

Virgilio Cesarone

SULLE *PROSPETTIVE HEIDEGGERIANE*
DI PIETRO DE VITIIS

La recente traduzione in italiano dei *Beiträge zur Philosophie* forse ridarà un po' di slancio alla ricerca intorno alla filosofia di Heidegger, che negli ultimi anni sembra aver perso, almeno in Italia, l'interesse e la centralità che la connotava. Si susseguono *pamphlet* che rilanciano la polemica sull'adesione del filosofo al partito nazionalsocialista, articoli su quotidiani nazionali che si occupano con regolare costanza delle vicende familiari degli Heidegger, mentre il pensiero del filosofo rimane sullo sfondo come qualcosa di secondario rispetto al chiacchiericcio. Non è questo certo il caso dell'ultimo lavoro di Pietro De Vitiis, rigoroso studioso di Heidegger, giunto alla terza pubblicazione monografica sul filosofo di Meßkirch, dal titolo *Prospettive heideggeriane* (Morcelliana, Brescia 2006, pp. 246)¹.

L'autore, ponendo ad esergo una citazione di Heidegger, rende ragione del titolo scelto per la sua raccolta di saggi:

Però in quanto l'ente è manifesto, è anche al tempo stesso nascosto; infatti l'ente è a noi accessibile solo in una determinata "prospetti-

¹ Le altre pubblicazioni del De Vitiis su Heidegger sono: *Heidegger e la fine della filosofia*, La nuova Italia, Firenze 1974, e *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995.

va”, e all’interno di questa solo in determinati strati. L’altro è chiuso. Dove la manifestatività, là anche il nascondimento²

De Vitiis spiega questa scelta nell’*Introduzione*, ricordando che la molteplicità delle prospettive heideggeriane va riportata alla molteplicità dei modi in cui, secondo il filosofo tedesco, accade la verità. L’intento del libro è, quindi, quello di esaminare il pensiero di Heidegger a partire dall’affermazione contenuta nella famosa conferenza *L’origine dell’opera d’arte* (a cui la critica spesso non ha prestato la dovuta attenzione), in cui il filosofo specifica che la verità dell’essere si dispiega in molteplici modi: essa accade nel porsi in opera nell’opera d’arte, ma altra modalità è quella dell’azione che fonda lo stato [*die staatgründende Tat*]; la verità poi giunge a risplendere come «la vicinanza di ciò che semplicemente non è l’ente, ma il più essente degli enti», si fonda come «sacrificio essenziale», e diviene con «il domandare del pensatore»³. Con tale affermazione sembra si possa comprendere la giusta portata del pensiero di Heidegger, dedicato sì esclusivamente alla questione dell’essere, ma in modo tale che da questo punto di vista si possano irraggiare molteplici prospettive riguardanti la questione del sacro, del bello, della politica e dell’uomo. Le prospettive sarebbero così le molteplici possibilità di pensare il reale a partire dai guadagni ottenuti dall’approccio heideggeriano alla questione dell’essere.

Buona parte del volume si indirizza alla delucidazione del complesso rapporto tra Heidegger e la politica, secondo diverse angolature. Se il volume si apre, infatti, con un saggio dedicato propriamente al rapporto tra Heidegger e la politica, il secondo si rivolge al problema delle pluralità delle civiltà nell’età della tecnica, mentre quello successivo interpreta la posizione di Heidegger sul concetto di Europa; infine il lavoro si conclude con la critica filosofica al concetto di totalitarismo.

Quale posizione ermeneutica scegliere per confrontarsi col tema Heidegger e la politica, quello di Ernst Nolte, secondo il quale il nazionalsocialismo del filosofo si è sviluppato su basi *situazionali*, escludendo quindi che la comunità popolare cui pensava Heidegger fosse quella a cui si riferiva propriamente il movimento nazionalsocialista, oppure connettere i caratteri reconditi della filosofia di Heidegger a quella

² M. HEIDEGGER, *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), Gesamtausgabe Bd.16, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 327.

³ M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1972⁵, p. 50.

