

Pietro De Vitiis

HEIDEGGER E LA POLITICA.

1. *Due modelli interpretativi*

La *controversia su Heidegger*, la disputa interpretativa suscitata dalla scandalosa adesione del filosofo al nazismo nel 1933, *Die Heidegger Kontroverse*, come suona il titolo di un volume a più voci curato da J. Altwegg¹, ha prodotto, dopo esser stata risvegliata dal noto volume di

¹ *Die Heidegger Kontroverse*, hrsg. von J. Altwegg., Frankfurt am Main 1988. Contiene scritti di J. Beaufret, J.-M. Palmier, J. Derrida, E. Lévinas, Ph. Lacoue-Labarthe, P. Aubenque, J.-P. Faye, P. Bourdieu, J. Habermas, H.-G. Gadamer, R. Marten ed altri. Un altro volume che vuol essere una sorta di *compendio* sul caso Heidegger, e che contiene non solo dichiarazioni e prese di posizione di filosofi, scrittori, studiosi, ma anche documenti storici (soprattutto dichiarazioni e scritti di Heidegger risalenti all'anno 1933), è quello curato da B. Martin, *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich'*, Darmstadt 1989. Martin si occupa soprattutto dell'inquadramento storico del caso Heidegger, nel saggio *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus - der historische Rahmen*, pp. 14-50. Precedentemente Martin aveva già pubblicato lo scritto *Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933*, nel volume *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, Freiburger Universitätsblätter, Heft 92, Freiburg 1986 (contiene anche scritti di A. Hollerbach, W. Biemel, U. Guzzoni, G. Schmidt, e un colloquio di B. Martin e G. Schramm con M. Müller). Sul contesto storico dell'impegno politico di Heidegger si vedano i recenti volumi: I. Ward, *Law, philosophy and National Socialism: Heidegger, Schmitt and Radbruch in context*, Bern 1992, che pone in rapporto il pensiero di Heidegger con le teorie del diritto di C. Schmitt e G. Radbruch; e G. Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Hamburg-Berlin 1993 (tradotto dall'americano da B. Alisch e T. Laugstien), che esamina il pensiero politico di Heidegger tenendo presente il quadro più generale dell'impegno politico dei professori universitari tedeschi di filosofia negli anni 1933- 1945.

V. Farias, *Heidegger et le nazisme* (1987) - volume che alcuni hanno giudicato prevenuto nei confronti di Heidegger² - contributi assai significativi anche in anni molto recenti.

Agli ultimi mesi del 1992 risale il volume di Nolte, *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, ora tradotto anche in italiano, che da una parte ricostruisce in modo originale il pensiero storico-politico di Heidegger, e dall'altra lo ricollega alle scelte pratiche da Heidegger compiute nel corso della sua vita.

² Il volume di Farias si è attirato da più parti critiche di unilaterali, di preconcetta avversione nei confronti di Heidegger, e anche di superficialità. Fra i primi Gadamer ha inteso ridimensionare l'importanza del lavoro di Farias, facendo osservare che non si trattava di rivelazioni sconvolgenti per la loro novità, ma di fatti già largamente noti, soprattutto in ambiente tedesco. "E' da lamentare - egli scrive - che il libro di Farias, nonostante l'impiego della ricerca delle fonti, anche per quanto riguarda le sue informazioni è del tutto estrinseco e da tempo superato, e che là dove tocca questioni filosofiche è di una superficialità che arriva al grottesco e addirittura si fa forte dell'ignoranza" (H.-G. Gadamer, *Oberflächlichkeit und Unkenntnis. Zur Veröffentlichung von Victor Farias*, in *Antwort, Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, p. 155). Una sorta di apologia di Heidegger nei confronti dell'accusa di Farias può essere considerato il volume di F. Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Paris 1988, che si propone in primo luogo di refutare le affermazioni più meno intenzionalmente calunniose che sono sparse nel libro di Farias, e che mirano a distruggere la reputazione di cui Heidegger gode soprattutto in Francia. Fédier rileva nel libro di Farias "numerose inverosimiglianze, errori di ragionamento e abbagli, a parlar propriamente, ridicoli" (*ivi*, p. 47), nonché errori di traduzione molto numerosi, e la tendenza a interrompere la lettura dei testi heideggeriani con commenti e citazioni, in modo da ottenere un effetto di contaminazione (*ivi*, p. 127); egli conclude quindi che "il libro di Farias non risponde ai criteri di un pensiero preoccupato della verifica" (*ivi*, p. 147). Per un esame critico del libro di Farias si veda anche il lungo saggio di J. Aler, *Auto-da-fé. Victor Farias schichtet einen Scheiterhaufen*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. I *Philosophie und Politik*, hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1991, pp. 261-327. Aler critica il modello interpretativo o argomentativo di Farias, in cui si intrecciano costantemente il livello biografico con quello filosofico, in un modo che produce confusione e "un andamento circolare dell'argomentazione" (*ivi*, p. 264). Aler, che situa Heidegger nel quadro della rivoluzione conservatrice che si differenzia non solo dal liberalismo e dal marxismo ma anche dal nazismo, giunge alla conclusione che il lavoro di Farias, nonostante l'impegno in esso profuso, sia da giudicarsi "completamente fallito" (*ivi*, p. 322), proprio in base alla finalità che esso stesso si proponeva. Per D. Janicaud il libro di Farias è stato, in Francia, "un'occasione per attaccare o difendere il pensiero 'post-moderno', che si ritiene dover tanto al Maestro" (D. Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger e la question politique*, Grenoble 1990, p. 21). Con *pensiero post-moderno* egli intende soprattutto Nietzsche, Heidegger, Bataille, Deleuze, Foucault. E' come quindi se il libro di Farias si collocasse nel quadro di un regolamento di conti, al che poi ben si adatta il suo andamento inquisitoriale (*ivi*, p.31).

Una prima tesi interpretativa di Nolte riguarda proprio tali scelte pratiche negli anni del potere nazionalsocialista: nonostante l'adesione, che trova il suo momento culminante nella *Rektoratsrede* del maggio del 1933, rimane sempre una distanza non trascurabile fra le teorizzazioni politiche di Heidegger in quegli anni e l'ideologia nazionalsocialista, della quale mancano, nelle prese di posizione di Heidegger, aspetti fondamentali, caratterizzanti. "Che per Heidegger - scrive Nolte - la 'comunità' potesse avere un significato positivo e filosofico, non era per nulla già diventato chiaro mediante l'esistenziale del 'con-essere' (*Mit-Seins*). Se però la filosofia di Heidegger ora si svelava, nel suo nucleo o almeno in uno dei suoi aspetti, come 'nazionalsocialismo', allora bisogna dar ragione al ministro dell'Istruzione del Baden, il quale disse a Heidegger, secondo il racconto che questi ne fa in appendice al discorso di rettorato, che ciò che egli aveva sostenuto era un 'nazionalsocialismo di tipo privato', al quale mancavano i caratteri distintivi del genuino nazionalsocialismo, per esempio la dottrina razziale, ma anche, come bisogna aggiungere, l'antisemitismo"³.

Al tempo della *Rektoratsrede* Heidegger propugnava una forma di socialismo fondato sull'idea di comunità popolare, quindi una soluzione *media* della questione sociale rispetto al radicale egualitarismo della soluzione socialista o comunista. E' vero che si avverte in Heidegger un orientamento antimoderno ed antiilluministico, che è anche un retaggio del clima dell'antimodernismo cattolico in cui egli aveva compiuto la sua formazione giovanile, e che lo porta a porre in discussione in modo radicale la società liberale, pluralistica, che poi è la società occidentale sorta dalla riforma protestante; però mancano in lui gli aspetti radicali della politica antiebraica e del biologismo nazista. L'adesione del 1933 è motivata quindi sulla base dell'idea di un socialismo nazionale, mentre sono assenti altre motivazioni, come quella espansionistico-imperialistica e quella connessa a considerazioni sulla presenza del fattore razziale nella dinamica storica, che pur appartengono in modo costitutivo al fascismo nelle sue diverse forme storiche ed implicano una ben più pesante responsabilità politica e morale. "In ultima analisi, egli [Heideg-

³ E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin - Frankfurt/Main 1992, p. 140. Recentemente è uscita anche la traduzione italiana del volume: *Martin Heidegger tra politica e storia*, trad. it. di N. Curcio, Bari 1994. Sul racconto fatto da Heidegger si veda: M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken*, Frankfurt am Main 1983, pp. 30-31.

ger] - scrive Nolte - voleva orientare la Germania secondo il paradigma della *polis* greca, e quindi è fallito e presumibilmente doveva fallire. Però un grande fallimento è più significativo di una piccola riuscita. In questo senso bisogna dare ragione alla sua affermazione che chi pensa in modo grande, deve anche sbagliare in modo grandioso. Però Heidegger non era un socialnazionalista, che volesse sopraffare altri popoli, e meno che mai era un fascista radicale che considerasse il processo storico universale come condizionato da concreti attori, ed aspirasse quindi ad un risanamento mediante lo sterminio⁴.

