

Francesco Paolo Ciglia

*HEIDEGGER E L'INTERROGAZIONE RELIGIOSA:
UN INTRECCIO ESEGETICO E SPECULATIVO*

Il problema religioso nel pensiero di Martin Heidegger costituisce da sempre, com'è ampiamente noto, una formidabile *crux* ermeneutica per i lettori e gli interpreti del pensatore tedesco. Ma non solo nel senso ovvio che esso rappresenta la fonte primaria di un tormento e di un travaglio interpretativo che, ampiamente attestati nella vastissima letteratura specialistica, scaturiscono dall'estrema difficoltà o, talora, dalla oggettiva oscurità delle formulazioni heideggeriane in proposito. *Crux* ermeneutica significa qui anche *punto di intersezione*, d'intreccio e di snodo di opzioni interpretative *diverse* ed *alternative*, tutte costruite sulla base degli *stessi* testi; significa *crocevia* di letture che muovono in molti casi da prospettive ermeneutiche e da istanze speculative reciprocamente lontane e differenti, ed approdano ad esiti interpretativi e teoretici altrettanto lontani e differenti, *incrociandosi*, appunto, e *confliggendo* all'interno del medesimo spazio tematico e problematico. In fondo la celebre ed ormai disusata comprensione della prospettiva heideggeriana in termini di *esistenzialismo ateo* - una comprensione oggi fortemente discutibile in riferimento sia al sostantivo, sia all'aggettivo che la costituiscono - e l'altrettanto celebre utilizzazione bultmanniana in chiave francamente teologico-positiva della prospettiva elaborata in *Sein und Zeit*, testimoniano ambedue molto precocemente - già fra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta del nostro secolo -, e con una chiarezza veramente esemplare, di una divaricazione ermeneutica che, in forme ed in modi talora anche profondamente differenti, avrebbe co-

nosciuto nei decenni successivi una serie interminabile di variazioni sullo stesso tema.

Ma il tormento ed il travaglio *ermeneutico* vissuti dagli *interpreti* delle diverse fasi dell'impostazione e della formulazione heideggeriana del problema religioso non possono forse essere letti come una produzione diretta del tormento e del travaglio *teoretico* - e forse non solo *teoretico!* - vissuto in prima persona, proprio in riferimento alla tematica in questione, dallo stesso autore *interpretato*? In questo caso la *crux ermeneutica* che pesa sulle spalle degli interpreti si svelerebbe come il riflesso simmetrico e speculare di una ben più grave ed originaria *crux teoretica*, intorno alla quale si è affaticata incessantemente la meditazione del pensatore lungo l'intero corso della sua parabola filosofica. In questa prospettiva, allora, il senso della *crux ermeneutica* evocata in apertura potrebbe ben ampliarsi ed approfondirsi ulteriormente, e l'espressione in questione potrebbe ben arrivare ad indicare una questione *teoretica* veramente *cruciale* e decisiva all'interno della meditazione heideggeriana, una questione che vi occupa un posto assolutamente *centrale* dal punto di vista schiettamente *speculativo*.

L'esplorazione ermeneutica e critica dei difficili ed intricati nodi connessi con la meditazione heideggeriana sul problema religioso si trova dunque davanti un compito che travalica di gran lunga il ristretto e pur imprescindibile orizzonte della pura e semplice esegesi. La statura speculativa del pensatore, poi, ed il carattere ormai «classico» ed esemplare assunto dall'intera sua meditazione in riferimento alla riflessione filosofica del nostro secolo indicano con la massima chiarezza e precisione la natura e l'entità della posta in gioco teoretica connessa con questo stesso compito. Un suo corretto adempimento, infatti, potrebbe ben dischiudere paesaggi speculativi situati *oltre* ed *al di là* dei confini storici e tematici della teoresi heideggeriana: esso potrebbe gettare, ad esempio, una luce vivida sul senso complessivo delle diverse linee di sviluppo che caratterizzano l'inquieto panorama della riflessione filosofico-religiosa post-heideggeriana, o ancora, potrebbe offrire un contributo decisivo per una ricerca più propriamente speculativa di nuove vie per pensare il *religioso* in un'ottica post-moderna.

Le tre differenti e complementari dimensioni, da noi appena evocate, della *crux ermeneutico-speculativa* che si configura nella meditazione religiosa heideggeriana - cioè la dimensione più strettamente filologico-esegetica, quella più ampiamente critico-interpretativa, e quella più squisitamente teoretica -, vengono attraversate e perlustrate tutte,

anche se in misura diversa, da un recentissimo lavoro di Pietro De Vitiis sul problema religioso in Heidegger¹, che prosegue, sviluppa ed approfondisce un dialogo col pensatore tedesco iniziato dall'autore più di venti anni fa². Il volume in questione, infatti, affronta innanzitutto di petto e si prende decisamente in carico le aspre difficoltà connesse con la dimensione più propriamente esegetica della questione, attraverso un'attenta e raffinata lettura diretta di numerosi testi heideggeriani dedicati all'argomento. La prospettiva storico-problematica sottesa a questa lettura, tuttavia, è del tutto particolare, e di estrema attualità. La questione religiosa in Heidegger viene infatti esaminata, in via privilegiata, anche se non esclusiva, alla luce dei nuovi orizzonti interpretativi e teoretici dischiusi dalla recente pubblicazione, fra l'inizio degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, di una serie di importantissimi inediti heideggeriani³, risalenti, per lo più, ad una stagione cruciale e decisiva della meditazione del pensatore, la quale, proprio per questo, rappresenta un punto di osservazione assolutamente privilegiato. Intendiamo riferirci al lasso di tempo compreso fra il 1932 ed il 1944, quello, cioè, entro il quale pressappoco matura la famosa svolta speculativa (*Kehre*) di Heidegger dalla prospettiva offerta dalla problematica del *senso* dell'essere a quella offerta dalla questione della *verità* dell'essere. L'analisi ed il confronto testuale *interno* alla produzione heideggeriana, d'altra parte, si apre continuamente all'esplorazione ed alla discussione critica, talora decisamente polemica, delle principali alternative interpretative che si delineano nel contesto della più recente letteratura specialistica, non solo europea, sulla questione religiosa nel pensiero di

