al nulla, a cui già Hegel lo aveva condannato. Per Heidegger sussiste un nesso di complicità tra metafisica e ebraismo [...]. Sta qui uno dei nodi principali della visione che Heidegger delinea. Esito ultimo e aberrante della modernità, il potere ebraico è il predominio dell'ente. La condanna non potrebbe essere più schiacciante. Il baratro che si spalanca impone di identificare nell'Ebreo il nemico metafisico. Heidegger ripete il gesto di esclusione in modo tanto più radicale, in quanto lo compie sul limite dell'abisso, nel tempo dell'indigenza, nella notte del mondo» (ivi, pp. 98-100).

Già! Quella *notte del mondo*, in cui Heidegger andrà contemplando, apocalitticamente, una Germania, cuore dell'Europa e diretta erede — come “l'Altro inizio” — di quella Grecia costituente il “primo inizio” del pensiero, ma tuttavia stretta «nella morsa della Russia da un lato e dell'America dall'altro». Proprio in quel decennio che va dalla prima metà degli anni '30 sino alla metà del decennio successivo — inaugurato dalla presa d'atto del

suo fallimento politico con il “ritiro” dal Rettorato¹⁹ —, Heidegger non farà altro che condensare così le sue inquiete e sinistre profezie, avviandosi verso alcuni dei suoi *vettori di pensiero* davvero decisivi: dalla riscoperta e valorizzazione della poetica di Hölderlin alla cosiddetta “svolta” (la *Khere*), dal tema dell’*Ereignis* (“l’evento”) — elaborando i famosi *Contributi alla filosofia*²⁰ —, sino alla centralità della questione della *tecnica* e del *Gestell* (“impianto”), mentre andrà intensificando (coi *Quaderni*) il *cuore* di quel suo “antisemitismo metafisico” che, purtroppo, con Hitler e il regime nazista troverà pieno e totale dispiegamento concreto nei campi di sterminio. In altri termini, lo sguardo di Heidegger appare raggelato in questa costellazione concettuale e materiale totalmente nichilistica — nella quale l’Ebreo è il principale artefice e l’esclusivo esponente —, segnata da un processo di radicale *sradicamento* che trova le sue forme e i suoi vettori nel capitalismo, nel dominio tecnico, nel bolscevismo, nel denaro, in quella *Machenschaft*, che è, sì, “macchinazione”, calcolo inarrestabile, ma anche intrigo, complotto: quell’*affaccendarsi subdolo* in cui «il potere ebraico [...], privo di radici e di suolo, privo di profondità e di storia, corre sulla superficie del globo, lo irretisce tramando e intrigando, tessendo quei rapporti basati solo sul tornaconto, favorisce lo smisurato e la massificazione, asseconda il mescolamento, traffica, commercia, negozia, si affaccenda [...], usura l’ente. Riduce tutto a calcolo, asservisce, rende “spettrale” la realtà, la svuota e la priva di senso, fa dello spirito un fantasma, depotenzia l’essere» (Di Cesare, p. 125). Il lavoro della Di Cesare non tralascia, né trascura nulla dei

¹⁹ Imprescindibile, a tal proposito, M. Heidegger, *L’autoaffermazione dell’Università tedesca. Il rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2002.

²⁰ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2007.

temi, delle questioni, degli argomenti, delle categorie concettuali che compongono il vasto arcipelago filosofico heideggeriano, così come sa mettere a fuoco e rilevare in pagine intense quelle differenze e analogie che, sulla “questione ebraica”, hanno visto confrontarsi, in quegli stessi anni, in quella medesima temperie, altre due personalità di spicco della cultura e della filosofia tedesca: Carl Schmitt e Ernst Jünger. Così come sa prendere di petto l’intero paesaggio critico che, in questo secondo Novecento, ha provato ad avvicinarsi alle aporie e contraddizioni heideggeriane: da Jacob Taubes a Lévinas, da Derrida a Marlene Zarader a Hans Jonas. E a queste altre intense pagine del suo bel saggio rinviamo i lettori.

Aporie e contraddizioni, abbiamo detto: infatti, è come se il paradosso dentro cui il pensiero filosofico di Heidegger sembra incardinarsi, avvitarci, inflettersi, in questa sua inquieta e angosciata e angosciante “iscrizione” dell’*essenza* dell’Ebreo — le cui ragioni, probabilmente, possono essere rintracciate nell’ambito di quelle *Stimmungen* (tonalità emotive) che afferiscono al *Dasein*: del quale, peraltro, davvero in modo straordinario, egli stesso aveva saputo tessere la fenomenologia della sua *vita fattizia*, già a partire dai corsi, seminari e scritti dei primi anni ’20, e che confluivano risistemizzati nelle pagine di *Essere e tempo* del ’27: da qui, il doppio paradosso sopra accennato! —, risiedesse nel fatto che, pur partito egli stesso dalla critica radicale di ogni *essenzialismo*, di ogni metafisica dell’*identità*, di fronte alla domanda originaria su cui arrovella da sempre la filosofia — il “che cosa?”, il “che cosa è?": il *ti ésti* del *Teeteto* —, è come se Heidegger ricadesse nuovamente in quell’*essenzialismo* metafisico da cui provava a sfuggire, riproducendo una

sorta di *Ebreo metafisico*, costruendo «una figura astratta a cui vengono astrusamente conferite le qualità che dovrebbero appartenere all’“idea” dell’ebreo, al modello, all’Ebreo ideale, nella cui fantasmatica sostanza vengono convogliate le rappresentazioni passate e proiettati gli spettrali incubi del presente e le recondite visioni del futuro [...]. La *metafisica dell’Ebreo* produce un *Ebreo metafisico*, l’idea dell’Ebreo *metafisicamente* definita sulla base delle secolari opposizioni che mettono fuori l’ebreo, lo respingono nell’apparenza inautentica, lo relegano nell’astrazione senz’anima, nell’invisibilità spettrale, via via fino al nulla» (Di Cesare, p. 210).