Per farsi un'idea delle riserve che permangono pur nell'adesione, bisogna tenere presente che già prima della seconda guerra mondiale Heidegger collocava il nazismo nell'ambito dei fenomeni moderni, e quindi da superare, connessi all'emergere della soggettività come categoria metafisica, quindi alla volontà di dominio ed alla mobilitazione totale, presupposto del totalitarismo, come sfruttamento senza riserve delle risorse materiali e spirituali: l'americanismo, pur coi suoi tratti apparentemente liberali, il bolscevismo russo e il nazionalsocialismo tedesco sono fenomeni che hanno la stessa radice metafisica. "Heidegger usa perfino il concetto di 'imperialismo planetario', nel quale manifestamente americani, russi e tedeschi nazionalsocialisti convergono"⁵. Però la posizione heideggeriana su questo punto presenta molte ambiguità, poiché da una parte il nazionalsocialismo è visto come una variante dell'imperialismo planetario tecnico, mentre dall'altra non c'è vera equidistanza rispetto al bolscevismo e all'americanismo, poichè rimane un legame privilegiato col popolo tedesco come *popolo metafisico*: una preferenza - potremmo anche dire - motivata su base nazionale⁶. Ciò però farebbe pensare ad una adesione in termini *occasional* o *situazionali*, più che sulla base di un'affinità teorica, benché Nolte insista nel sostenere che "il rapporto alla politica e alla storia è nella vita di Heidegger e per il pensiero di Heidegger non meramente episodico, bensì essenziale"⁷. Ad una adesione occasionale farebbe pensare anche la discolpa fornita da Heidegger nel dopoguerra, appellandosi ad una sorta di stato di necessità consistente nel fatto che egli vedeva nel nazismo l'unica possibilità di arrestare l'avanzata del comunismo: egli in-

⁴ E. Nolte, *Martin Heidegger*, cit., p. 297.

⁵ *Ivi*, p. 178.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 282.

⁷ *Ivi*, p. 277.

somma si sentiva coinvolto in una guerra civile mondiale o europea, secondo un'espressione che è consueta negli scritti di Nolte⁸.

Questi non tralascia di mettere in rilievo anche gli aspetti del pensiero di Heidegger che hanno un rapporto solo indiretto con la storia politica e che si rivolgono invece ai fondamenti della civiltà occidentale, che nel suo decorso storico procede verso la costituzione di una *Weltzivilisation*, di una *civilizzazione mondiale*, che consiste nella "chiusura dell'uomo nel suo mondo tecnico-scientifico"⁹. A tale civilizzazione Heidegger si contrappone, vedendo nell'organizzazione tecnologica priva di freni e di solide basi e nella massificazione fenomeni di "declino spirituale"¹⁰.

Nella fase tarda della filosofia heideggeriana, che lamenta lo sradicamento dell'uomo contemporaneo, non si trovano più riferimenti agli avvenimenti politici, nè vengono prospettate soluzioni politiche: "Meno che mai si dà ancora per Heidegger un fenomeno politico in cui si annunci quel futuro dell'uscita dalla dimenticanza dell'essere, cosicchè un impegno possa essere fruttuoso e opportuno"¹¹. Il carattere fondamentalmente *impolitico* di questo atteggiamento non è modificato da qualche allusione che Nolte fa ad una possibile affinità col movimento ecologico dei Verdi, sulla base del legame che Heidegger intrattiene col mondo contadino della Foresta Nera, concepita come piccola patria ancora lontana dai grandi traffici internazionali¹². Si accentuano, invece, i toni religiosi di un pensiero che sempre più va scoprendo in sé una vena di pietà e di devozione nei confronti di un divino che non ha però i tratti del Dio del monoteismo, che ordina e vuole.

Nella Prefazione al suo volume Nolte afferma anche che l'assolutizzazione della civilizzazione mondiale rischia di far perdere all'uomo ciò che ha di più intimo, la trascendenza, concetto mediante il quale egli, nel volume *Der Faschismus in seiner Epoche*, aveva elaborato un'interpretazione *transpolitica* (*transpolitisch*) dei fenomeni politici. La trascendenza è la struttura trascendentale dell'uomo come "*protensione al*

⁸ Cfr. *ivi*, p. 137, p. 209 e pp. 305-306. Alla guerra civile europea Nolte ha dedicato il volume *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Berlin-Frankfurt/Main 1987.

⁹ *Ivi*, p. 239.

¹⁰ *Ivi*, p. 165.

¹¹ *Ivi*, p. 230.

¹² *Ivi*, p. 250.

tutto ripiegata in sé che fa incontrare qualcosa"¹³, e può assumere la forma di trascendenza teoretica e di trascendenza pratica. Se i fenomeni politici vengono riferiti a tale struttura trascendentale si ha un'interpretazione *transpolitica*, che si differenzia da quella *intrapolitica* (*binnenpolitisch*), che si limita alla dinamica delle forze in campo, e da quella *politica*, che risale alle basi della politica stessa. Il concetto di transpolitico implica che la politica rinvii ad uno sfondo che non è politico, ma di altra natura¹⁴. Ora, nel volume su Heidegger Nolte non fa un uso esplicito del concetto di transpolitico, però l'applicazione del concetto di trascendenza al tema della civilizzazione mondiale lascia intendere che proprio su tale tema il discorso di Heidegger assuma il carattere di interpretazione transpolitica.

In una direzione opposta rispetto al concetto di transpolitico di Nolte, che vuole gettar luce sui fenomeni storico-politici sulla base delle strutture trascendentali, ci sembra che muova invece l'interpretazione del pensiero di Heidegger proposta da D. Losurdo, il quale intende ricondurre anche le tematiche ontologiche alla concreta situazione storico-politica, opponendosi quindi al tentativo di considerare il pensiero heideggeriano per così dire *sub specie aeternitatis*, vale a dire come una teoria non totalmente riducibile alla situazione storica nell'ambito della quale essa è stata formulata. Egli lamenta quindi che nel caso del dibattito su Heidegger e il nazismo non pochi interpreti non siano preoccupati di ricostruire la trama, il contesto storico, bensì "sembrano dominati dalla preoccupazione esattamente opposta, quella di reimmergere in un'aura rarefatta e politicamente asettica anche testi la cui dimensione politica è esplicita e dichiarata. Ed ecco, allora, sottoposto a un bagno che dovrebbe purificarlo da ogni contaminazione mondana, un filosofo che, pure, non solo nella corrispondenza privata e negli interventi cosiddetti di occasione, ma anche nelle opere teoriche, non si stanca di pronunciarsi sugli avvenimenti del suo tempo"¹⁵.

La tesi storiografica, che Losurdo sostiene con grande dovizia di documentazione storica, è che il pensiero di Heidegger era profondamente influenzato dalla *Kriegsideologie*, o *ideologia di guerra*, che si era

¹³ E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1963, p. 518.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 515-516.

¹⁵ D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino 1991, p. 172.

svilupata in Germania nel corso della prima guerra mondiale, corrispondentemente a quanto avveniva anche negli altri paesi belligeranti. Tale *Kriegsideologie*, che poi era il riflesso sul piano culturale della mobilitazione bellica, era incentrata intorno a temi come la comunità, la morte, il pericolo, il destino, che occupano uno spazio importante anche nelle opere teoriche di Heidegger. Così, ad esempio, un concetto caratteristico del primo Heidegger come quello di essere-per-la morte può essere ricondotto alla *Kriegsideologie*. In questa "la meditatio mortis è un motivo centrale: essa viene considerata propria della profondità dell'anima tedesca, mentre sarebbe estranea alla superficialità dell'Occidente"¹⁶. La *meditatio mortis* si ritrova anche in *Sein und Zeit*: "A questo punto bisogna chiedersi se la stessa categoria di essere-per-la-morte non sia da mettere in connessione con quella singolare *meditatio mortis* che si sviluppa a partire dalla *Kriegsideologie*"¹⁷.