Kriegsideologie presente nella cultura europea dei primi decenni del novecento, collocando quindi il filosofare heideggeriano in una dimensione politica affatto intramondana come propone Losurdo? L'autore propende per un terzo approccio interpretativo, secondo la quale Heidegger leggerebbe gli avvenimenti politico-sociali del suo tempo (come l'avvento degli stati totalitari) in maniera *transpolitica*, ossia attraverso l'accadere del nichilismo e l'avvento dell'era della tecnica, attribuendo una portata limitata a ciò che accade propriamente nel "politico". Non appare possibile quindi per De Vitiis ricollegare *essenzialmente* la domanda sull'essere della filosofia heideggeriana alle scelte politiche compiute nel 1933. Anzi proprio alla luce della questione dell'essere la posizione di Heidegger sembra dettata da interesse per l'epocalità degli avvenimenti politici, che rendono la sua posizione appunto *transpolitica*, e non ideologicamente connessa alle mere effettualità ontiche.

È in una conferenza tenuta a Roma nel 1936, di cui De Vitiis riferisce nel III capitolo, che Heidegger prende le distanze da una dimensione nazionalistica, leggibile nella *Rektoratsrede*, per dare luogo ad una "svolta europea". Ancora una volta l'autore mette in guardia da facili interpretazioni geopolitiche rispetto a quelle che sono e restano fondamentalmente domande ontologiche. Le analisi del filosofo sul destino dell'Occidente, e le differenziazioni di questo concetto da quello di Europa, si svolgono su di un piano prettamente *metapolitico*. Tale approccio metapolitico alla questione che sia Heidegger che Gadamer operano per (rac-)cogliere l'eredità dell'Europa, sarebbe per De Vitiis il punto di forza dell'impostazione ermeneutica:

Questo punto di vista metapolitico può servire di contrappeso soprattutto a certe forme di pensiero liberale oggi diffuso, che sulla base di un individualismo metodologico legano strettamente la difesa della libertà dell'individuo a quella del libero mercato, rischiando però così di cadere in una sorta di economicismo che riduce la politica ad economia (p. 63).

Le preoccupazioni per l'odierna situazione storica sono anche da rinvenire nel saggio che De Vitiis dedica a *Scienza moderna e artificio*, in cui, partendo dalle critiche di Heidegger alla scienza moderna, alla base della quale egli vedeva l'essere rappresentato dell'oggetto e quindi la preminenza del soggetto con il suo operativismo, allarga il discorso alle varie teorie di matrice "postmoderna" che prendono le distanze dal predominio dell'aspetto quantitativo tipico della scienza moderna e della tecnica. Sedlmayr nei confronti dell'arte, ma anche Capra con il suo

tentativo di concepire in un quadro solistico le proprie letture della realtà a partire dai suoi studi di fisica, mostrerebbero per De Vitiis la necessità di cogliere il reale non da un punto di vista progettuale, come quello che la scienza utilizza per i propri scopi, ma in maniera tale che il quadro del reale venga delineato da interrelazioni sistemiche. Entro tale prospettiva la scienza logico-sperimentale più che fornire i criteri di orientamento per la vita sociale, dovrebbe, secondo De Vitiis, fornire esclusivamente un criterio di fattibilità (cfr. p. 75).

Un intreccio tra tematiche politiche e prospettive aperte dal pensiero postmoderno è presente nell'undicesimo ed ultimo capitolo, dedicato all'interessante dibattito suscitato dalla pubblicazione di un trattato "politico" inedito, risalente agli anni 1939/40, in cui Heidegger appare prefigurare alcune tesi della post-modernità, sposando una posizione che De Vitiis definisce *plurale*. In questo scritto di Heidegger, dal titolo *Koinon*, può rinvenirsi il definitivo distacco da un qualsiasi coinvolgimento speculativo (vero o presunto tale) con la politica del terzo *Reich*. Qui, infatti, la riflessione di Heidegger delinea un compimento della metafisica nella interpretazione dell'essere come volontà, ma questa viene vissuta nell'ambito della soggettività del soggetto come potenza. Da questa potenza il soggetto stesso è posseduto, poiché essa accade come soggettività incondizionata. È entro questo quadro di interpretazione storico-ontologica che si colloca l'accezione di Heidegger di guerra totale (in cui non vi è più distinzione tra pace e guerra) e stato totalitario. L'autore evidenzia che la critica di Heidegger allo stato totalitario, chiamato "comunismo", si svolge entro un approccio ontologico, per cui il comunismo non si presenta più come una «forma di Stato o un'ideologia ma una struttura metafisica», così che la critica di Heidegger «si colloca ad un livello *metapolitico*, e questo comporta una svalutazione delle distinzioni istituzionali fra i diversi sistemi politici, cioè un atteggiamento fondamentalmente *impolitico*» (p. 235). Proprio queste analisi mostrerebbero dunque l'impercorribilità di tesi volte al rinvenimento di concezioni razziste nella filosofia di Heidegger, per il quale il concetto di razza non può che sorgere entro un quadro di definizione moderno-metafisico dell'ente. Lo svelare, infine, i presupposti ontologici di questo accadere fa sì che i dettami della modernità, «il

predominio dell'ente e la potenza dell'esattezza, si infrangono a favore della mitezza dell'essere»⁴