SOGLIA

In fondo, se ci fosse concessa un’immagine che potrebbe “turbare” Heidegger, potremmo ricordargli che quando ha incontrato e s’è innamorato di Hannah Arendt, egli non ha incontrato e avuto di fronte un’astrazione, un’*essenza*, l’idea dell’*Ebreo*, bensì la presenza di un’ebrea in carne e ossa! Come se Heidegger, nella sua *vita fattizia*, non fosse stato all’altezza della “decisione”, non avesse saputo corrispondere a quel carattere faticoso, tragico, fuggevole, abissale cui è esposta ogni apertura iniziante, così come egli stesso aveva saputo descriverne la fenomenologia. E come se, in Heidegger, «l’esserci che si oltrepassa non va verso l’altro, ma torna a se stesso [...] Non che manchi l’altro in Heidegger. Ma la finitezza dell’esserci è de-finita dall’altro nel senso che è confinata. Non è l’altro a far sconfinare» (Di Cesare, p. 273). E se fosse, a posteriori, proprio la Arendt a poterci *illuminare* nello sforzo di poter comprendere il plesso “Heidegger/antisemitismo”, grazie a quello straordinario affresco aneddotico che ella scrisse nel 1953 — “*La volpe Heidegger*” —, in cui seppe cogliere il *fondo*

oscuo dell'esserci più autentico di Heidegger, scolpendone plasticamente la sua chiusura nell'*interiorità*? Quella stessa *interiorità* che, per analogia ma per altre vie, aveva informato l'antisemitismo di Lutero? Riportiamo qui un'ampia sintesi del ritratto straordinario di Heidegger, a firma della Arendt.²¹

«La gente dice che Heidegger è una volpe. Questa è la vera storia della volpe Heidegger. C'era una volta una volpe, ma così priva di scaltrezza che non solo cadeva continuamente nelle trappole, ma non era in grado di percepire la differenza tra una trappola e ciò che non lo è. Questa volpe aveva un altro difetto... qualcosa non andava nella sua pelliccia,... così era del tutto sprovvista della naturale protezione contro gli inconvenienti della vita da volpe. Questa volpe, dopo aver girovagato per tutta la giovinezza nelle trappole di altra gente e non essendole rimasto sano per così dire neanche un pelo della sua pelliccia, prese la decisione di ritirarsi del tutto dal mondo delle volpi e si diede alla costruzione di una tana da volpe. Nella sua raccapricciante ignoranza su che cos'è una trappola e cosa non lo è, e con la sua incredibile perizia in trappole, pervenne ad un'idea nuovissima e — tra le volpi — inaudita: ...si costruì una tana come trappola, vi prese dimora, la diede ad intendere come una normale tana e... decise di trasformare la sua trappola — che andava bene solo per Lei — in trappola per altre volpi... Il che attesta di nuovo una grande ignoranza in materia di trappole: nella sua trappola nessuno poteva entrare davvero... Perché ci stava già dentro Lei... Quindi la nostra volpe incappò nella bella

²¹ Questo aneddoto è possibile trovarlo nel volume H. Arendt – M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, a cura di M. Bonola, Comunità, Torino 2001, p. 276. Si tratta del carteggio integrale che scandisce la storia del loro travagliato legame sentimentale.

trovata di addobbare la sua trappola nel più elegante dei modi e di munirla di chiari segni che inequivocabilmente dicessero: “Venite tutti qui, qui c’è una trappola, la più bella trappola del mondo!”. Da quel momento in poi fu chiarissimo che in questa trappola mai nessuna Volpe avrebbe potuto introdursi per errore senza volerlo. E tuttavia ne vennero molte. Perché questa trappola alla nostra volpe serviva da tana... E se si voleva farle visita nella tana dove abitava si doveva di necessità entrare nella sua trappola... Da cui, certo, chiunque poteva uscire ed andarsene... tranne lei stessa... La trappola le era stata letteralmente costruita addosso. La volpe che abitava la trappola diceva, tutta fiera: “Entrano in così tanti nella mia tana, sono diventata la volpe migliore di tutte”... Ed anche in questo caso c’era qualcosa di vero: nessuno conosce le trappole meglio di chi passa tutta la vita in una trappola».

Non è affatto nostra intenzione — con la *soglia* di cui sopra —, ridurre l’antisemitismo di Heidegger ad una mera questione di *indecisione esistenzialistica*, o ad una paradossale “apertura che si chiude su se stessa”, come in questa metafora della volpe nella tana. L’*abisso* delle sue pagine antisemite dei “Quaderni neri” è profondissimo e carico di colpe inemendabili. Semmai, anche da questo ritratto della Arendt emergono, in Heidegger, *aporie* e *paradossi* che arrivano a *fendere* la stessa figura, l’immagine, il “destino” di quell’*Essere*, al cui accadere, al cui “darsi”, sempre eventuale, il *Dasein* può/deve saper corrispondere, proiettandosi verso le sue *eventuali* possibilità. Infatti, se proviamo a guardare, con gli occhi di Heidegger, l’*Essere* — il cui accadere, sappiamo che “si dà” ogni volta nel suo frangersi storico — *a partire dalla modalità in cui egli concettualizza la “questione ebraica”*, è come se esso — “l’Essere” — gli apparisse