Poiché i temi della *Kriegsideologie* sono stati "radicalizzati ed ereditati dal nazismo"¹⁸, essa costituisce anche il terreno d'incontro e il motivo della vicinanza di Heidegger con tale movimento politico, anche se - precisa Losurdo - "il razzismo biologico sembra senza dubbio estraneo a Heidegger ..."¹⁹. La *Kriegsideologie* viene così ad essere una ideologia politica articolata, una *Weltanschauung*, quasi un caso esemplare -

facciamo osservare - di applicazione della categoria del politico di Schmitt, che riconduce le contrapposizioni e i concetti politici alla divaricazione amico-nemico. Teoricamente Losurdo non nega che possa esserci "l'eccedenza teoretica del pensiero di un autore, e di un grande autore, rispetto alle immediate prese di posizione politica che esprime nel corso della sua vita"²⁰; però poi procede in modo tale da ridurre - volendo usare i termini e i concetti di Nolte - l'interpretazione transpolitica, che non è fuga dalla storia e dalla politica ma comprensione di esse mediante categorie filosofiche, quindi trascendentali od ontologiche, alla sfera intrapolitica. Per questo ci sembra che Nolte e Losurdo abbiano elaborato due possibilità interpretative nettamente divaricate, ma al tempo stesso esemplari per la coerenza interna, della controversia su Heidegger. D'altra parte, le contrapposizioni ermeneutiche possono es-

¹⁶ *Ivi*, p. 15.

¹⁷ *Ivi*, p. 49.

¹⁸ *Ivi*, p. 24.

¹⁹ *Ivi*, p. 105.

²⁰ *Ivi*, p. 220.

sere feconde sul piano euristico, e per questo abbiamo ritenuto opportuno far precedere l'esposizione di questi due modelli interpretativi all'esame di alcuni testi heideggeriani che riteniamo significativi per la questione del rapporto di Heidegger alla politica.

2. I limiti della dimensione politica.

Vorremmo richiamare l'attenzione su un passo di *Was heisst Denken* che non è molto citato nella discussione su Heidegger e la politica, e che mostra chiaramente come Heidegger tenda a limitare l'importanza di eventi storici che possono esser considerati fondamentali per quanto riguarda il rapporto fra gli Stati o lo scontro fra i sistemi ideologici che in essi si incarnano: così i rapporti di potenza fra gli Stati, quali si vengono definendo attraverso eventi bellici che sembrerebbero di portata storico-mondiale, non sono considerati da Heidegger decisivi per quanto riguarda la direzione presa dall'evoluzione storica complessiva, il che poi implica anche una qualche svalutazione dell'importanza della sfera politica. "Che cosa ha veramente deciso - scrive Heidegger - la seconda guerra mondiale, per non parlare delle sue spaventose conseguenze per la nostra patria, in particolare della lacerazione che attraversa il centro di essa? Questa guerra mondiale non ha deciso nulla, se noi intendiamo la decisione in modo tanto elevato ed ampio da coinvolgere unicamente il destino essenziale dell'uomo su questa terra. Soltanto, ciò che è rimasto indeciso giunge ora ad apparire in modo alquanto più chiaro. Però qui aumenta ancora il pericolo che ciò che in questo non deciso si prepara alla decisione, e che riguarda il governo della terra nel suo complesso, che quanto è sottoposto alla decisione venga costretto ancora una volta in categorie, che risultano sempre troppo ristrette e di limitata portata, politico-sociali e morali, di modo che viene allontanata una possibile riflessione (*Besinnung*) di sufficiente ampiezza"²¹. Sembrerebbe emergere da questo passo un'atteggiamento *impolitico*, che pone un limite all'importanza della dimensione politica per quanto riguarda il destino storico dell'umanità.

Subito dopo Heidegger passa ad esprimere la propria sfiducia sulla capacità degli Stati liberal-democratici dell'Occidente europeo di far

²¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken*, Tübingen 1961, p. 65.

fronte alla sfida rappresentata dai regimi popolari dell'Est europeo: "Già il mondo di rappresentazioni dell'Europa fra il 1920 e il 1930 non era adeguato a ciò che poi emerse allora. Che cosa quindi deve venir fuori da un'Europa che voglia edificarsi sulla base dei requisiti di quel decennio successivo alla prima guerra mondiale? Un gioco per le potenze e per l'immensa forza dei popoli dell'Est"²². Qui si potrebbe trovare una presa di posizione politica, però solo negativa, indiretta, condizionata dalla situazione di presunta superiorità - poi però smentita dai fatti, come sappiamo dagli avvenimenti di anni recenti - delle potenze dell'Est.

Ci sembra che fra gli interpreti di Heidegger sia soprattutto Pöggeler a prestare attenzione ai due passi di *Was heisst Denken* sopracitati. Egli dà all'affermazione di Heidegger sulla seconda guerra mondiale il significato che essa non ha deciso nulla nel confronto col nichilismo, poiché, anzi, con la bomba atomica ha portato ancora più avanti la mobilitazione totale²³. Tale guerra ha poi segnato il declino dell'Europa - anche dell'Inghilterra, non solo della Prussia-Germania, non però della Russia, nella quale Nietzsche vedeva l'unica potenza europea che avesse capacità di durare -, che è diventata "oggetto di politica"²⁴.

Importante è anche il modo in cui Pöggeler ricostruisce l'atteggiamento di Heidegger alla fine di quel decennio fra il 1920 e il 1930 cui si fa riferimento nel passo di *Was heisst Denken*. "Dopo il 1930 Heidegger si vedeva dunque - egli scrive - in una guerra civile mondiale"²⁵. Ciò porta ad una estremizzazione delle posizioni politiche, che sembra non lasciare alternative rispetto a contrapposti tipi di dittatura. Heidegger, i cui orientamenti filosofici e religiosi attraversano in questo periodo una profonda crisi, si serve, per pensare tale guerra civile, di concetti tratti da Nietzsche, il quale considerava la democrazia "soltanto una variante del nichilismo, cioè della svalutazione dei supremi valori"²⁶. Questa influenza di Nietzsche dura però soltanto sei o sette anni dopo il 1930,

²² *Ivi*.

²³ Cfr. O. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1988, p. 48.

²⁴ *Ivi*, p. 25.

²⁵ O. Pöggeler, *Philosophie und Nationalsozialismus - am Beispiel Heideggers*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Opladen 1990, p. 25.

²⁶ *Ivi*, p. 24.

mentre successivamente emerge una critica del totalitarismo che Pöggeler giudica troppo speculativa, quindi astratta, in quanto tende a cancellare le differenze fra i sistemi politico-ideologici: "Eppure, il comunismo in Russia, il nazionalsocialismo in Germania come anche l'americanismo erano in ultima analisi per Heidegger la stessa cosa: il corrompimento dello spirito che diventa intelligenza"²⁷.

Secondo Pöggeler, chi vuole essere politicamente attivo deve assumere una tendenza unilaterale, deve optare a favore dell'eguaglianza (socialismo), o della libertà (liberalismo), o della stabilità (conservatorismo): se si rimane, invece, nell'indeterminatezza, non si raggiunge la sfera di ciò che è politicamente possibile. Ora, Heidegger corre proprio il rischio di rimanere in tale indeterminatezza o mancanza di concrezione, e di lasciarsi quindi sfuggire la specificità del politico rispetto ad altre ambiti di attività spirituale, come, ad esempio, l'arte²⁸. Bisogna evitare una "radicalità vuota di realtà", che proprio per la sua indeterminatezza va a sfociare nel "nichilismo politico"²⁹ ed è esposta alle strumentalizzazioni delle parti politiche più differenti; occorre quindi una riabilitazione della filosofia pratica che renda avvertiti delle conseguenze politiche delle posizioni speculative³⁰. Si può essere d'accordo con Pöggeler sulla rivendicazione della specificità della sfera politica e dell'importanza degli aspetti pratici della filosofia, però facciamo osservare che le obiezioni e le critiche che egli muove al tipo di rapporto che Heidegger intrattiene con la politica portano alla conclusione che all'impostazione di pensiero heideggeriana appartiene una fondamentale *impoliticità*, nonostante gli occasionali coinvolgimenti del filosofo nella situazionalità politica.

²⁷ *Ivi*, p. 32.