Alla questione della presenza o meno di un'etica nel pensiero di Heidegger sono dedicati i capitoli V e VI, *Pensiero ed etica originaria e Il sacrificio essenziale*. L'autore discute innanzitutto le interpretazioni che credono di rinvenire nel cosiddetto primo Heidegger elementi per un pensiero etico, specificatamente nella nozione di *autenticità*. Ma proprio la prospettiva di *Sein und Zeit*, che focalizza il criterio dell'autenticità nella libertà della decisione, non riesce a fornire una dimensione normativa dell'etica, e così qualsiasi approccio esistenzialistico di pensiero: «Il criterio dell'autenticità – scrive De Vitiis – può implicare una sorta di neutralità rispetto ai contenuti etici, cosicché la posizione heideggeriana, nella fase dell'analitica esistenziale, può essere vista come *metaetica*» (pp. 82-83). Altra prospettiva si apre dopo la svolta, quando l'attenzione si rivolge al disvelamento dell'essere, che in questo accadere concede all'uomo uno spazio storico. Rispetto all'esclusivo affidamento alla libertà della scelta dell'esserci, si aprirebbe qui una dimensione normativa, che fornisce un «sostegno» al comportamento umano. Certamente, secondo l'autore, non è possibile accusare il pensiero di Heidegger di solipsismo, anzi l'importante tematica del *Mitsein* introduce un approccio alla questione che fornisce le condizioni formali per un'etica interrelazionale, benché Heidegger stesso non abbia proseguito per questa via. L'altro saggio menzionato riguarda il sacrificio essenziale, ossia uno dei modi in cui secondo Heidegger accade la verità. Quale significato attribuire al sacrificio? De Vitiis esclude che tale termine in Heidegger, pur mutuato dal linguaggio religioso, possa essere riferito alla sfera culturale; con sacrificio il filosofo intende invece un agire che si richiama ad una necessità non costringente, che si appella alla libertà, seguendo una normatività diveniente obbligazione. Il sacrificio è inoltre *essenziale* perché «non si realizza solo come attività nell'ente, ma implica rapporto all'essere» (p. 109). In definitiva il sacrificio è l'agire dell'uomo che si sottrae alla modalità del pensiero calcolante, e che riesce anche superare il nichilismo, inteso come la volontà di potenza che sottende all'azione dell'uomo moderno.

Molto interessante appare l'intento dell'autore, nel capitolo VIII, di commisurare quanto di nuovo l'antropologia filosofica di Scheler e di

⁴ M. HEIDEGGER, *Die Geschichte des Seyns*, a cura di P. Trawny, GA vol. 69, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, p. 117.

Gehlen ha apportato al dibattito sull'uomo, partendo da uno stretto confronto con le discipline empiriche, con quanto invece afferma Heidegger partendo da un approccio di tipo ontologico. Il tentativo di preservare la propria antropologia filosofica da tematiche ontologiche ha fatto sì che Scheler permanesse, secondo De Vitiis, in un dualismo di spirito e vita, e che Gehlen concepisse l'essenza dell'uomo a partire da una teoria negativa. Tutto questo avrebbe portato la cosiddetta *Neue Anthropologie* ad una posizione di *impasse* (cfr. pp. 149-150). È nelle famose lezioni del 1929/30 che Heidegger si confronta con l'antropologia filosofica scheleriana, scegliendo però una via fondamentalmente diversa. Nel confrontare l'uomo e l'animale, infatti, quest'ultimo viene afferrato concettualmente a partire da una via privativa, poiché la vita animale non è né sussistenza [*Vorhandenheit*] né esserci, ossia i modi d'essere delle cose e dell'uomo. Una vicinanza tra Scheler ed Heidegger riemerge nel considerare all'interno della propria prospettiva antropologica una dimensione religiosa, cosa che Gehlen invece espunge del tutto dall'ambito delle sue ricerche antropologiche. Proprio il possibile spazio per una lettura della pratica religiosa rende le teorie di Scheler e di Heidegger un valido ausilio per tentare un connubio con quei tentativi di teorizzazione della vita religiosa che prendono spunto da premesse fenomenologiche di tipo ontico (Otto, van der Leuw, Eliade).