¹ P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma, 1995.

² Il documento più ampio ed articolato del precedente dialogo dell'autore del volume con il pensiero di Heidegger si può rinvenire in: P. De Vitiis, *Heidegger e la fine della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1974. Esso è stato seguito da una nutrita serie di saggi più brevi, fra i quali ricordiamo, in particolare, *Il problema di Dio in Martin Heidegger*, apparso nella «Rivista di Filosofia Neoscolastica», anno LXVII, fasc. I, gennaio-marzo 1975, pp. 24-42, e dedicato tematicamente all'argomento che qui ci interessa.

³ L'analisi di De Vitiis si sofferma, con particolare attenzione ed insistenza, sulle lezioni heideggeriane dedicate agli *Inni* di Hölderlin, tenute fra il 1934 e il 1942, sul seminario dedicato alla metafisica dell'idealismo tedesco, risalente al 1941, sulle lezioni su Parmenide ed Eraclito degli anni 1942-44, e soprattutto sugli importantissimi *Beiträge zur Philosophie* degli anni 1936-38. I testi in questione sono stati tutti pubblicati nell'ambito della *Gesamtausgabe* heideggeriana.

Heidegger. Ma il confronto con la nuova letteratura *primaria e secondaria* sulla problematica in questione è profondamente pervasa da un'*intenzione teoretica* abbastanza scoperta, anche se non tematicamente prevalente. De Vitiis afferma esplicitamente che, almeno all'interno di questo volume, la sua indagine non intende porsi sul piano di una «discussione *militante* sui problemi della filosofia della religione», poiché intende restarsene entro il «quadro di una indagine pur sempre storiografica» (*Il problema religioso ...*, cit., p. 13; corsivo dell'autore). Si tratta, tuttavia, di un tipo di storiografia dalla fisionomia particolare e molto ben delineata, cioè, secondo le stesse parole dell'autore, di «una *storiografia teoricamente impegnata*» (ivi). Si potrebbe forse dire che il volume si intrattiene nella difficile e delicata zona di confine, di tangenza e di snodo intercorrente fra l'esegesi ed il dibattito teoretico, o, se ci si consente la metafora *fluviale*, all'interno di quella ricca e critica *area deltizia* nella quale le diverse ed opposte ramificazioni del gran fiume delle *interpretazioni* heideggeriane sono sul punto di sfociare nel mare aperto della più ampia ed impegnativa dimensione delle scelte *teoretiche* di fondo. Il nesso peculiare e l'articolazione reciproca di *storiografia* ed *impegno teorico*, istituiti esplicitamente dallo stesso testo, sembrano dunque costituirne il registro fondamentale e, in un certo senso, la cifra ultima e decisiva, e saranno proprio essi, perciò, che ci offriranno la chiave di lettura per esaminarne alcune dimensioni fondamentali.

Il versante più propriamente *interpretativo* della complessa articolazione di *storiografia* ed *impegno teorico* che viene sviluppata nel volume, si concretizza in una lettura particolare dei testi filosofico-religiosi heideggeriani, che si sforza accanitamente di rivendicarne, salvaguardarne e sottolinearne il carattere fortemente atipico, aperto e, per così dire, «indeciso», anche qualora questo stesso carattere dovesse poi implicare una certa dose di ambiguità o di oscillazione. L'obbiettivo polemico fondamentale di questo approccio ermeneutico è dato indubbiamente da tutte quelle letture della meditazione filosofico-religiosa di Heidegger che, più o meno consapevolmente e volontariamente, perseguono *di fatto* una sorta di «normalizzazione» delle formulazioni del pensatore, col piegarle o forzarle, in maniera «ideologica» o «confessionale», all'interno di schematismi reciprocamente opposti, ma, in fondo, equivalenti. Il riferimento polemico privilegiato del volume va, in particolare, a tutte quelle prospettive ermeneutiche che si incentrano essenzialmente sull'affermazione, rispettivamente, della più o meno esclusiva convergenza o divergenza, o della più o meno assoluta conciliabilità