²⁸ Cfr. O. Pöggeler, *Heidegger e la politica*, in *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Milano 1992, pp. 77-79.

²⁹ O. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, cit., p. 54.

³⁰ Sull'inadeguatezza del pensiero heideggeriano alla filosofia pratica insiste anche A. Schwan, per il quale Heidegger, equiparando come espressioni della volontà di potenza tutte le visioni del mondo dell'epoca presente, toglie ogni base alla decisione ed alla responsabilità politica e morale, che richiedono la differenziazione: in questo modo egli però ricade in ciò che critica, cioè nel dominio della volontà di potenza (cfr. A. Schwan, *Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, cit., pp. 93-107). Nella fase più tarda del suo pensiero, Heidegger, col collegamento alla mistica dell'Oriente asiatico e con le meditazioni sulla cosa, sul luogo e sullo spazio, si è ancor più allontanato dalla filosofia pratica e politica. Ciò denota, a nostro avviso, una chiara tendenza all'*impoliticità* nel pensiero di Heidegger.

Il totalitarismo viene da Heidegger posto in connessione col predominio della tecnica moderna, "che già ora estende il suo dominio uniformemente sull'intera terra, anzi perfino su settori extra-terrestri dello spazio cosmico"³¹. Da ciò deriva la tendenza ad equiparare i sistemi politico-ideologici dell'attualità, che sono espressione della "lotta delle grandi potenze per il dominio planetario. La forma di questo dominio è plasmata dalla Stato assoluto tecnico"³². Globalmente Heidegger prende le distanze da questa situazione, muovendo col proprio pensiero *preparatorio* verso il *nuovo inizio*, verso una nuova epoca della storia dell'essere.

Ora, secondo E. Vietta ciò implica anche una decisa presa di distanza critica dal nazionalsocialismo, che viene considerato anzi come la forma culminante del nichilismo totalitario dell'età della tecnica, una volta superato l'errore della *Rektoratsrede*, in cui Heidegger, che era ancora legato alla metafisica della volontà di potenza e non aveva elaborato un concetto approfondito del nichilismo moderno, aveva visto nel nazionalsocialismo un'espressione del nuovo inizio piuttosto che del suddetto nichilismo. Successivamente, proprio attraverso la riflessione sul fascismo e sul nazismo Heidegger giunse alla convinzione del carattere nichilistico dell'età moderna. "La critica heideggeriana del nazionalsocialismo - scrive Vietta - può così trapassare senza fratture in una globale critica della tecnica, poiché l'essenza di questa tecnica si è a lui resa manifesta nella forma di dominio totalitaria del nazionalsocialismo ... Ora, si può anche dire che questo confronto metafisico-critico col nazionalsocialismo è troppo privo di specificità e che considera la storia in modo troppo distanziato. Però non ci sono buone ragioni per tenere in piedi il collegamento di Heidegger col nazionalsocialismo. Sul suo piano e con i suoi strumenti di pensiero Heidegger ha preso posizione criticamente in modo deciso nei confronti del nazionalsocialismo. Ed egli lo concepisce in modo sempre più chiaro come una forma accentuata del nichilismo moderno, come espressione particolarmente caratteristica di esso, come punto culminante di un globale processo di estraneamento"³³. Questa interpretazione del fascismo e del nazismo sulla base

³¹ M. Heidegger, *700 Jahre Messkirch. Rede bei der 700-Jahrfeier der Stadt Meßkirch am 22. Juli 1961*, in *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1979, pp. 39-40.

³² *Ivi*, p. 40.

³³ S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen 1989, p. 43. Anche Fred R. Dallmayr mette in parallelo il disincantamento di Heidegger

del nichilismo dell'età della tecnica, quindi sulla base di motivazioni non specificamente politiche, ben si accorda con quanto Heidegger afferma in *Was heisst Denken* sulla portata limitata delle categorie politico-sociali. Si potrebbe parlare, quindi, di una interpretazione *transpolitica*.

3. *Civilizzazione mondiale, nazionalismo, pensiero europeo.*

Anche la contrapposizione fra *civilizzazione mondiale* (*Weltzivilisation*) e la dimensione nazionale, di cui Heidegger tratta nel quadro di una meditazione sull'arte, non va intesa primariamente od esclusivamente in senso ideologico-politico, come se Heidegger intendesse contrapporre l'universalismo politico ad un particolarismo di tipo nazionalistico o addirittura *völkisch*, *nazional-popolare*.

Heidegger si chiede a quale appello corrisponda l'arte moderna, e risponde che "le opere di essa non sorgono più dall'impronta dei limiti di un mondo del popolare (*Volkshafte*) e del nazionale. Esse rientrano nella universalità della civilizzazione mondiale"³⁴. Questa però non viene pensata in termini politici ma come civiltà della tecnica: "La costituzione e le istituzioni di essa sono progettate e guidate dalla tecnica scientifica. Essa ha deciso sul modo e la possibilità del soggiorno dell'uomo nel mondo"³⁵. La civiltà tecnologica è caratterizzata dalla cibernetica e dall'informazione: "Il mondo scientifico diventa mondo cibernetico. Il progetto cibernetico del mondo suppone in via preliminare che il fondamentale carattere di tutti i processi del mondo calcolabili sia il controllo (*Steuerung*). Il controllo di un processo mediante un altro viene procurato mediante la trasmissione di una notizia, mediante l'informazione. In quanto il processo controllato a sua volta si segnala retroattivamente a quello che lo controlla e così l'informa, il controllo ha il carattere di una retroazione delle informazioni"³⁶. Poiché il progetto cibernetico è sempre progettazione del futuro, di esso fa parte anche la

nei confronti della tecnica col suo atteggiamento di distacco nei confronti del trionfalismo del regime nazista, quale appare dai corsi su Hölderlin (cfr. Fred R. Dallmayr, *Heidegger, Hölderlin and Politics*, in "Heidegger Studies", vol.II [1986], pp.91-93).

³⁴ M. Heidegger, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, in *Denkerfahrten 1910-1976*, Frankfurt am Main 1983, p. 140.

³⁵ *Ivi*.

³⁶ *Ivi*, p. 141.

futurologia, il cui futuro, però, è solo un prolungamento del presente in base al quale esso viene calcolato.

Cibernetica, informazione e futurologia condizionano dunque le prospettive della società tecnologica o industriale. Più in profondità il progetto cibernetico appare condizionato dalla scienza che è dominata dal metodo, che è poi il progetto di rendere il mondo calcolabile e quindi dominabile per l'uomo; secondo tale progetto, "vale come veramente reale solo ciò che è scientificamente dimostrabile, cioè calcolabile"³⁷. Il primato del metodo rimanda al primato del soggetto, che è il fondamento metafisico della civilizzazione mondiale. "Però mediante questa essenza sociale - scrive Heidegger - l'uomo moderno non rinuncia per nulla alla propria soggettività. Piuttosto, la società industriale è l'egoità innalzata all'estremo, cioè la soggettività"³⁸. In quanto soggettività che si fonda su se stessa e che si eleva a criterio di misura dell'oggettività, la società industriale è rinchiusa nei propri prodotti. Il rapporto dell'uomo al mondo corrisponde al modello cibernetico del circuito della regolazione che si esplica nella retroazione delle informazioni. "Il più ampio circuito della regolazione include il rapporto reciproco di uomo e mondo"³⁹.

Ora, per liberare l'uomo dal circolo dell'inclusione nel suo mondo tecnico-scientifico e per renderlo nuovamente aperto all'Origine (*Anfang*), è necessario per Heidegger il *passo indietro* (*Schritt zurück*), che è una presa di distanza dalla civilizzazione mondiale, anche se non un ripudio (*Verleugnung*) di essa. E si noti che il distacco dalla civilizzazione mondiale non è motivato dall'universalità di essa contrapposta alla particolarità della dimensione nazionale, bensì dalla chiusura in se stessa della soggettività, di cui è espressione il progetto cibernetico del mondo. Solo quindi in senso molto indiretto, e sicuramente implicito, si può affermare che il distanziamento dalla civilizzazione mondiale voglia rivendicare il radicamento nazionale della poesia o in generale della cultura⁴⁰, mentre emerge in primo piano la preoccupazione di Heidegger

³⁷ *Ivi*.

³⁸ *Ivi*, p. 144.

³⁹ *Ivi*, p. 145.