o si manifestasse quale “Inizio atemporale”, “origine pura” e incontaminata, un’autocnia *autentica*, una dimensione eternamente radicata e immutabile, cui poter accedere nella sua purezza, nella sua *pienezza*: immagine che, paradossalmente, sembra ricacciare indietro Heidegger in una sorta di *inizio pensato metafisicamente*, che era piuttosto ciò che egli aveva provato a lasciarsi alle spalle, consegnando l’idea di una “origine pura” a quella lunga stagione della *metafisica occidentale*, con cui aveva fatto i conti — d’altra parte: che senso avrebbe potuto altrimenti avere quel nesso tra *Essere e Tempo*, *Essere e storia*, attraverso cui egli intendeva rompere con l’intera tradizione della *metafisica occidentale*? Paradossalmente, proprio l’opposto di quella *apertura anarchica* e infondata che, nella chiusura e nella fine di tutti gli “stampi metafisici” — per dirla con le parole di quel Reiner Schürmann, che ci ha lasciato, forse, una delle più suggestive interpretazioni di un Heidegger, “letto” a partire dalla fine²² — era sembrato inaugurare quell’*Essere* come *Ereignis* (“Evento”) che, almeno a parere della critica più avvertita del ’900, costituirebbe l’Heidegger più “vero”, più “produttivo”, più autentico.

È comprensibile, pertanto — senza con ciò sminuire la portata della scena drammatica, ingiustificabile e inemendabile in cui Heidegger inchioda, e umilia, nei *Quaderni neri*, la “questione ebraica” — che, seguendo la prima immagine dell’Essere che abbiamo provato a delineare sopra, dentro le *aporie* e i *paradossi* rilevati, l’Ebreo, proprio per quel suo albergare *deserti*, per il suo *eterno sradicamento* — la sua erranza sconfinata, il suo *esodo* infinito, il suo *anarchico* trascendersi —, mini l’Essere, ne metta «a repentaglio l’incolumità e la

²² R. Schürmann, *Dai principi all’anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995.

purezza, ne sovvert[a] anarchicamente l'*arché* [...]. Gli ebrei sono testimoni scomodi della non coincidenza di sé con sé, dell'espropriazione immemoriale, dell'alterità insuperabile, dell'impossibilità di essere presso di sé [...], intralciano ogni progetto di appropriazione, ogni passione di padronanza, ogni ossessione di dominio, ogni fondazione e autofondazione, ogni volontà di volere, ogni compulsione al compimento. Perciò il Nazionalismo li ha eletti a nemici» (Di Cesare, *ivi*, 215-216).

Da quest'ultimo punto di vista, non costituisce infatti, un altro radicale paradosso il fatto che Marlène Zarader abbia potuto parlare di un "*debito impensato*"²³, a proposito del rapporto tra Heidegger e la tradizione ebraica? Come a dirci che le figure dell'Essere a cui tenda, da ultimo, l'approdo heideggeriano, anziché ripetere l'eco di una tradizione greca, manifesti piuttosto una vicinanza a quella biblica? Quell'*impensato* che pur attraversa lo stesso Heidegger, il quale, mentre attinge e sembra essere prossimo, inconsapevolmente, a quest'ultima tradizione, paradossalmente si costruisce un'*essenza*, un'idea, un'immagine *metafisica* e negativa, nichilistica di quell'Ebreo che, al contrario, avrebbe dovuto allontanarlo da una concezione di un *Essere*, quale *sorgente pura*, "autenticità" cui approdare, "inizio incontaminato". Heidegger inchioda e ricaccia così nel *nichilismo* proprio quell'ebraismo e quegli ebrei che dal peggiore, ferino e razziale nichilismo (nazista) saranno annientati: vittime innocenti nei campi di sterminio. Escludere gli ebrei da ogni "relazione" con l'Essere, non ha pertanto avuto l'esito agghiacciante di aver esposto, confinato il *Dasein* proprio nel luogo mortale, mortifero,

²³ Merlène Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

tanatopolitico del suo stesso fallimento? L'ostinato "silenzio", mantenuto da Heidegger, è forse il segno del suo stesso sgomento di fronte all'*indicibilità* di quell'abisso che egli stesso ha pur pensato ed evocato, al punto da trattenersi poi nel *silenzio* e nell'oscurità interiore della sua coscienza, alla luce del dis-velamento di quell'esperienza *innominabile* e inemendabile che è stata la Shoah? Cosa dire, come continuare a pensare, pertanto, quell'*evento* dell'Essere, consegnato proprio nell'*alterità irriducibile*, sempre "a venire", di un Altro/altro assolutamente "improgrammabile", inesprimibile? Di quel *volto indicibile* — sì, straniero", simul, certo: *hospes* e *hostis* — che, da Lévinas a Derrida a Nancy, costituisce il cuore delle radicali domande che il suo stesso pensiero filosofico ci ha lasciato in eredità?²⁴ Come pensare, allora, o meglio: è ancora possibile pensare, a partire — per dirla con il Nancy de *L'esperienza della libertà*²⁵ — da quello «spazio lasciato libero da Heidegger», oggi che la tremenda emersione dei suoi *Schwarze Hefte* riapre una ferita che, non solo non si è mai rimarginata, ma ha inciso per lunghi decenni nella viva carne di un pensiero già contaminato e trattenuto nel suo colpevole silenzio?