o inconciliabilità della prospettiva religiosa heideggeriana, via via, con il monoteismo ebraico-cristiano, in generale, o, più in particolare, con la teologia cristiana - cattolica o riformata che sia -, oppure con una religiosità paganeggiante di ispirazione greco-antica rivisitata in chiave post-moderna, o infine, più recentemente, con la grande tradizione religiosa dell'Oriente - soprattutto il taoismo ed il buddismo-Zen. La strategia ermeneutica sviluppata nel volume mira a scavalcare d'un balzo ed a scardinare di netto un po' tutte le alternative in questione, mostrando il carattere eccessivamente semplificante di ognuna delle due opposte opzioni interpretative contenute in ciascuna di esse. Questa peculiare modalità di lettura, d'altra parte, non è certamente un'acquisizione inedita o recente nella storia del dialogo dell'autore del volume con Heidegger, poiché essa, al contrario, si colloca sulla linea di sviluppo di un antico atteggiamento ermeneutico, già chiaramente profilatosi una ventina di anni fa. Fin dal 1975, infatti, così si esprimeva De Vitiis a proposito di tutte quelle interpretazioni della meditazione heideggeriana sul problema religioso che la qualificavano in senso radicalmente ateistico o che, viceversa, la consideravano suscettibile di una qualsiasi forma di conciliazione con la teologia cristiana: «a noi sembra, egli scriveva, che le suddette interpretazioni trascurino quella *non conclusività* che caratterizza il modo di pensare heideggeriano»; ed aggiungeva subito dopo: «proprio in quanto l'essere si presenta come enigma (*Rätsel*), come mistero (*Geheimnis*), il pensiero è costantemente *unterwegs*, in cammino, e quindi non può prendere posizione né per il teismo né per l'ateismo»⁴. Commentando poi le posizioni interpretative di H. Danner, che propendeva per l'inconciliabilità fra meditazione religiosa heideggeriana e cristianesimo, egli si chiedeva ancora, sempre nello stesso testo: «Come si può affermare che il Dio giudeo-cristiano e il Dio di Heidegger sono completamente contrapposti? Non è uno dei termini troppo *indeterminato* per affermare una così netta contrapposizione? ... Non si potrebbe pensare che istituendo una connessione fra Dio e l'essere, la storia, il mondo, Heidegger abbia voluto indicare soltanto il luogo in cui Dio, o "il Dio", può apparire, piuttosto che proporre una ben precisa concezione di Dio?» (ivi, p. 29; corsivo nostro).

Ma la *ripresa*, a distanza di vent'anni, della stessa linea ermeneutica non si risolve certo in una pura e semplice *riproposizione* immutata di

⁴P. De Vitiis, *Il problema di Dio in Martin Heidegger*, cit., p. 24; corsivo nostro.

essa, poiché si sviluppa, al contrario, come si diceva già sopra, sulla base e con il conforto di uno spoglio molto più ampio ed approfondito dei testi heideggeriani, parecchi dei quali prima inaccessibili, ed a partire da un confronto critico molto più vasto ed aggiornato con la più recente letteratura secondaria sull'argomento. In particolare, il triangolo cruciale disegnato, rispettivamente, dalla meditazione religiosa heideggeriana, dalla tradizione ebraico-cristiana e dalla religiosità greco-antica, viene esplorato con particolare intenzione ed accuratezza, innanzitutto, alla luce del difficile, profondo ed appassionato confronto speculativo che lo stesso Heidegger realizzò con la poesia di Hölderlin, e poi anche sulla base dell'*Auseinandersetzung* intrattenuta dal pensatore tedesco sia con la meditazione tardo-schellinghiana, sia con la mistica di Meister Eckhart, un'*Auseinandersetzung*, tuttavia, che De Vitiis prosegue e sviluppa ben al di là dell'esplicita parola heideggeriana in proposito⁵. L'insistenza con la quale questa tematica ricorre da un capo all'altro del volume, dunque, attesta con la massima evidenza che il rifiuto di ingabbiare la meditazione religiosa di Heidegger all'interno delle tradizionali alternative cristianesimo-anticristianesimo e paganesimo-antipaganesimo non muove affatto dalla convinzione dell'irrilevanza intrinseca della problematica che ha generato quelle alternative, ma soltanto dal rigetto di un'impostazione e di una risoluzione di questa stessa problematica su basi eccessivamente semplicistiche. Si può ben dire, allora, che il problema del confronto della meditazione religiosa di Heidegger con il cristianesimo e con la Grecia gioca un ruolo assolutamente centrale nell'impostazione problematica di fondo che sorregge il volume. Il rapporto fra la meditazione religiosa heideggeriana e la comprensione greco-antica del divino, d'altra parte, viene poi ancora messo a fuoco da due prospettive ulteriori: innanzitutto da quella offerta dal dialogo, in parte realizzatosi storicamente, in parte istituito dallo stesso autore del volume, fra Heidegger, Walter Friedrich Otto e Rudolf Otto⁶; in secon-

⁵ Il tema del confronto Heidegger-Hölderlin ritorna più volte nel corso del libro cit. dedicato al *Problema religioso in Heidegger* (si veda, tuttavia, in particolare, l'intero capitolo primo del volume, alle pp. 17-41). Ancora più importante, sia sul piano quantitativo che sul piano qualitativo, è il tema del rapporto Heidegger-Schelling, che ritorna continuamente all'interno del lavoro (si veda, tuttavia, in particolare, il capitolo quinto, alle pp. 113-144). Per la relazione Heidegger-Eckhart, si vedano, in particolare le pp. 56-64.