⁴⁰ Secondo Lacoue-Labarthe, Heidegger ha avuto il merito di aver posto, sulla base del problema del linguaggio, la questione, che non può essere considerata obsoleta e non può quindi essere elusa, "dei popoli (o delle nazioni), delle lingue e delle religioni" (Ph. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique. Heidegger, l'art e la politique*, Paris 1987, p. 170), senza però ricadere nel "conflitto del nazionalismo e dell'internazionalismo (del ro-

che l'oggettivazione scientifica, che ha ridotto la natura ad oggettività calcolabile, non prevarichi su ciò che, con terminologia husserliana, potremmo chiamare il *mondo della vita*, la *Lebenswelt*, come appare dal testo della conferenza *Überlieferte Sprache und technische Sprache*.

In essa Heidegger fa osservare che la tecnica riduce il linguaggio ad un complesso di segni che trasmettono dei messaggi, cioè ad *informazione*. Si tratta però dell'aspetto più superficiale di esso. "L'unico carattere del linguaggio che residua nell'informazione è la forma astratta della scrittura, che viene trascritta nelle formule di un calcolo logico"⁴¹. Sostanzialmente i segni del linguaggio tecnico non si collocano in un ambito diverso da quello dei segnali elettrici che le macchine calcolatrici rielaborano secondo un programma prestabilito e secondo lo schema binario della decisione fra il sì e il no; in questo modo, però, il linguaggio dell'uomo viene assimilato a quello delle macchine, cosicché va perduto l'aspetto più profondo di esso, cioè quel *mostrare (zeigen)* grazie al quale il dire è sempre un "far vedere e far udire qualcosa, portare qualcosa ad apparire"⁴². In ciò Heidegger vede una minaccia per l'essenza dell'uomo: "In quanto il rapporto dell'uomo sia con l'ente che lo circonda e lo sostiene, sia anche con l'ente che egli stesso è, riposa sul far apparire, sul dire che giunge o non giunge alla parola, l'assalto del linguaggio tecnico a ciò che è peculiare (*das*

manticismo 'di destra' e del romanticismo 'di sinistra')" (*ivi*), che ha caratterizzato il secolo scorso e la prima metà di quello presente: l'interrogazione heideggeriana si pone ad un livello superiore rispetto alla contrapposizione fra l'Europa della *Kultur* e quella dei Lumi. Il problema se sia presenta in Heidegger una visione di tipo *völkisch*, nazional-popolare, è stato posto da H. Vetter, il quale fa notare che Heidegger introduce in *Sein und Zeit* il concetto di *Volk* sulla base del *con-essere con gli altri (Mitsein mit Anderen)*. Heidegger determina decisamente il principio *völkisch* però lo relativizza, "di fronte all'idolatria nazionalsocialista del popolo tedesco" (H. Vetter, *Anmerkungen zum Begriff des Volkes bei Heidegger*, in *Heidegger: Technik - Ethik - Politik*, hrsg. von R. Margreiter und K. Leidlmair, Würzburg 1991, p. 242). Il *Volk* non è mai per Heidegger un punto di riferimento assoluto: "Mentre per lui, come ora mostrano del tutto chiaramente i *Beiträge zur Philosophie*, l'idea del popolo può essere compresa soltanto in connessione col problema della possibilità di una nuova esperienza 'del Dio, per l'ideologia dei nazionalsocialisti, invece, il popolo è il punto di vista estremo, da cui vengono derivate tutte le altre esigenze" (*ivi*, p. 245). Heidegger però è vicino all'ideologia *völkisch* a causa di un certo romanticismo della comunità (*Gemeinschaft*), che egli non distingue dalla società (*Gesellschaft*), e della mancanza del momento giuridico.

⁴¹ M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen 1989, p. 24.

⁴² *Ivi*, p. 23.

Eigentliche) del linguaggio è al tempo stesso la minaccia contro l'essenza più propria dell'uomo"⁴³.

Heidegger fa però osservare che la formalizzazione tecnico-scientifica del linguaggio trova un limite nel necessario presupposto del linguaggio *naturale* - cioè non inventato e non predisposto in senso tecnico, bensì *tramandato* -, il quale ha il compito di far vedere ciò che ancora non è stato visto, il che coincide poi con la vocazione del poeta. Questa difesa del linguaggio naturale muove dalla stessa ispirazione della presa di distanza dalla civilizzazione mondiale: non si tratta in primo luogo di rivendicare una dimensione nazionale, ma di porre un limite alla pretesa incondizionata della soggettività tecnico-scientifica.

Infine, possiamo qui ricordare che Heidegger ha riflettuto anche sul ruolo della filosofia tedesca nel quadro dell'Europa o dell'Occidente - che egli non distingue -, come risulta dalla conferenza *Europa und die deutsche Philosophie*, tenuta a Roma nel 1936, e che M. Riedel considera una risposta alle accuse, rivolte da Croce ne "La Critica" alla *Rektoratsrede*, di ridurre la filosofia alla prospettiva di un particolarismo nazionalistico, facendone così una "facenda tedesca per il bene del popolo tedesco"⁴⁴.

Heidegger inizia il suo discorso esprimendo preoccupazione per il destino dell'Europa: "La nostra esistenza (*Dasein*) storica sperimenta, con accresciuta inquietudine e lucidità, che il suo futuro si riduce alla semplice alternativa di una salvezza dell'Europa o della sua distruzione. La possibilità della salvezza richiede però una duplice condizione: 1. la salvaguardia dei popoli europei nei confronti dell'elemento asiatico; 2. il superamento del loro proprio sradicamento e frantumazione"⁴⁵.

La filosofia tedesca è caratterizzata, secondo Heidegger, dalla tendenza, che si manifesta da Meister Eckhart fino a Nietzsche, ad andare più in profondità del pensiero meramente assertorio ed enunciativo, ri-

⁴³ *Ivi*, p. 25.

⁴⁴ M. Riedel, *Heideggers europäische Wendung*, in *Europa und die Philosophie*, hrsg. von H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993, p. 44. Riedel mostra come Heidegger, con la nuova comprensione della storia che si delinea con la *Kehre*, superi l'elemento tedesco in direzione di quello occidentale ed europeo (*ivi*, p. 63), e finisca col richiamarsi allo "spirito degli abitanti della terra" (*ivi*, p. 66), che è l'istanza contraria alla fede europea nella ragione e anche all'ideologia del sangue e del suolo.

⁴⁵ M. Heidegger, *Europa und die deutsche Philosophie*, in *Europa und die Philosophie*, cit., p. 31.

salendo a quel fondamento dell'essere che è anche abisso. Questo orientamento da una parte è esposto all'accusa di *misticismo*, dall'altra però costituisce l'unica via per risalire alle forze originarie del pensiero europeo quali si sono manifestate nei primi pensatori greci (Anassimandro, Parmenide, Eraclito): solo dalla riscoperta dell'originario può venire la salvezza per l'Occidente. "In quanto noi - scrive Heidegger - poniamo nuovamente la *domanda fondamentale* della filosofia occidentale a partire da un'inizio *più originario*, siamo al servizio solo *del* compito che abbiamo designato come salvezza dell'Occidente. Esso può essere attuato soltanto come una riacquisizione dei rapporti originari con l'ente stesso e come una *nuova fondazione* su questi rapporti di ogni agire essenziale dei popoli"⁴⁶.

La salvezza non è però pensata in termini politici ma solo come movimento filosofico. In una conferenza che accenna al rapporto fra Europa ed Asia ci si sarebbe potuto aspettare qualche considerazione di carattere *geopolitico* - date anche le tendenze del tempo -, invece il discorso si svolge esclusivamente sul piano ontologico. Anche questo è un aspetto della limitazione cui Heidegger sottopone la sfera del politico.

4. Il problema della rivoluzione conservatrice.

Diversi interpreti hanno fatto uso del concetto di *rivoluzione conservatrice* per attribuire una collocazione ad Heidegger nel quadro della tendenze ideologiche; così, ad esempio, anche Pöggeler e Nolte, che però non fanno di tale concetto uno strumento interpretativo fondamentale⁴⁷.

In senso molto generale, si può intendere con rivoluzione conservatrice una posizione che rifiuta la modernità, o almeno prende le distanze da essa, senza però propugnare semplicemente un ritorno al pre-moderno, come fa invece il conservatore non rivoluzionario, cioè il rea-

⁴⁶ *Ivi*, p. 40.