²⁴ Oltre i "grandi" sopra menzionati, meritano di essere anche citati i lavori di alcuni studiosi che sul plesso estraneità/ospitalità hanno offerto alcune prove significative: Caterina Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova 2008; B. Wandelfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano 2008; U. Curi, *Straniero*, Cortina, Milano 2010.

²⁵ J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 35. Ma di Nancy, sempre su Heidegger, si veda pure, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005.

Heidegger: sofistica, antisemitismo e razzismo di stato

di Marco Baldino

Due parole conclusive sulla questione sollevata da Roberta De Monticelli a proposito dell'antisemitismo di Heidegger¹. Heidegger — dice De Monticelli — è qualcosa di peggio che un nazista, è un sofista cioè un traditore di Socrate. Per il filosofo, il ripiegamento sulla sofistica, è un vizio capitale.

Bisogna riconoscere che l'universale di cui parla Roberta De Monticelli non è l'eterna verità già sempre data di Parmenide, ma il faticoso accordarsi storico, mediante la *controversia*, su aspetti *ridotti*, ma che mettono capo a un ampliamento progressivo della base di discussione. Questa *règle du jeu* è, per Roberta De Monticelli, il gioco stesso della filosofia così come lo si trova inquadrato, nel V secolo, in Socrate, cioè il gioco *massimo*, rifiutando il quale ci si pone fuori della filosofia stessa.

Ma un sapere simil-filosofico che *non-è* “filosofia”, è — dice Roberta De Monticelli — semplice *sofistica*. Per Lei, questo è il peggior insulto che si possa rivolgere a un “filosofo” — per questo sostiene che Heidegger è “peggio che un nazista”, perché gli errori si possono perdonare, di più, si possono correggere, ma l'*errore* di Heidegger è che la sua tignosa adesione al nazismo deriva dall'aver ceduto, prima ancora, al peccato filosofico *par excellence*: la *sofistica*, il peccato imperdonabile.

¹ Cfr. R. De Monticelli, intervento alla “Giornata di studio su «Antisemitismo e antigioiudaismo nel pensiero filosofico». Prima parte”, Università San Raffaele, Milano, 27 marzo 2015: https://www.youtube.com/watch?v=tOIZ_GiA-78 (03.20.00-46.41.00)

Sì può opporre a questa tesi — che senz'altro è una tesi filosofica — il semplice evento del pensiero della *crisi della ragione*? La mia risposta è “sì!”. Il pensiero della crisi della ragione è l'affermazione del diritto a giocare con altre regole (Vitiello)², regole che possono spingersi fino alla sofistica per il semplice fatto che all'apice della Modernità, la ragione scopre, per effetto di un ritorno di sfiducia sociologica, che l'opzione che stabilisce che la filosofia è il gioco *massimo*, altro non è che una pura e semplice mossa di potere. Questa “rivendicazione” è la rottura del '900, la rottura e lo sboccio di una nuova esigenza di pensiero. Dire che la filosofia è il gioco *massimo* significa infatti affermare che la filosofia è l'autorità che fissa le regole di ogni gioco e che, quindi, le parole *verità*, *essere*, *virtù*, ecc. sono prive di senso fuori dalla fondazione filosofica. A parte la stranezza di un gioco in cui legislatore, giudice e uno dei due giocatori sono una stessa persona, bisogna anche ricordare che la filosofia poté imporsi come gioco massimo, solo in una lotta per il controllo della *Paideia*, vale a dire per il controllo dei meccanismi di formazione e selezione della classe politica, dove gli altri contendenti erano la *Poesia* e la *Sofistica*, appunto. Tale lotta, come sappiamo, si è conclusa con la vittoria del filosofo e con l'ostracismo del poeta e del sofista. E non basta. Non solo poeta e sofista furono espulsi dalla Polis, ma il gioco che il filosofo imbandì, proclamava sì di svolgersi al tavolo dove sedevano anche il sofista e il poeta, ma di fatto a quel tavolo sedevano solo figuranti con indosso ora la casacca del sofista ora quella del poeta, ma a parlare era sempre e solo il filosofo. Una vittoria è una vittoria.

² Cfr. V. Vitiello, intervento alla “Giornata di studio su «Antisemitismo e anti giudaismo nel pensiero filosofico». Prima parte”, cit., 00.47.00-01.18.44.

La differenza tra filosofi e poeti è che questi ultimi pretendevano sì di dominare la Paideia, ma sulla base del tradizionale dominio da loro esercitato sulle *storie* e, in definitiva, sulla *memoria*. Ma i *poeti* non possedevano una storia di tutte le storie o, se anche erano convinti di possederla, di fatto questa non era che l'ennesima storia, alla quale se ne sarebbero poi aggiunte altre, *ad libitum*. I *sofisti* si trovarono a dominare la Paideia per un breve periodo. Essendo però la sofistica un mero gareggiare in oratoria, per definizione rimaneva escluso che potesse esistere un discorso di tutti i discorsi, altrimenti la sofistica stessa sarebbe decaduta. Per il sofista, non può darsi un gioco *massimo*, per lo stesso motivo che per un atleta non può darsi un atleta massimo, un campione di tutti i campioni, un atleta-dio. Non si compete con il dio. La competizione è propria degli uomini e ciò vale anche per i discorsi. Mentre il *filosofo* è proprio colui il quale ritiene di aver messo mano all'argomento di tutti gli argomenti, all'*organon* di ogni possibile discorso, capace cioè di dislocare ogni discorso, determinandone il posto e il grado sulla scala della verità, di aver messo mano al discorso di dio.