⁶ Si veda, in proposito, il capitolo terzo del volume cit., alle pp. 73-93.

do luogo, dalla prospettiva offerta dalla più recente meditazione post-heideggeriana sul mito in chiave post-moderna, così come essa si articola, ad esempio, in autori come K. Hübner, M. Frank ed O. Marquard⁷. Nel contesto della prima delle due prospettive storico-problematiche appena citate, cioè in riferimento a quella «sorta di divaricazione fra il sacro come figura teofanica [di ispirazione greca] di Walter F. Otto e il sacro come il totalmente Altro [di ispirazione giudeo-cristiana] di Rudolf Otto», De Vitiis si chiede «dove venga a collocarsi il sacro di Heidegger» (ivi, p. 88). Una volta scartata, documenti testuali alla mano, l'impossibile ed anacronistica ipotesi di un «semplice ripristino di ciò che è greco», tuttavia, non appare sostenibile neppure, d'altra parte, sempre sulla base dell'analisi testuale, l'ipotesi di una convergenza della meditazione religiosa heideggeriana con gli «esiti cristiani della fenomenologia della religione di Rudolf Otto» (ivi, pp. 89-90; corsivo dell'autore). «La nozione del totalmente altro», scrive infatti De Vitiis, serve a Heidegger «per sottolineare il distacco da tutte le forme storiche del divino: così l'ultimo Dio dei *Beiträge zur Philosophie* è sì il totalmente Altro (*der ganz Andere*), però nel senso dell'alterità rispetto a quelli che sono stati, e soprattutto al Dio cristiano» (ivi, p. 90; corsivo dell'autore). Ma, si chiede ancora l'autore, è veramente sostenibile la tesi dell'«anticristianesimo di Heidegger, nel senso di una nostalgia della grecità che si sostanzia di uno spirito anticristiano che emergerebbe con particolare intensità proprio in occasione del commento agli *Inni* di Hölderlin?» (ivi). Questa tesi, sostenuta da un interlocutore schiettamente teoretico di Heidegger come Luigi Pareyson⁸, appare all'autore indubbiamente plausibile sulla base di *alcuni aspetti* della meditazione religiosa heideggeriana, come, ad esempio, la precisa connessione, stabilita da quest'ultima, fra il predominio della tecnica nella storia dell'Occidente e la fuga degli dèi greci. Meno plausibile, d'altra parte, appare questa stessa tesi nella prospettiva della distanza non eccessiva sussistente fra il pensiero heideggeriano ed «una filosofia della libertà quale può essere suggerita dall'idea biblica di Dio come sovrano assoluto», una prospettiva, che re-

⁷ V., sull'argomento, ivi, le pp. 132-139.

⁸ De Vitiis si riferisce qui alla tesi sostenuta in: L. Pareyson, *Heidegger: la libertà e il nulla*, prima apparso in «Annuario filosofico», n. 5, 1989, alle pp. 9-29, poi confluito, con il nuovo titolo: *Il nulla e la libertà come inizio*, in: Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995, alle pp. 439-462.

stringerebbe, per ciò stesso, le basi del presunto anticristianesimo di Heidegger (v. *Il problema religioso ...*, cit., p. 91). In questo contesto può ben riemergere, su nuove e più approfondite basi documentarie, la tradizionale propensione ermeneutica dell'autore nei confronti della meditazione religiosa heideggeriana. «Giustamente, scrive infatti De Vitiis, Pareyson mette in rilievo come la filosofia di Heidegger sia una filosofia dell'ambiguità che si muove fra opposizioni non mediate. Ma allora tale ambiguità non dovrebbe portare a riconoscere la radicale problematicità del pensiero heideggeriano per quanto concerne la questione di Dio, al di là delle rigide antitesi, come quella fra cristianesimo ed anticristianesimo?». «È stato Gadamer, egli prosegue, a sottolineare come Heidegger abbia spinto all'estremo l'interrogare del pensiero, nel tentativo di trovare un modo di parlare di Dio che non lo abbassasse ad oggetto del nostro sapere, e la sua interpretazione, a nostro avviso, risolve non pochi interrogativi dell'*enigma* Heidegger» (ivi, p. 91; corsivo dell'autore). A proposito della prospettata convergenza della meditazione religiosa heideggeriana con la tradizione orientale, poi, De Vitiis, pur riconoscendo la possibile fecondità ermeneutica dell'accostamento, ritiene che non sia sostenibile l'ipotesi interpretativa secondo la quale Heidegger avrebbe propugnato la risoluzione della crisi speculativa dell'Occidente attraverso un «salto nella pratica mistica zen» (ivi, p. 143). De Vitiis cita infatti, a questo proposito, un passo da un'intervista allo *Spiegel*, nel quale il pensatore tedesco afferma testualmente: «La mia convinzione è ... che solo a partire dalla medesima zona del mondo in cui è sorto il moderno mondo della tecnica, può prepararsi un rovesciamento e che esso non può accadere per mezzo dell'assunzione del buddismo-Zen o di qualche altra esperienza orientale del mondo»⁹.