⁴⁷ Cfr. O. Pöggeler, *Heidegger e la politica*, cit., p. 78; E. Nolte, *Heidegger*, cit., p. 116. Su Heidegger e la rivoluzione conservatrice si veda anche: B. Willms, *Politik als Geniestreich? Bemerkungen zu Heideggers Politikverständnis*, in *Martin Heidegger: Fragen an sein Werk. Ein Symposium*, Stuttgart 1977, pp. 16-20; A. Jäger, *Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers*, in *Auf der Spur des Heiligen*, hrsg. von G. Pöltner, Wien-Köln 1991, pp. 56-58.

zionario. Rivoluzione conservatrice, come afferma Armin Mohler che ha dedicato uno studio sistematico al chiarimento del concetto, elevandolo a categoria di interpretazione storica, è il movimento opposto alla Rivoluzione francese, che però non vuole riprodurre semplicemente l'*ancien Régime* e non coincide quindi con la reazione⁴⁸.

A nostro avviso, è più facile determinare l'area della rivoluzione conservatrice come orientamento culturale o ideologico che non come precisa posizione politica, e del resto fra i primi a far uso del termine è stato lo scrittore Ugo von Hofmannsthal, che gli attribuisce un significato non immediatamente politico⁴⁹. Le difficoltà però aumentano quando si passa dalla storia delle idee a quella degli avvenimenti politici. Così l'area della rivoluzione conservatrice, negli anni venti e trenta di questo secolo in Germania, è costituita da una galassia di circoli, anche letterari, di associazioni di lotta, di gruppuscoli che si collocano fra il partito comunista e quello nazionalsocialista, venendo così a costituire una zona di oscillazione in senso *nazional-bolscevico*. Si tratta di coloro che sono insoddisfatti delle grandi organizzazioni di massa come il partito comunista e il partito nazista, ma che non vogliono nemmeno ritornare ad appoggiare la repubblica di Weimar ed auspicano piuttosto la creazione di un terzo fronte, nella convinzione che sia la vittoria del nazionalsocialismo che quella del comunismo falsificherebbero gli scopi della rivoluzione conservatrice: tale terzo fronte dovrebbe sostituire lo Stato di Weimar, mettendo fuori gioco sia i comunisti che i nazisti⁵⁰. A nostro avviso, però, una terza posizione di tal tipo non esprime una vera identificazione politica, ma un'area di instabilità e di transizione fra le posizioni estreme dello schieramento politico.

Per quanto riguarda poi la questione che qui direttamente ci interessa, vale a dire la collocazione di Heidegger rispetto alla rivoluzione conservatrice, è importante tener presente che per Mohler l'ispiratore filosofico di essa è Nietzsche e non Heidegger, al quale egli dedica solo una pagina nel secondo volume supplementare, lasciando sostanzialmente aperta la questione della di lui appartenenza alla rivoluzione

⁴⁸ Cfr. A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Darmstadt 1989, p. 11.

⁴⁹ *Ivi*, p. 10. Di una *konservative Revolution* in senso spirituale Hofmannsthal tratta nello scritto *das Schrifttum als geistiger Raum der Nation*, in *Gesammelte Werke*, Prosa IV, Frankfurt am Main 1955, p. 413.

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p. 44, p. 55 e 59.

conservatrice⁵¹. Per quest'ultima è Nietzsche a costituire una svolta epocale, in quanto per primo ha sostituito l'immagine del mondo lineare, che caratterizza il cristianesimo e anche la dottrina moderna del progresso, con quella basata sull'idea del circolo, del ritorno. L'immagine ciclica del mondo sta alla base dell'intera rivoluzione conservatrice, per la quale la rivoluzione è un ritorno alle origini: *re-volutio*. Per questo tale rivoluzione è incompatibile, secondo Mohler, col cristianesimo, nonostante che non siano mancati i tentativi di conciliazione; essa esprime piuttosto il tentativo di una nuova sintesi dopo la crisi del cristianesimo, si colloca nell'interregno fra la fine dell'epoca cristiana e l'emergere di una nuova visione del mondo⁵².

Se si accetta questa interpretazione anticristiana della rivoluzione conservatrice, non si può poi vedere l'appartenenza di Heidegger ad essa in continuità con l'influsso dell'antimodernismo cattolico quale veniva sviluppato dal teologo Carl Braig, maestro di Heidegger, come fa, in prima approssimazione, Nolte, il quale però subito dopo fa anche notare che le rare volte in cui Heidegger prende posizione nei confronti degli esponenti tipici della rivoluzione conservatrice, per esempio Spengler, lo fa in senso critico e nettamente negativo⁵³. Secondo Nolte, in Heidegger si trovano elementi della critica cattolica alla secolarizzazione, alla rivoluzione intesa come disgregazione⁵⁴. Anche Farias dà notevole rilievo all'appartenenza giovanile di Heidegger a movimenti del cattolicesimo integrista ed ultraconservatore⁵⁵. Però l'influsso del cattolicesimo su Heidegger è stato decisivo solo in una fase iniziale, e il successivo e progressivo distacco prima dal cattolicesimo e poi dal cristianesimo in generale è stato ricostruito con precisione da H. Ott, il quale parla di "atteggiamento anticristiano"⁵⁶ di Heidegger nel periodo del rettorato, senza escludere, tuttavia, qualche possibilità di riavvicinamento al cattolicesimo, soprattutto in senso esteriore, negli anni più tardi. Negli anni di adesione al nazionalsocialismo Heidegger sembra sen-

⁵¹ Cfr. A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ergänzungsband*, cit., pp. 33-34.

⁵² Cfr. *ivi*, Bd. I, p. 118 e pp. 16-17.

⁵³ Cfr. E. Nolte, *Martin Heidegger*, cit., p. 19.

⁵⁴ Cfr. *Ivi*, p. 289.

⁵⁵ Cfr. V. Farias, *Heidegger e le nazisme*, Lagrasse 1987, pp. 52-53.

⁵⁶ H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt (Main) - New York 1988, p. 215.

za dubbio più vicino ad una rivoluzione conservatrice che si ispira a Nietzsche; sappiamo però che egli ha preso le distanze anche dal pensiero nietzscheano, in cui vede il compimento della soggettività della metafisica moderna, cosicché egli viene a collocarsi, a nostro avviso, fra l'antimodernismo cattolico e la rivoluzione conservatrice in senso laico.

Invece che stabilire l'appartenenza di Heidegger ad un movimento, politico o di idee, precostituito, si può tentare anche di ritrovare i caratteri della rivoluzione conservatrice all'interno della stessa filosofia heideggeriana: è questa la via seguita da P. Bourdieu nel volume *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, la cui tesi fondamentale è che Heidegger rispetta l'*ethos* accademico della separazione fra cultura e politica, e quindi sottopone le proprie propensioni etico-politiche ad una ristrutturazione che le rende irriconoscibili⁵⁷. Non è che in Heidegger non ci sia una presa di posizione politica, però essa risulta trasposta sul piano filosofico, quindi sublimata e trasfigurata, cosicché l'impoliticità di Heidegger è soltanto apparente. Ciò implica poi che il campo filosofico abbia una sua pur relativa autonomia e proceda secondo una propria logica, senza essere riducibile in modo diretto al campo delle opzioni etico-politiche, anche se si pone un problema di compatibilità fra queste e le corrispondenti posizioni filosofiche⁵⁸.

L'aspetto ideologico del pensiero di Heidegger - la sua ontologia politica -, emerge dall'affinità con le posizioni di Spengler e di Jünger, che non sono filosofi accademici o sistematici, ma *saggisti* che appartengono alla rivoluzione conservatrice, mentre per gli aspetti strettamente teorici la filosofia heideggeriana si caratterizza per l'opposizione al neokantismo.

Con Spengler - che poi costituisce l'ala destra della rivoluzione conservatrice, anche se proprio questa mette in crisi la distinzione destra-sinistra - Heidegger ha in comune il pessimismo nei confronti della modernità e del progresso, vale a dire il *Kulturpessimismus* che è un attacco ideologico alla modernità. Alla nota opposizione spengleriana fra *Kultur* e *Zivilisation* corrisponde quella heideggeriana fra il pensiero essenziale e le scienze⁵⁹: entrambe stanno alla base delle contrapposizioni tipiche della rivoluzione conservatrice (comunità-società, campagna-città, organico-meccanico, ecc).

⁵⁷ Cfr. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1988, p. 51.

⁵⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 52-54.

⁵⁹ Cfr. *Ivi*, p. 31.