In tal modo la filosofo pretese di esercitare, in modo del tutto esclusivo, il controllo della Paideia, estromettendo poeti e sofisti; i primi perché non potevano controllare la proliferazione delle storie (*mythoi*); i secondi perché non potevano controllare la proliferazione dei discorsi (*logoi*). In tal modo, la Paideia doveva basarsi solo su discorsi *filosofici*, cioè capaci di metter capo a verità inconcusse e non su discorsi pieni di incanto o su belle storie piene di esemplarità.

Ma la crisi della ragione è, nel '900, lo svelarsi quasi da sé non solo del fatto che la filosofia non è in grado di garantire l'affermarsi graduale e progressivo di una sfera sempre più ampia e condivisa di principi inconcussi (i discorsi filosofici si dividono su tutto, senza raggiungere

mai nessun accordo); non solo, ma tali discorsi sono per lo più diventati l'esercizio di un professionismo ultraspecialistico, impenetrabile ai più, e incapace di esercitare una vera presa sulla Paideia — chiaro, per esempio, che cosa succede ai nostri giorni: lo sviluppo incontrollato di mezzi per la creazione di nuovi *mythoi*; uno scambio, altrettanto incontrollato e incontrollabile, di ogni genere di scrittura, la cui estensione è tale che la filosofia non può che ripiegarsi o ritrarsi dinanzi ad esso. Ma anche perché, proprio l'universalismo, si è mostrato essere, come chiarirò tra poco, la macchina filosofica che produce il razzismo.

Giocare la carta dell'universalismo contro Heidegger sarebbe pertanto un grosso errore di prospettiva³, non solo perché, dal momento che l'essere, il fondamento, la verità si sono dissolti o risolti nel principio moderno della 'volontà', l'universalismo si è rivelato essere una mera pretesa e un mero gioco di specchi: nel preambolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789, per esempio, troviamo, in posizione legittimante, un'istanza *particolare*, il popolo francese: «I rappresentanti del popolo francese», è scritto, «riuniti in convenzione nazionale [...] proclama[no] [...] la seguente dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino»⁴. Non

³ Si muove in questa prospettiva Roberta De Monticelli. Cfr. per esempio, oltre alla già citata "Giornata di studio su «Antisemitismo e antigioiudaismo nel pensiero filosofico». Prima parte", R. De Monticelli, "L'Essere in guerra con l'ente. Heidegger, la questione dei «Quaderni neri» e la cosiddetta «Italian Theory»", *Micromega. Il rasoio di Occam*, 1° aprile 2015; si veda anche l'intervento al convegno: "Il futuro della filosofia", Università San Raffaele, Milano, 18 dicembre 2012: <https://www.youtube.com/watch?v=F9fMT6SMxVs> (50.15.00-1.08.05), ma anche S.G. Azzarà, *Pensare la rivoluzione conservatrice*, La Città del Sole, Napoli 2004 e Id., "Heidegger 'innocente': un esorcismo della sinistra postmoderna", *Micromega* 2/2015).

⁴ Citato in F. Buonarroti, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, sez. Documenti, a cura di G. Manacorda, p. 271. Cfr. anche

solo perché le scienze europee sono sprofondate nell'afasia specialistico-professionale: «Nella miseria della nostra vita [...] questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi si sente in balia del destino»⁵, così Husserl; o anche, come scrive Max Weber: «le creazioni del pensiero scientifico sono un mondo sotterraneo di artificiose astrazioni che cercano di cogliere con le loro mani esangui, senza mai riuscirvi, la linfa e il sangue della vita reale»⁶. Ma anche perché — ci sto arrivando — è proprio dall'universalismo politico-giuridico che vediamo emergere il *razzismo di stato*.

Nel corso al *Collège de France* del 1976, Foucault mostra come il razzismo si leghi al tema dell'universalità (dello stato) attraverso il tema della sovranità (il potere di vita e di morte): nel XIX secolo, affermatasi la tesi illuministica della nazione come una moltitudine di uomini che abita un territorio definito, delimitato da frontiere e obbediente a leggi e a un governo unici, per poter uccidere, cioè per poter esercitare la funzione sovrana (vita/morte), lo stato, divenuto totalità biologicamente omogenea e politicamente universale, deve introdurre il *razzismo*, deve cioè spostare il problema dell'uccisione dalla *legge* alla *norma*, dal *giuridico* al *biologico*, deve trasformare la vecchia "lotta delle razze", emersa nel cuore del medioevo merovingio,

J.-F. Lyotard, "Memorandum sulla legittimità", in Id., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 60-61.

⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee quale espressione della crisi radicale di vita dell'umanità europea*, in *L'obiettivismo moderno*, a cura di G.D. Neri, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 12.

⁶ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1980, pp. 21-22.

nell'imperativo a proteggere la "razza" che si identifica con lo stato.⁷

E infine, perché l'indicazione heideggeriana dell'ebreo come principio di nientificazione di ogni rapporto all'essere⁸ ha il suo fondamento proprio nel concetto di "uomo universale". Nel *Discorso di rettorato* Heidegger osserva che è con un'istanza particolare, il popolo Greco, e in forza della sua lingua, che emerge la filosofia e, con essa, un tipo umano che non è più costretto entro il perimetro destinale di una particolare etnicità e che, confrontandosi con le necessità dell'esistenza più estreme, supera le circostanze storiche e geografiche particolari, che pure gli appartengono⁹. Così, il popolo tedesco, "agitando di nuovo il problema del senso dell'essere in generale", può diventare a sua

⁷ Cfr. M. Foucault, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Ponte alle grazie, Firenze 1990; Feltrinelli, Milano, 1997. Lezione XI, 17 marzo 1976.