Il versante più squisitamente speculativo della «storiografia teoricamente impegnata» che l'autore si propone di praticare nel volume si radica profondissimamente, fino a trovarvi la sua stessa intrinseca ragion d'essere, nella caratteristica *Fragestellung* filologico-interpretativa da noi appena esaminata, della quale esso rappresenta così, in un certo senso, la prosecuzione e lo sviluppo, senza soluzione di continuità, su un terreno differente. È come se il momento esegetico ed il momento

⁹ Ivi. L'intervista in questione, dal titolo: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, è stata pubblicata in: *Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von G. Neske und E. Kettering, Pfullingen, 1988.

teoretico emergenti dal volume costituissero due tappe fondamentali - reciprocamente intrecciate ed articolate in un nesso inscindibile - di un unico e medesimo itinerario di pensiero, il secondo momento del quale scaturisce direttamente dalle possibilità dischiuse dal primo, valorizzandole ed articolandole. Il carattere atipico, aperto ed «indeciso» della meditazione religiosa heideggeriana, infatti, fortemente sottolineato e rivendicato, come si è visto, dall'autore, appare immediatamente suscettibile di valutazioni teoretiche differenti o persino opposte, le quali, proprio nella loro differenza ed opposizione reciproche sembrano riflettere fedelmente la radicale ambiguità della proposta filosofica alla quale si riferiscono. Il discorso vale, in modo del tutto particolare, per il rifiuto, da parte del pensatore tedesco, di risolvere il proprio teso e stringente confronto con le due grandi radici dell'identità religiosa dell'Occidente - la greca e la giudeo-cristiana -, nella direzione di una convergenza suscettibile di creative prosecuzioni o, al contrario, nella direzione di un'assoluta ed irrimediabile divergenza o di una franca rottura. Questo stesso rifiuto, infatti, potrebbe sia costituire un momento di *debolezza*, e perciò giustificare l'accusa di indeterminazione o di inconcludenza nei confronti della meditazione religiosa heideggeriana, sia costituire un momento di *forza*, nel suo offrire uno stimolo positivo per proposte teoretiche nuove ed impensate, che si spingano *oltre ed al di là* di Heidegger, sulla via dischiusa dalla sua stessa provocazione problematica. Il disegno speculativo che traspare dall'impianto stesso del volume di *De Vitiis* sembra privilegiare evidentemente la seconda delle due possibilità appena accennate, ribaltando così in *forza* la *debolezza* di alcune componenti fondamentali della meditazione religiosa di Heidegger.

Fra le molteplici *possibilità* teoretiche dischiuse dalla meditazione heideggeriana ed evocate nel corso del libro, tre di esse, in particolare, sembrano costituire l'oggetto privilegiato dell'attenzione e della discussione critica dell'autore. C'è, innanzitutto, la via battuta dalla *metaforologia* di Jacques Derrida, che sviluppa in senso *decostruttivo* la proposta teoretica heideggeriana. Valorizzando e sviluppando un'intuizione di H. G. Gadamer, l'autore riconosce esplicitamente una certa legittimità teoretica al tentativo derridiano, in quanto *effettivamente* fondato su *reali* indicazioni heideggeriane. «Derrida, scrive infatti *De Vitiis*, ha radicalizzato la rinuncia heideggeriana al concetto, ... e giustamente Gadamer ha indicato la decostruzione di Derrida come una delle due sole vie possibili - l'altra è la trasformazione gadameriana della dialettica in dialogo - per la ripresa del progetto heideggeriano di una distruzione della

concettualità metafisica» (*Il problema religioso ...*, cit., p. 34). Ma la riduzione derridiana del concetto metafisico a metafora usurata, la ripresa, l'appropriazione in chiave nuova e la radicalizzazione dell'anti-coscienzialismo di Nietzsche e di Freud, e la conseguente attribuzione di un ruolo centrale alla nozione di *inconscio* suggerita da questi ultimi, sembrano ricondurre la proposta derridiana, che si propone di *oltrepassare* Heidegger, e di bruciare gli ultimi residui metafisici ancora presenti nel suo pensiero, proprio all'interno di uno dei fondamentali orizzonti concettuali che lo stesso Heidegger si è sforzato tenacemente ed ininterrottamente di superare. Derrida, scrive infatti De Vitiis, «non solo non va oltre la differenza ontologica heideggeriana, ma piuttosto», con il suo appello alla nozione dell'*inconscio*, ancora troppo legata, per correlazione oppositiva, a quella tradizionale della *coscienza*, «ricade in una sfera ontica, in quella sfera che Heidegger denomina ... dell'*irrazionale*, e che appartiene ancora all'ambito della metafisica» (ivi, p. 38; corsivo dell'autore). Ma questo sorprendente esito *ontico-metafisico* - nel senso heideggeriano dei termini - di una prospettiva filosofica che si riproponeva, al contrario, di sopravanzare la proposta speculativa del pensatore tedesco, non sembra affatto casuale all'autore. «Ci si può anche chiedere, però, scrive infatti De Vitiis, se mettendosi, come fa Heidegger, sulla via della *rinuncia* al concetto, si possa poi evitare la metaforologia di Derrida» (ivi; corsivo dell'autore). Di qui la netta e decisa presa di distanza teoretica dell'autore dalla proposta filosofica di Derrida, dopo che essa è stata attentamente presa in considerazione e criticamente vagliata.