Con Jünger - che invece appartiene all'ala sinistra della rivoluzione conservatrice e che, almeno nella fase in cui si colloca lo scritto *Der Arbeiter*, mostra dei punti di contatto col nazional-bolscevismo di Ernst Niekisch - Heidegger condivide l'interpretazione della figura del lavoratore sulla base del concetto epocale di *età della tecnica*, invece che sulla base di una teoria delle classi sociali, e il decisionismo - almeno per quanto riguarda la fase di *Sein und Zeit* - che porta a preferire il rischio della decisione ad una insicurezza fiacca ed alla fine autodistruttiva⁶⁰.

Con entrambi poi Heidegger ha in comune lo spirito elitario - che in Jünger emerge più chiaramente negli scritti del periodo dell'*anarchismo conservatore*, come *Der Waldgang* -, che sta alla base della svalutazione dell'esistenza di massa in *Sein und Zeit*, che condanna all'inautenticità la dimensione del *si (Man)*, dell'esistenza anonima ed indecisa. Si tratta di un aristocraticismo comune a tutta la rivoluzione conservatrice e che ne mette in luce le tendenze antidemocratiche.

Bourdieu non si limita, però, agli aspetti ideologici, ma vuole ricercare i caratteri della rivoluzione conservatrice all'interno della filosofia heideggeriana, come momento intrinseco di essa, e li ritrova nel *rovesciamento* heideggeriano della critica kantiana alla metafisica in una metafisica della finitudine, la quale ontologizza il trascendentale e sfugge allo storicismo, inserendo la temporalità e la storia nell'essere stesso. In questo modo la filosofia kantiana perde il suo carattere illuministico, del quale faceva parte anche la cesura fra religione e filosofia, e diventa una ontologia negativa che, in modo analogo alla teologia negativa, custodisce l'assenza dell'essere nel silenzio e nell'evocazione poetica, diventa anche "una sorta di saggezza neo-tomistica"⁶¹, che esorta a riconoscere ciò che è. Il rovesciamento è la strategia della rivoluzione conservatrice, che conserva sotto l'apparenza dell'oltrepassamento più radicale.

A ben guardare, la rivoluzione conservatrice compiuta da Heidegger in filosofia consiste nell'aver fatto incontrare l'ontologia del pensiero classico e medievale con la soggettività trascendentale del pensiero moderno. Ci chiediamo ora se tale incontro non possa essere interpretato come la rinuncia della soggettività moderna alla pretesa all'incondizionatezza, dopo il fallimento della sintesi hegeliana che prospettava la

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 40-45.

⁶¹ *Ivi*, p. 78.

possibilità del sapere assoluto. In tal caso si tratterebbe di una situazione *epocale*, che troverebbe quindi una più adeguata espressione mediante il termine *post-modernità*, molto meno carico di connotazioni ideologiche rispetto a *rivoluzione conservatrice*. Inoltre, un conservatorismo elitario e nostalgico di una *Kultur* che non rientra nel quadro della massificazione, dell'utilitarismo e della quantificazione scientifica, non può essere identificato, senza residui e senza problemi, col nazionalsocialismo. Né si può rispondere semplicemente che si tratta di nazismo inconscio o sublimato: il problema, infatti, non è *psicologico* ma riguarda la *comprensione storica*.

La rivoluzione conservatrice in filosofia, quale la presenta Bourdieu, rischia, dunque, di rimanere estrinseca rispetto alle concrete prese di posizione di Heidegger in campo politico negli anni intorno al 1933, ed anche il concetto di rivoluzione conservatrice elaborato a livello ideologico, e non sul piano della pura teoria filosofica, avrebbe bisogno di ulteriori determinazioni. Si comprende quindi come R. Wolin, nel volume *The politics of the being*, si sia proposto di integrare i risultati raggiunti da Bourdieu, rendendo da estrinseca "immanente l'analisi filosofica del pensiero politico del filosofo in quanto tale"⁶², ed aggiungendo quindi "il momento di 'particolarità filosofica' che da tanti punti di vista determina 'le condizioni della possibilità' o il 'fondamento trascendentale' degli atteggiamenti e delle convinzioni politici empirici di Heidegger"⁶³.

E' convinzione di Wolin che l'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo non sia stata "un episodio casuale, puramente biografico", ma che invece essa sia "*radicata nelle tendenze più intime del suo pensiero*"⁶⁴. Soprattutto negli anni fra il 1933 e il 1936 Heidegger ha sviluppato una comprensione storico-metafisica della realtà politica, conferendo quindi una coloritura ideologica alla propria posizione filosofica, cosicché si può parlare di una *politica dell'essere*, la quale poi rende compren-

⁶² R. Wolin, *The politics of being. The political thought of Martin Heidegger*, New York 1990; citiamo dall'edizione tedesca: *Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers*, aus dem Amerik. von R. Forst, Wien 1989, pp. 17-18. Wolin ha curato anche il volume *The Heidegger Controversy. A critical Reader*, New York 1991, che contiene testi di Heidegger, Jünger, Löwith, Jaspers, Marcuse, e saggi interpretativi di Löwith, Habermas, Pöggeler, Tugendhat, Derrida, Bourdieu.

⁶³ *Ivi*, p. 18.

⁶⁴ *Ivi*, p. 96.

sibile come "i suoi [di Heidegger] giudizi ed opinioni politici derivino dalla sua filosofia con una forte coerenza che non può essere contestata"⁶⁵.

Con Bourdieu Wolin mantiene ferma l'appartenenza di Heidegger alla rivoluzione conservatrice, che poi è indubbiamente un riferimento dal quale non si può prescindere in una discussione sul rapporto fra il pensiero dell'essere heideggeriano e la dimensione politica⁶⁶; però vuole anche mostrare come tale orientamento rivoluzionario conservatore si carichi di un contenuto più determinato di quello che gli ha attribuito Bourdieu, anzi vuole anche ricostruire in qual modo la filosofia di Heidegger sia andata assumendo, almeno in un determinato periodo, i caratteri di una ideologia, di una *Weltanschauung*.

Heidegger va collocato nella rivoluzione conservatrice per il suo antimodernismo che risale all'età giovanile, per il suo spirito elitario, per la preferenza nazionalistica accordata alla *Kultur* tedesca rispetto alla *Zivilisation* occidentale, però tutto questo non basta a spiegare la sua adesione ad una politica di tipo totalitario; bisogna quindi anche prendere in considerazione l'influenza che ha avuto Jünger nella formazione

⁶⁵ *Ivi*, p. 36. La tesi che le posizioni politiche di Heidegger sono in intima connessione con la filosofia da lui sviluppata come storia dell'essere, *Seinsgeschichte*, è stata sostenuta da N. Tertulian, al quale si richiama Wolin (cfr. *ivi*, p. 29). Secondo Tertulian Heidegger mette continuamente in rapporto la concezione del politico con l'essenza della verità (cfr. N. Tertulian, *Seinsgeschichte als Legitimation der Politik*, in *Martin Heidegger - Faszination und Erschrecken: die politische Dimension einer Philosophie*, hrsg. von P. Kemper, Frankfurt/Main - New York 1990, p. 68).

⁶⁶ Il concetto di rivoluzione conservatrice è al centro del volume di L. Ferry e A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, secondo i quali la struttura di essa, consistente nella compresenza di radicalizzazione del moderno e di antimodernismo che guarda alla tradizione, è presente sia nel nazismo che nel pensiero di Heidegger, che vuol far risorgere il mondo della tradizione radicalizzando e quindi decostruendo il soggetto moderno. Ferry e Renaut ritengono che non sia possibile una utilizzazione del pensiero heideggeriano da sinistra, cioè come strumento della critica, da utilizzare soprattutto dopo la crisi del marxismo, della società moderna, tecnologica, cartesiana: infatti, tale pensiero è "incompatibile col minimo di soggettività richiesto perché un pensiero democratico, in qualunque modo lo si intenda, sia possibile" (L. Ferry - A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, Paris 1988, p. 42). A nostro avviso, nel concetto di soggettività bisognerebbe introdurre delle distinzioni: la soggettività trascendentale, in quanto elemento di uniformità nei soggetti empirici, può essere veramente la base della costruzione totalitaria della società tecnologica; diverso è invece il discorso che si può fare per l'aspetto di soggettività presente nella persona o nello spirito.

della visione politica heideggeriana. In primo luogo l'opera di Jünger *Die totale Mobilmachung* (1930), convinceva Heidegger della ineluttabilità che la modernità, intesa come epoca delle guerre mondiali, conducesse, attraverso lo sforzo della mobilitazione totale delle forze belliche, alla realizzazione di forme di organizzazione *totale*, e quindi a forme politiche *totalitarie*. Secondo poi un'altra opera di Jünger che pure influenzò in modo non superficiale Heidegger, *Der Arbeiter* (1932), lo Stato totalitario adeguato alla guerra totale deve assumere la forma di uno Stato di lavoratori, in cui le esigenze dell'economia industriale si conciliano pienamente con quelle della conduzione moderna della guerra, e in cui quindi il lavoratore è anche un soldato. In questa nuova formazione politica fondata sulla figura epocale del lavoratore si possono superare le tradizionali separazioni della società borghese fra Stato e società, fra lavoratori e datori di lavoro, fra lavoro fisico e spirituale⁶⁷.