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, a cura di P. Trawny, Klsotermann, Frankfurt am Main 2014, p. 243 [num. int. p. 121].

⁹ Il riferimento è a M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*: «Nur dann, wenn wir uns wieder unter die Macht des Anfangs unseres geistig-geschichtlichen Daseins stellen. Dieser Anfang ist der Aufbruch der griechischen Philosophie. Darin steht der abendländische Mensch aus einem Volkstum kraft seiner Sprache erstmals auf gegen das Seiende im Ganzen und befragt und begreift es als das Seiende, das es ist. Alle Wissenschaft ist Philosophie, mag sie es wissen und wollen – oder nicht. Alle Wissenschaft bleibt jenem Anfang der Philosophie verhaftet. Aus ihm schöpft sie die Kraft ihres Wesens, gesetzt, daß sie diesem Anfang überhaupt noch gewachsen bleibt». Per un'analisi meticolosa del passo, vedi A. Marini, «I filosofi tedeschi e la "crisi": crisi d'esistenza e crisi dell'università in M. Heidegger. Il Discorso di rettorato (*Rektorsrede*, 1933)», corso di Storia della filosofia moderna e contemporanea, Università degli studi di Milano, A.A. 1987/88, dattiloscritto, Biblioteca di Filosofia, Lezione VIII, pp. 90-103, segnatamente p. 98. Del corso esiste una versione pdf delle prime 8 lezioni reperibile in rete, <http://www.filosofiacontemporanea.it/martin-heidegger-die-rektorsrede-1933-il-discorso-di-rettorato/> (qui il rif. segnato è alle pp. 146-147).

volta, veramente “un popolo universale”¹⁰. L’istanza “noi”¹¹, con cui Heidegger marca il *Discorso di rettorato*, è il popolo tedesco in quanto sente come *compito* (perché ne ha consapevolezza, opportunità, capacità) quello di rianimare la *scienza*; non una scienza afasica, incapace di trasformare in risultati appena apprezzabili le sue pretese, bensì la *scienza* che ha di mira la *cosa stessa*, ovvero la rianimazione del problema dell’essere; una *scienza* che, riappropriandosi della conduzione (*Führerschaft*) della Paideia (*deutschen Universität*) si faccia capace di fondare i saperi particolari nell’unità della *Seinsfrage* e che solo per ciò è autenticamente *universale*.

Il problema è pertanto un altro. Heidegger, attraverso un confronto serrato con Nietzsche e Hölderlin, rispristina, negli anni ’30, non come ripiegamento dopo la fine della guerra, il diritto di Poesia e Mito a governare la Paideia di contro a un Logos decaduto a metafisica oggettivante e a un Sapere (*techne*) decaduto a mera abilità calcolante. In questo senso Roberta De Monticelli non ha tutti i torti: se Heidegger non è un sofista è per lo meno un ποιητής, un audace inventore di miti, un artigiano della *remythisierung*, uno che, con Nietzsche, continua a ripetere che *il tempo di Socrate è finito*. Del resto è lo stesso Heidegger a dichiararlo — ne *L’essenza della verità* (corso universitario 1931/32), Heidegger sostiene che non vi sarebbero più che sofisti, più o meno validi (lui compreso), tutt’al più occupati a preparare la via (lui, ovviamente) a un filosofo a venire.¹²

¹⁰ Cfr. A. Marini, cit., p. 101. Versione pdf, cit., p. 148.

¹¹ Nur dann, wenn wir uns wieder unter die Macht des Anfangs: solo se noi ci poniamo di nuovo sotto la potenza dell’inizio...

¹² Cfr. M. Heidegger, *L’essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, p. 32. Cfr. anche P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, trad. it. di Chiara Caradonna, Bompiani, Milano 2015, pp.14-15.

Quello che la De Monticelli sembra trascurare, è invece che, come ogni posizione teologica che si rispetti — perché quella di Heidegger, come ha osservato Löwith, è una prospettiva teologica —, anche questa *re-mythisierung* riconosce l'impossibilità ontologica di venire a patti con il nemico di dio. Ed è per questo, non per difetto di universalismo, che Heidegger riconosce l'impossibilità ontologica di venire a patti con la tecnica e con il calcolo, perché questo chiude ogni strada all'avvento dell'ultimo dio e allo sboccio (*Aufbruch*) del nuovo inizio che è, nella fattispecie, il vestigio di quella “narrazione” con cui, a partire dagli anni Trenta, Heidegger viene legittimando un sistema filosofico che scivola costantemente nell'interruzione e nell'errore, declinando come aspetti preparatori di un “nuovo inizio”, le sue *défaillances*: il sentiero che si perde nel folto, l'errore come necessario errare in un'epoca di tenebre e la trepidante ricerca di un tenue diradarsi. In una certa fase della sua speculazione Heidegger vagheggiò persino la formazione di un manipolo di audaci monaci del pensiero capaci di auscultare e decifrare i segni e i *signa* provenienti dall'*Altra* dimensione. Dovendo poi ammettere, però, in una fase successiva, di essere il solo ed unico e inconcludente predestinato.