Decisamente più simpatetico è l'atteggiamento di De Vitiis nei confronti di un'altra fondamentale possibilità di sviluppo *post-heideggeriano* della meditazione religiosa di Heidegger, quella, cioè, che è stata esperita dalla proposta speculativa di B. Welte, alla quale vengono dedicate alcune fra le pagine più belle del volume. L'approccio di B. Welte alla meditazione religiosa heideggeriana tenta di desumere da quest'ultima gli elementi di base per la fondazione di una *filosofia* della religione che, pur restando fino in fondo se stessa - e cioè ricerca *razionale* -, sia in grado tuttavia di offrire strumenti flessibili per cogliere, in maniera non riduzionistica, il *senso* complessivo delle grandi forme storico-positive dell'esperienza religiosa dell'umanità. In questo contesto, viene particolarmente valorizzata la meditazione heideggeriana sul *nulla*, inteso non come «la vuota negazione di ogni ente», bensì come «l'essere stesso in quanto pensato come distinguentesi da ogni ente, secondo la differenza

ontologica» (ivi, p. 55). La nozione di nulla, già pensata da Heidegger con una forte connotazione sacrale, viene trasfigurata da Welte nella nozione del *mistero infinito* o *assoluto*, che denomina la dimensione propria entro cui si colloca l'esperienza religiosa. «Il nulla che viene esperito fenomenologicamente nel limite della nostra esistenza che si estende fra il non-ancora precedente la nascita e va verso il nulla della morte», scrive l'autore, «non può essere il vuoto della mera negazione, il *nihil negativum*, ma deve essere il velo, il nascondimento di una Potenza che dà senso e che mantiene l'ente nell'essere» (ivi, p. 61). Ma è proprio a questo punto che Welte, riprendendo alcune distinzioni heideggeriane, ma sviluppandole ben *oltre* le stesse formulazioni heideggeriane, affianca alla nozione della *differenza ontologica* quella della *differenza fenomenologica*, che gli permette di *distinguere* e, insieme, di *articolare* reciprocamente, il *mistero infinito*, ancora, in larga misura vuoto ed indeterminato, e il Dio dell'esperienza religiosa, il quale viene a riempire ed a concretizzare con una *figura storica* lo spazio dischiuso dal mistero infinito. «Il Mistero infinito, scrive De Vitiis, è *privo di figura* (*gestaltlos*), e quindi si presenta all'esperienza umana nel modo della negatività; però è anche possibile che esso si apra positivamente per l'esperienza umana, entrando nelle condizioni della finitudine ed assumendo quindi una *figura*, una *Gestalt*, il che accade in concreti eventi storici di *rivelazione* o di *epifania*» (ivi, p. 62; corsivo dell'autore). La nozione della *differenza fenomenologica*, poi, può apparirci oggi particolarmente suggestiva, poiché sembra convergere, in qualche modo, pur senza identificarvisi totalmente, con quella che l'autore chiama la *differenza teologica*, la quale distingue nettamente Dio sia dall'ente che dall'essere, una differenza che, pur prospettata da Heidegger precedentemente all'elaborazione della prospettiva di Welte, era rimasta sconosciuta ai più fino alla recente pubblicazione dei *Beiträge zur Philosophie*. «La differenza, aggiunge poi De Vitiis ad ulteriore precisazione di quanto detto, non viene però semplicemente messa da parte ma riappare nel sacro, che è il Mistero raccolto in una figura personale o in un simbolo sotto forma di tensione dialettica: nella figura il Mistero diventa un ente, e al tempo stesso conserva la propria trascendenza, inaccessibilità e insondabilità» (ivi). Ma, nel momento in cui la *differenza fenomenologica* si affianca alla *differenza ontologica* e convive con essa senza sopprimerla, ma anzi, proseguendola ed articolandola ulteriormente, e nella misura in cui questa stessa *differenza* si apre alle concrete e determinate forme storico-positive della religione, siano esse *rivelate* o *epifaniche*, allora appare chiaro che si sta

compiendo un passo fondamentale nella direzione della *determinazione* e della *decisione* della fisionomia di un *sacro* che in Heidegger, anche nella prospettiva della *differenza teologica* dei *Beiträge*, restava ancora in larghissima misura *indeterminato* ed *indeciso*. Si potrebbe forse dire, allora, riprendendo e sovradeterminando ulteriormente la figura metaforica che ha guidato l'esordio della presente analisi, che la *filosofia della religione* di B. Welte, dato l'orizzonte *cristiano* entro cui essa si muove, finisce con il ribaltare teoreticamente - e perciò creativamente - la *crux hermeneutica* offerta dalla meditazione religiosa heideggeriana in una sorta di singolare e caratteristica *hermeneutica crucis*, la quale, tuttavia, non esclude affatto il confronto con le altre grandi realtà religiose non cristiane.

La terza importante prospettiva speculativa emergente dal volume che stiamo esaminando è poi quella che l'autore stesso, da diversi anni, va perseguendo in prima persona¹⁰. Essa si concretizza essenzialmente in una rilettura in chiave fortemente *teoretica* della linea ideale che collega Heidegger a Schelling, sia nel senso della ripresa della meditazione tardo-schellinghiana in chiave post-heideggeriana, sia, di converso, nel senso del riesame delle formulazioni heideggeriane alla luce delle suggestioni teoretiche fornite dalla *Spätphilosophie* schellinghiana. All'interno di questa prospettiva teoretica, le strutture portanti del tentativo esperito dall'autore sono offerte soprattutto dalla polemica tardo-schellinghiana contro l'assolutizzazione hegeliana del pensiero e dalla connessa ed energica rivendicazione, da parte dello stesso Schelling, di un Assoluto abissale radicalmente *indipendente* ed *esteriore* rispetto al pensiero. A differenza di Heidegger, tuttavia, che privilegia lo Schelling del trattato sull'essenza della libertà umana del 1809, De Vitiis valorizza soprattutto l'ultima «filosofia positiva» di Schelling, liquidata, a suo avviso, troppo affrettatamente da Heidegger, perché ritenuta incapace di portare veramente a fondo il suo attacco alla «pretesa hegeliana al sapere assoluto» (*Il problema religioso ...*, cit., p. 31). Lo sforzo schellinghiano di cogliere concettualmente l'essere abissale pur senza *fondarlo* o *dedurlo* filosoficamente, invece, viene ritenuto dall'autore non solo complessivamente all'altezza delle esigenze teoretiche fatte valere da Heidegger - con l'eccezione della teoria delle potenze, vista come una teorizzazione