Ci si può chiedere ora se veramente Wolin, passando attraverso l'influenza di Jünger, sia riuscito a dare un contenuto determinato alla *Weltanschauung* rivoluzionaria e conservatrice elaborata da Heidegger negli anni trenta. Facciamo osservare che *Der Arbeiter* è l'opera in cui Jünger maggiormente si avvicina al nazional-bolscevismo: l'organizzazione totale del lavoro sul modello della gestione dell'economia di guerra può coerentemente condurre a preferire una pianificazione di tipo sovietico. Nel nazional-bolscevismo emerge l'ambiguità della rivoluzione conservatrice che infrange la distinzione fra destra e sinistra e che non è da confondere con un generico conservatorismo come nostalgia del premoderno. Come si è detto, il nazional-bolscevismo esprime non tanto una identificazione politica quanto un'area di instabilità fra gli estremi dello schieramento: è quindi la concezione jüngeriana dello Stato dei lavoratori-soldati - o dei militi del lavoro - veramente adatta a fornire un contenuto ideologico-politico determinato? In questo modo vogliamo comunque porre un problema: la difficoltà fondamentale cui va incontro l'impostazione di Wolin è un'altra. Lo stesso Wolin infatti fa osservare che la mobilitazione totale e la figura del lavoratore-soldato che per lo Heidegger degli anni trenta erano espressione del superamento del mondo borghese e quindi del "predominio millenario del nichilismo europeo"⁶⁸, diventano successivamente l'espressio-

⁶⁷ Cfr. R. Wolin, *Seinspolitik*, cit., pp. 112-113 e pp. 126-127.

⁶⁸ *Ivi*, p. 179.

ne piena del nichilismo dell'età della tecnica, il cui fondamento metafisico va ricercato nella volontà di potenza teorizzata da Nietzsche. "Ma ad Heidegger era nel frattempo divenuto chiaro che il mondo del lavoro descritto da Jünger rappresentava non il *superamento*, bensì il *compimento* della metafisica, un'epoca di pieno abbandono dell'essere. Illusorio non era dunque il contenuto *descrittivo*, che Heidegger scorse nelle previsioni di Jünger, bensì il significato *valutativo* che egli aveva ad esse dato"⁶⁹. Ora, possiamo chiederci: come può la *Seinsfrage*, la domanda sull'essere, che pure nonostante la *Kehre* ha una sua continuità, esser connessa con una politica determinata, tanto che si possa parlare di *politica dell'essere*, se essa si esprime in prese di posizione addirittura *antitetiche* su un tema ideologico di cui lo stesso Wolin afferma l'importanza *decisiva* per la formazione della visione politica di Heidegger? Non ci sembra dunque che Wolin sia riuscito a derivare, in modo persuasivo, una posizione politica determinata dalla heideggeriana rivoluzione conservatrice in filosofia, di cui ha parlato Bourdieu.

Queste riflessioni sulle interpretazioni di Bourdieu e di Wolin ci inducono ad alcune considerazioni sotto forma di una tesi interpretativa conclusiva. A nostro avviso, non è possibile porre una connessione *sistematica* fra il pensiero heideggeriano e l'errore politico compiuto da Heidegger con l'adesione degli anni trenta al nazionalsocialismo, né è possibile derivare in modo *essenziale* il secondo dal primo⁷⁰. La ragion di

⁶⁹ *Ivi.*

⁷⁰ Ritroviamo la convinzione dell'estraneità del nucleo più profondo del pensiero di Heidegger al nazionalsocialismo anche in altri interpreti italiani. Si veda, ad esempio: G. Penzo, *Nietzsche, Heidegger e l'ideologia del nazionalsocialismo*, in AA.VV., *Sul nazismo di Martin Heidegger. La scelta politica come fattualità del pensare*, Parma 1991, p. 65; F. Bosio, *Martin Heidegger. Prospettive ed itinerari*, Milano 1992, pp. 113-125. Per Regina, invece, il principio nichilistico, presente in Heidegger prima della svolta, della *Kehre*, è "la matrice filosofica della sua adesione al nazionalsocialismo" (U. Regina, *Il principio dell'errore di Heidegger*, in AA.VV., *Sul nazismo di Martin Heidegger*, cit., p. 75). Successivamente, però, già qualche anno dopo il discorso di Rettorato, la posizione di Heidegger cambia, in rapporto all'evoluzione della sua filosofia: "Vi è dunque - scrive Regina - un sostanziale mutamento di valutazione da parte di Heidegger, reso filosoficamente possibile dall'abbandono del principio nichilistico" (*ivi*, p. 81). A nostro avviso, però, il ricollegare l'adesione di Heidegger al nazismo ad una fase, poi superata, del suo pensiero, fa sorgere il problema della continuità del pensiero heideggeriano, come ha visto T. Rockmore: "Il concetto di una frattura nel corso dello sviluppo di qualche pensiero è in sé sospetto, dal momento che una impostazione di pensiero si modifica e si sviluppa davanti ad uno sfondo stabile.

ciò sta negli aspetti di impoliticità - più volte da noi messi in luce - di un pensiero che accentua l'importanza delle tendenze epocali, mentre tende a sfumare le differenze fra le concrezioni ideologiche.

Potremmo dire che tale errore rientra nella sfera dell'*effettuale*, inteso come mondo comune degli uomini, con le sue "caratteristiche spurie, confuse, non eidetiche"⁷¹, secondo un concetto che è stato elaborato e discusso in un fascicolo della rivista "Aut Aut", dedicato proprio alla questione del rapporto fra Heidegger e la politica. Effettuale è ciò che non può essere dedotto secondo una necessità eidetica e ricondotto quindi all'universale.

Il problema del rapporto fra Heidegger e la politica potrebbe anche essere occasione per considerazioni più generali sul rapporto fra filosofia e politica. Ci limitiamo a far osservare che al pensiero ontologico della storia - lasciamo qui impregiudicato se lo stesso discorso si possa fare anche per il pensiero ontologico in generale -, che esiste almeno da quando Hegel ha preso ad interpretare la storia pragmatica sulla base delle categorie ontologiche della *Logica*, appartiene sempre una certa misura di *impoliticità*. Tale pensiero, infatti, riesce a *trascendere* - e in questo senso si può parlare di *transpolitico* - la sfera dell'*ideologico*, cioè delle dottrine politiche che sono poi anche programmi di azione legati ad una situazionalità più diretta: l'interpretazione ontologica avrebbe la funzione di pensare le prospettive *epocali*, mentre alle ideologie politiche sarebbe riservata la sfera delle concrezioni *ontiche*.

Per dirla in breve: non è plausibile insistere sul fatto che il primo Heidegger si sia convertito al nazismo sulla base del suo pensiero, però poi, nella successiva evoluzione del suo pensiero, abbia lasciato il nazismo dietro di sé" (T. Rockmore, *Heidegger und der Nationalsozialismus: eine dreifache Kehre?*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, cit., p. 412). Di Rockmore si veda anche il volume *On Heidegger nazism and philosophy*, Berkeley 1992.

⁷¹ *Il filosofo e l'effettuale. Due discussioni in redazione*, in "Aut Aut", n. 226-227, 1988, p. 16. Sul concetto di effettuale in rapporto al problema delle scelte politiche di Heidegger si veda: A. Marini, *Il filosofo e l'effettuale. Riflessioni in margine al 'caso Heidegger'*, in AA.VV., *Sul nazismo di Martin Heidegger*, cit. Per Marini l'errore di Heidegger è consistito "nell'essere entrato improvvisamente in un agone politico con un discorso filosofico" (*ivi*, p. 21).