È invece dedicato all'influenza della filosofia di Heidegger nella teologia cattolica, e specificatamente in Hurs von Balthasar, il capitolo IX, *Estetica teologica e questione dell'essere*, in cui De Vitiis mostra tutta la sua ampia e particolareggiata conoscenza di tematiche proprie alla filosofia della religione ed anche alla teologia. Nel saggio in questione si ripercorre l'interpretazione che negli anni il teologo Balthasar ha dedicato al pensiero di Heidegger, a partire dai lavori del '39, quando al centro veniva posto il problema della finitudine dell'esistenza, e la sua possibile apertura verso una trascendenza – in un'ottica propria al cristianesimo quindi, oppure il suo rinserramento in se stessa, in una visione nichilistica. Nella prima fase dunque Balthasar avrebbe posto l'attenzione sulla duplicità della posizione di Heidegger, in cui l'eredità del cristianesimo si coniuga con caratteri propri al nichilismo moderno. Nella seconda fase interpretativa il teologo legge nel pensiero dell'essere di Heidegger stilemi propri al neoplatonismo, ed anche alla mistica cristiana. Il prevalere in Heidegger di una posizione antiessenzialistica a favore di una concezione tesa allo svelamento-velamento dell'essere, renderebbe la posizione del filosofo vicina alla teologia ne-

gativa. Proprio grazie a queste basi Balthasar crede che il pensiero di Heidegger sia il più proficuo per riflettere filosoficamente il concetto di gloria [*Herrlichkeit*], e da qui elaborare un'estetica teologica. Tuttavia l'interpretazione di Balthasar appare poco convincente a De Vitiis: il teologo non terrebbe conto, infatti, della distinzione tra Dio ed essere, che segna la cesura tra la posizione di Heidegger e quella della cosiddetta onto-teologia. Più fruttuosa appare all'autore invece l'interpretazione del filosofo della religione friburghese, Bernhard Welte, il quale comprende il mistero dell'essere, di cui parla Heidegger, secondo le varie figurazioni storiche, e quindi nelle sue diverse manifestazioni, anche religiose. Inoltre De Vitiis non ritiene che il pensiero di Heidegger possa fornire supporto ontologico per un'estetica teologica come quella di Balthasar: possono esserci alcune corrispondenze, ma il problema rimane il limite del pensiero di fronte alla questione di Dio, che in Heidegger permane, nonostante le aperture alla dimensione del sacro a partire dalla domanda sull'essere.

Chiudiamo questa presentazione del testo di De Vitiis con il complesso ed accuratissimo saggio dedicato a *Heidegger, Jünger e il superamento del Nichilismo*. L'interesse del filosofo tedesco per l'opera di Ernst Jünger abbraccia un ampio periodo che va dagli appunti preparati per i seminari tenuti negli anni Trenta, alle annotazioni che arrivano fino al 1954, come testimonia il volume 90 della *Gesamtausgabe* pubblicato pochi anni orsono⁵. Heidegger aveva pienamente compreso che la prima grande opera di Jünger, *Der Arbeiter*, forniva una di lettura dei tempi secondo la volontà di potenza nietzschiana. In Heidegger è presente però una continua sottolineatura del mancato approfondimento metafisico di ciò che nel saggio di Jünger veniva presentato dal punto di vista letterario. L'opera raffigura il lavoratore come colui che prende il posto del borghese, sancendo così una cesura con l'epoca precedente, ed inaugurando l'era in cui il lavoro diviene la forza motrice di tutta la vita, essendo esso stesso in stretta correlazione con gli impulsi vitali dell'uomo. Jünger è inoltre stato il primo forse a vedere come la civiltà delle macchine ha provocato un cambiamento profondo nel vivere quotidiano, dando luogo alla cosiddetta "mobilitazione totale". Tuttavia tale concetto non esprime per Heidegger una semplice trasformazione delle abitudini socio-economiche, ma rappresenta una metafisica, una

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Zu Ernst Jünger*, Gesamtausgabe vol. 90, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004.