¹⁰ Si veda, a questo proposito, soprattutto: P. De Vitiis, *Ermeneutica e sapere assoluto*, Milella, Lecce, 1984.

ancora troppo artificiosamente sistematica (v., in proposito, ivi, p. 129 e segg.) -, ma anche - e soprattutto - suscettibile di sviluppi capaci di schivare alcune *impasses* speculative che lo stesso Heidegger non riesce ad evitare. «La concettualizzazione dell'essere puro, scrive De Vitiis ricostruendo il pensiero dell'ultimo Schelling, non è possibile *a priori* mediante puri concetti metafisici, ma solo *a posteriori*, cioè mediante l'esperienza storica, cosicché la *Spätphilosophie* schellinghiana assume un carattere storico-ermeneutico» (ivi, p. 32). E proprio qui si dischiudono le potenzialità speculative della posizione schellinghiana ai fini della costruzione di una *filosofia della religione* ontologicamente atteggiata. «La storia che Schelling interpreta, prosegue infatti l'autore, è quella delle religioni, cioè della mitologia e della rivelazione, e la religione non è riducibile a concettualità filosofica ma possiede un proprio principio che è indipendente dalla ragione, dal sapere» (ivi). «Per Schelling, dunque, egli aggiunge, da una parte l'Assoluto è puro essere senza concetto, privo pertanto di predicati, è abisso, *Ab-grund*, cioè mancanza di fondamento, di *Grund*; dall'altra, però, è anche possibile portare l'Assoluto al concetto e dare di questo concetto una prova». «In ciò, se ne conclude, non si deve vedere una contraddizione formale, bensì l'intento di porre un *limite* al sapere concettuale e alla ragione fondante, in contrapposizione alla pretesa hegeliana al sapere assoluto ed alla conseguente ipostatizzazione del concetto» (ivi, p. 33; corsivo dell'autore). Ora, secondo l'autore, l'elemento speculativamente determinante del tentativo teoretico dell'ultimo Schelling sta proprio nello sforzo spasmodico di mantenere tesa ed insieme compatta ed unitaria - senza rotture, né cedimenti a favore dell'uno o dell'altro dei due termini implicati - la complessa e decisiva dialettica instaurata fra l'*impensabilità* radicale e l'altrettanto radicale *pensabilità* dell'assoluto abissale, quella dialettica, cioè, che è poi alla base della *distinzione* - che non è né *separazione*, né *scissione* - fra la «filosofia negativa» e la «filosofia positiva». Ed è proprio qui che si colloca la presa di distanza dell'autore dalla prospettiva heideggeriana. «Heidegger, invece, scrive De Vitiis, prescindendo dall'Assoluto e chiudendo l'essere nel finito, mostra la tendenza alla *rinuncia* al concetto, piuttosto che quella alla limitazione di esso» (ivi, p. 33; corsivo dell'autore). «Un confronto fra l'ultimo Schelling e Heidegger, egli continua, può servire proprio a far emergere questa tendenza profonda del pensiero heideggeriano, che poi appare anche nel ruolo che Heidegger attribuisce all'esperienza poetica nel superamento del sapere assoluto hegeliano» (ivi). Ma la *rinuncia al concetto* comporta indubbiamente delle

conseguenze teoretiche molto gravi. «Dal punto di vista filosofico, scrive infatti De Vitiis, il problema è ... se la radicalità del distacco dalla metafisica, che è poi il pensiero logico-concettuale, non esponga il pensiero dell'essere al rischio della caduta nell'irrazionalismo» (ivi, p. 154). «Ma allora, egli si chiede, l'abissalità dell'essere non verrà a coincidere con la sua indeterminazione e indifferenziazione? ... Ma allora non dovremo pagare un prezzo troppo alto per l'uscita dal razionalismo assoluto, che sembra essere l'esito ultimo della fondazione onto-teologica, venendoci così a trovare ad un passo dalla caduta nell'abisso dell'irrazionale?» (ivi). In questa prospettiva, dunque, si comprende molto bene la *possibilità* dell'esito *metaforologico* e *decostruttivo* che, come si è visto, Derrida offre all'eredità speculativa heideggeriana. Il problema allora consiste nel risalire a ritroso lungo la linea storica e teoretica che intercorre fra Heidegger e Schelling per individuare un preciso punto di divaricazione a partire dal quale possa essere tracciata una strada alternativa al possibile esito irrazionalistico connesso con il pensiero dell'essere. «A nostro avviso, scrive l'autore, per evitare il rischio del *nihil negativum*, della vuota indeterminatezza, bisogna concepire il nascondimento dell'essere non come *negatività* nell'essere stesso ma come inaccessibilità di esso al logo apofantico: il nascondimento è correlativo al limite del pensiero logico-concettuale» (ivi, p. 108; corsivo dell'autore). Un adeguato sviluppo teoretico della correlazione e della produttiva articolazione reciproca, stabilita dall'ultimo Schelling, fra la filosofia negativa e la filosofia positiva sembra perciò permettere di evitare l'assolutizzazione del logo apofantico, tracciando nettamente i suoi limiti, ma senza, con questo, annientarlo o dissolverlo nella parola poetica. E' del tutto evidente, tuttavia, a questo punto, che una rivalutazione del momento più squisitamente concettuale del pensiero, sulla scorta dell'ultima filosofia schellinghiana, non può non coinvolgere, insieme, una netta rivalutazione dell'intera tradizione filosofica, anche in alcune delle sue componenti *metafisiche* ed *onto-teologiche*, pur restando ferma l'acquisizione delle fondamentali istanze ontologiche fatte valere dall'intera meditazione heideggeriana. «Tutto ciò, dichiara infatti esplicitamente l'autore alla fine di uno dei saggi raccolti nel volume, porta, certo, nella vicinanza dell'onto-teologia» (ivi, p. 109). Resta tuttavia da vedere, a nostro avviso, fino a che punto l'importante recupero, propugnato dall'autore, di un più aperto e positivo rapporto con la tradizione metafisica ed onto-teologica possa essere legittimamente pensato come - o possa essere legittimamente fondato su - una sorta di *attenuazione* del