In ogni caso, come nella filosofia greca il popolo “tedesco” trovava l'esempio mitico dell'*Aufbruch*, così, secondo un paradigma che appartiene alla indoeuropeistica, esso nel *Weltjudentum* trova l'esempio mitico dell'antagonista assoluto: un'anti-etnia disseminata (*Weltlosigkeit*) che, mischiandosi (*Durcheinandermischens*), adultera, impedendo l'insorgere, dal principio creativo (“l'altro inizio”), di un'interrogazione capace di aspirare alla responsabilità per il totale. Ed è per questo motivo che la sterminazione del nemico *metafisico* non può e non deve essere respinta, ma tutt'al più criticata nei suoi smottamenti,

laddove, assorbendo il veleno dell'*Adversarius*, tende ad assomigliargli. In tal senso, l'ebreo, trasformando l'*Aufbruch* tedesco (il movimento nazionalsocialista), per contaminazione, attraverso il medio del *calcolo*, in un puro strumento di distruzione, si sarebbe di fatto autoannientato. Questa affermazione non può essere pronunciata per errore — è invece un preciso filosofema onto-stoico. L'analisi di questa filosofema mostra che il suo senso è il razzismo di stato.

Nel momento in cui una certa etnia [*Volkstum*]¹³ (il popolo tedesco), non più costretto entro il perimetro di un destino periferico e relativo, sente, come proprio compito, quello di confrontarsi con le necessità più estreme dell'esistenza in generale; *si* sente chiamato a svolgere un'interrogazione capace di aspirare alla responsabilità per il tutto, per esempio rianimando il problema dell'essere; in questo momento, per effetto della funzione omicidiale connessa con l'esercizio della sovranità del popolo universale, il nemico metafisico si trasforma in pura contaminazione razziale. La razza non è una deviazione del pensiero, ma la *forma* ontostorica dell'etnia capace di assumere su di sé la responsabilità universale. Dinanzi a questo compito, il nemico metafisico, privo di *forma*, prende facilmente l'aspetto del rischio pandemico. Non si tratta di autoannientamento quindi (mera autogiustificazione), ma di una pura profilassi connessa con una data visione dello sviluppo della storia dell'essere, si tratta di abbattere l'intera mandria malata. Nell'analizzare l'uso che Heidegger fa del pensiero razziale, Trawny mette in luce il nesso tra l'antisemitismo che alligna nel suo pensiero e le leggi di Norimberga: la necessità di una protezione del sangue tedesco, predicato dalle leggi di Norimberga, presuppone

¹³ Per la traduzione di "Volkstum" con "etnia" riprendo la lezione di Alfredo Marini. Cfr. Id. «I filosofi tedeschi e la "crisi"...», pp. 140 e 146 della citata versione pdf.

un principio patologico dal quale bisogna difendersi. Heidegger interpreta ciò come la necessità di un “impiego illimitato” del “principio razziale” come misura di sicurezza all’interno di un conflitto onto-storico (epocale, globale) contro il mondializzarsi della tecnica (macchinazione), destinalmente affidato ai tedeschi (istanza particolare con ruolo universale).¹⁴

L’heideggerismo è cioè una *narrazione* che mira a legittimare un pensiero non meno sotterraneo, artificioso e astratto di quello da cui vorrebbe distinguersi, non meno estraneo alla nostra vita e ai problemi a noi più prossimi. Una narrazione che mira cioè a creare un collegamento con la vita e l’esistenza degli uomini, proteso all’effettualità politica, ma eretto per mezzo di un mito. Un mito che intesse la farneticazione di un legame privilegiato e speciale dei Tedeschi con il pensiero Greco; il racconto del *primo* e dell’*Altro* inizio, rispettivamente quello dei Greci (presocratici) e quello dei Tedeschi (lui stesso); il mito dell’*ultimo dio* (l’implosione del mondo della tecnica) e del *veniente* (la palingenesi) e, naturalmente, il mito di tutto ciò che vi si oppone, perché un nemico è sempre necessario — la cospirazione ebraica.

Ora, questo secondo elemento, la scoperta che per Heidegger il nemico del pensiero e dell’umanità protesa alla conquista di un nuovo inizio è l’ebreo, mina — è questo il senso del bailamme seguito alla pubblicazione dei *Quaderni neri* — la tenuta della narrazione. La scoperta che per Heidegger l’ebreo è il “tecnico” della *macchinazione* e il “demone” dello *sradicamento* planetario, smaschera appunto l’heideggerismo come mito. L’antisemitismo di Heidegger denuncia cioè la

¹⁴ Cfr. P. Trawny, *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, cit., pp. 30-31. Il rif. è a M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, cit., p. 56 [num. int. p. 82], §38.

consistenza mitica del racconto heideggeriano, con il tedesco in posizione di popolo universale e l'ebreo in posizione di istanza diffusa e proteiforme-confusiva; il tedesco in posizione di popolo filosofico proteso al superamento del dominio della tecnica e l'ebreo in veste di agente segreto dello sradicamento e della macchinazione; l'ultimo dio come testimone della battaglia escatologica e il *veniente* come speranza in una palingenesi annunciata dall'ultimo filosofo.

Heidegger non produce direttamente i suoi miti, li estrae, grazie a un'incontestabile abilità ermeneutica, dalla grande poesia di lingua tedesca, e in tal modo viene proponendo una sorta di corto circuito tra *poetare* e *pensare*. Il poetare genera l'*in-canto* della disponibilità dell'arcaico (mito); il pensare, attraverso quell'abilità parergonale che consta nel cardare, rifilare, intrecciare e intessere le metafore (sofistica), viene generando l'impressione dell'imminenza apocalittica di un futuro *Regnum* o, in altri termini, l'impressione di un'effettualità politica del mito. Ebbene, questo delicato congegno si è rotto, il gioco non funziona più, si aprono quindi varie ipotesi di lavoro. Eccole: ripulire certosamente Heidegger, tagliar via gli anni Trenta, la narrazione ontostorica, dismetterlo completamente... la mia ipotesi, per studiosi volenterosi, è che lavorare con e su Heidegger dovrebbe significare portare alla scoperta (*aletheuein*) il fatto che la *pansée-vingtième-siècle*, attraverso Nietzsche e Heidegger, è anzitutto il sistema dell'antisemitismo, che questo fatto non può essere aggirato e che deve pertanto essere affrontato e affrontato a partire dalla sua mutazione e dissimulazione presso di noi.