vera e propria condizione di conoscibilità dell'ente, vale a dire della realtà che ci circonda. Entro tale angolatura interpretativa rientra anche il giudizio sulla politica di quegli anni e sul totalitarismo, che Heidegger vergherà nelle sue pagine pubblicate postume. Certo, come già accennato, Heidegger rimprovera a Jünger di non essere giunto ad alcuna analisi ontologica dell'epoca della tecnica e di non aver nemmeno compreso, nonostante la differenza qualitativa rispetto ad altre interpretazioni letterarie, la portata metafisica delle teorie di Nietzsche. Proprio in quest'ottica il lavoratore non è tanto il distacco dall'epoca borghese del secolo precedente, quanto il suo compimento, con la trasformazione del nichilismo romantico in nichilismo attivo. Il tema del nichilismo diventerà in seguito terreno di un confronto diretto tra Heidegger e Jünger. Questi scriverà, infatti, in occasione del 60° compleanno del filosofo *Über die Linie*, cui Heidegger risponderà cinque anni dopo con *Zur Seinsfrage*. Per Jünger il nichilismo consiste in una svalutazione dei valori, ma nel senso che nella nostra epoca si punta a quelli più in basso, in modo da assistere alla scomparsa del valore medesimo. Tuttavia questo non accade con una caduta nel caos o nel disordine, poiché l'incontro con il nulla avviene anche in forma attiva, manifestandosi come potenza. Ma, giunti al punto zero, appare possibile andare al di là della linea, iniziare una risalita e cominciare a guardare con speranza. Lo *Über* viene letto da Heidegger nella sua risposta non come un al di là, come una possibilità di passaggio, ma come il *de* latino: è necessario ancora meditare sul nichilismo, per chiarire l'essenza stessa del nichilismo e rinvenire in esso le tracce della storia dell'essere. De Vitiis ritiene quindi che i due tentativi di superare il nichilismo procedano secondo impostazioni diverse. Se da un lato Jünger cerca la riaffermazione di possibilità per le forze spirituali dell'umano (nella sfera del teologico, nell'arte, nell'*eros*), Heidegger elabora una interpretazione che cerca di leggere in rigorosi termini ontologici il nichilismo e la sua collocazione all'interno della storia dell'occidente.

In definitiva il merito di questo lavoro di De Vitiis consiste, a nostro modesto parere, nel riuscire a mostrare l'attualità (nella sua inattualità, verrebbe da dire) del pensiero di Heidegger, evidenziando la capacità del filosofo di riuscire a leggere il proprio tempo, che è poi ancora il nostro. Ma soprattutto nel mostrare come il pensiero di Heidegger abbia ancora molteplici possibilità di aprire "prospettive" di riflessione. Nella consueta sobrietà espositiva ed acribia scientifica, appare meritoria l'ultima pubblicazione di De Vitiis soprattutto nel mostrare come la

questione dell'essere del pensiero heideggeriano, lungi dall'essere un vuoto esercizio di filosofia accademica, sorregge un retto pensare per le questioni che interrogano ancora noi, uomini della tarda modernità. È notoria la volontà di Heidegger di posizionarsi entro la storia del pensiero occidentale come colui che cerca di rileggere "l'altro inizio" rispetto a quello della metafisica. Tutto questo però non deve sviare verso scorciatoie ermeneutiche rispetto al ruolo che ricopre la tradizione speculativa nei confronti del pensiero della storia dell'essere, anche se, con la sua ermeneutica fenomenologica, il filosofo di Meßkirch opera uno strappo rispetto alla tradizione concettuale e linguistica della filosofia precedente. Ora il De Vitiis nel suo pregevolissimo lavoro rende conto delle nuove vie aperte dal pensiero di Heidegger, cercando tuttavia un collegamento con la tradizione del pensiero cui Heidegger stesso appartiene, indicando però continuamente la cesura. Ecco allora che dal pensiero di Heidegger può evincersi una posizione *metaetica*, ecco che il carattere di riflessione sulla politica appare essere *impolitico*, ed il giudizio che Heidegger formula sulle forme di stato viene giudicato *transpolitico*. Grande merito ha, in conclusione, il lavoro per De Vitiis perché mostra che solo commisurando ermeneuticamente il pensiero di Heidegger alla tradizione della filosofia occidentale, anche linguisticamente, risulta possibile comprenderne appieno la novità e l'apertura di ulteriori prospettive.