radicalismo che caratterizza il pensiero dell'essere heideggeriano, come sembra si debba desumere da alcune espressioni ricorrenti nel nostro testo. A proposito, ad esempio, della filosofia della religione di B. Welte, guardata, come si è già detto, con particolare simpatia, l'autore nota che il pensatore in questione «fa uso di una concettualità che, considerata dal punto di vista di Heidegger, è da giudicarsi ancora *metafisica*», e che, dunque, «il superamento heideggeriano della metafisica è decisamente più radicale di quello proposto da Welte», per poi chiedersi - ma si tratta di una domanda retorica - «se tale radicalità sia sempre un punto di forza rispetto alla metafisica» (p. 64). Ma - domandiamoci a nostra volta - la pura e semplice *attenuazione* di un qualsiasi *radicalismo* non è forse incapace, di per se stessa, di dischiudere una prospettiva nuova ed alternativa, e non è forse sempre di nuovo esposta, proprio in quanto tale, al pericoloso risucchio di quello stesso radicalismo che ci si propone di attenuare? Il problema non è forse, al contrario, quello di mostrare, come sembra fare lo stesso autore in altri luoghi del nostro testo, che *lo stesso radicalismo heideggeriano non è, su certi punti, abbastanza radicale*, tanto è vero che il suo rifiuto della concettualità metafisica corre il rischio di sfociare nell'irrazionalismo, il quale rappresenta, appunto - in quanto immagine speculare del razionalismo contestato -, una ricaduta proprio in quella metafisica che si vuole schivare? Certo, la prospettiva teoretica proposta dall'autore non sembra fondarsi *esclusivamente* sulla pura e semplice attenuazione del conflitto che Heidegger instaura con la tradizione filosofica nella sua totalità, poiché essa cerca, al contrario, *in primo luogo ed innanzitutto*, una *strada nettamente alternativa* alla rinuncia heideggeriana al concetto, valorizzando, come si è visto, alcuni aspetti fondamentali della lezione tardo-schellinghiana. Eppure qualche oscillazione su questo punto sembra affiorare ripetutamente nel nostro testo. Ma certo non si può chiedere ad un'opera che si vuole prevalentemente *storiografica*, per quanto anche, in subordine, *teoricamente impegnata*, un esplicito ed adeguato approfondimento di una tematica come quella che abbiamo appena sollevato. La difficoltà di confrontarsi su di un piano più apertamente ed ampiamente *teoretico* con il rischio connesso con la frequentazione del suggestivo itinerario heideggeriano, senza tuttavia lasciarsi trascinare fino ai suoi estremi approdi irrazionalistici, dovrà dunque essere affrontata e risolta in un'altra e più adeguata sede. Accontentiamoci per ora di essere stati guidati con mano felice e sicura nei meandri più riposti di una *crux* ermeneutica e speculativa tanto complessa quanto fondamentale.

Versus

Quaderni di studi semiotici
70/71, 1995

Examples: CAFFI-HÖLKER, Introduction; OUELLET, Cas de figure: l'exemplification narrative dans le discours philosophique; FISHER, L'exemple des exemples: à propos d'objets linguistiques; MANZOTTI, Aspetti linguistici dell'esemplificazione; MÜLLER-DI LUZIO, Stories as examples in everyday argument; GÜNTHER, The cooperative construction of indignation in exemplary storie. *Segnalazione recensioni.*

72,1995

*Semiotics and the Effects-of-Media-Change
Research Programmes*
ed. by Giulio Blasi and Andrea Bernardelli

BERNARDELLI-BLASI, Introduction; CHARTIER, Le message écrit et ses réceptions. Du *codex* à l'écran; VOLLI, Supporti mobili. Dagli effetti delle trasformazioni dei media alla semiotica; BERNARDELLI, Media and the Structure of Religious Communication. Transformations of Bible's Introductory Apparatus between XV and XVI Centuries; ESPOSITO, Computers and the Asymmetrization of Communication; PERRI, Le medium et le message. Une approche sémiotique et anthropologique à l'étude des systèmes d'écriture; PISANTY, Orality and Literacy in the Folktale; BLASI, Il futuro del libro; *Segnalazioni e recensioni*

via Mecenate 91, 20138 Milano