Gli autori

Marco Baldino, Bellano (Lc) 1955, è autore di saggi e articoli sul tema della località filosofica e sul problema dell'accesso al pensiero. Nel 1990 ha fondato la rivista italiana di geofilosofia «Tellus», che ha diretto fino al 2001. È curatore e coautore dei volumi: *Geofilosofia* (Lyasis, 1996); *Sul liberalismo* (Labos, 2000); *Per una filosofia free-lance* (Labos, 2001). Ha tradotto brevi scritti di Martin Heidegger, Georges Bataille, Gilles Deleuze e Stéphane Mosès. È autore del volume *Margini e paraggi. La filosofia dell'ultimo Novecento* (Aracne, 2012). Attualmente è coeditor della rivista di cultura filosofica *Kasparhauser*.

Cesare Catà (Fermo, 1981). Dottore di Ricerca in Filosofia, professore a contratto presso il Dipartimento di Scienze della Comunicazione dell'Università di Macerata. Ha pubblicato saggi e articoli su riviste scientifiche nazionali e internazionali. I suoi principali ambiti di ricerca sono legati alla cultura del Rinascimento in relazione all'epoca contemporanea, alla filosofia neoplatonica, al teatro di William Shakespeare e alla letteratura anglo-irlandese. Si è occupato di Fiabe e Mitologia nel volume *Filosofia del Fantastico* (Il Cerchio, Rimini). Direttore del Teatro di Porto San Giorgio dal 2010 al 2013, è autore di numerose riduzioni sceniche di testi letterari e di lavori drammaturgici. Ha curato e tradotto testi dal latino, dall'inglese e dal francese per varie case editrici.

Guido Cavalli (Parma, 1974). Scrittore e poeta. È coautore dei romanzi e racconti di Errico Malò. Del 2005 la raccolta di versi *Piccolo canzoniere selvatico* (Manni Editori). Di recente pubblicazione la raccolta *Nel Castagneto*, Diabasis, Parma 2015. Collabora con la rivista di cultura filosofica *Kasparhauser*.

Roberto Fai, già presidente del Collegio siciliano di Filosofia, ideatore e promotore del *Premio di Filosofia* “Viaggio a Siracusa”, è dottore di ricerca in “Profili della cittadinanza nella costruzione dell'Europa”, collabora con la cattedra di Filosofia del diritto dell'Università di Catania. Ha curato con Pietro Barcellona e Fabio Ciaramelli il volume *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità* (Dedalo, 2007). È inoltre autore dei volumi *Genealogie della globalizzazione*.

L'Europa a venire (Mimesis, 2009) e *Frammento e sistema. Nove istantanee sulla contemporaneità* (Mimesis, 2013).

Michael Fagenblat è Senior Research Fellow al Shalem College di Gerusalemme e Adjunct Senior Lecture alla Manash University, dove ha insegnato dal 2003 al 2010 prima di tornare a Gerusalemme. Inoltre ha insegnato alla Hebrew University of Jerusalem e al Al Quds Bard Honors College, Abu Dis. È autore di *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism* (Stanford: Stanford University Press, 2010), selezionato per il Premio Goldstein-Goren Miglior Libro sul Pensiero Ebraico 2010-2012. I suoi numerosi articoli sulla fenomenologia, sul pensiero ebraico e sulla teologia politica sono accessibili via *academia.edu*. Attualmente sta completando una guida critica e l'introduzione a *Totality and Infinity* di Emmanuel Lévinas per la Edinburgh University Press e sta curando un volume su *Negative Theology as Jewish Modernity*.

Christian Fuchs è professore alla University of Westminster's Communication and Media Research Institute (CAMRI). Editor delle riviste *TripleC. Communication, Capitalism & Critique*. I suoi interessi di ricerca si incentrano sulla teoria critica, sull'economia politica dei media, sulla comunicazione, sui rapporti tra cultura e internet e sulla sociologia critica dei media. Tra le sue monografie *Culture and Economy in the Age of Social Media* (2015); *OccupyMedia! The Occupy Movement and Social Media in Crisis Capitalism* (2014); *Digital Labour and Karl Marx* (2014); *Social Media: A Critical Introduction* (2014); *Foundations of Critical Media and Information Studies* (2011); *Internet and Society: Social Theory in the Information Age* (2008).

Julio Quesada Martín è titolare della cattedra di Metafisica dell'Università autonoma di Madrid. Oggi ricopre il ruolo di direttore del progetto di ricerca interdisciplinare "Fenomenologia e sociologia del male" presso l'Università Veracruzana in Messico. Tra le sue opere: *Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche* (1988), *Ateísmo difícil. En favor de Occidente* (1995), *El último filósofo* (1977), *La belleza y los humillados* (Ariel 2001), *Heidegger de camino al Holocausto* (2008). Di recente pubblicazione è il volume *Cultura y barbarie. Racismo y antisemitismo*, Biblioteca Nueva, S.L., Madrid 2015.