



GIANLUCA GIANNINI

*COME PUÒ IL SUOLO SCONVOLTO  
SOSTENERE LA CASA DEL FUTURO?*

L'umanesimo prossimo presente/venturo

“Non riuscirai mai ad attingere acqua dalle profondità di questo pozzo”.

“Quale acqua? Quale pozzo?”

“Chi è che m'interroga?”.

Silenzio.

“Quale silenzio?”.

La mia nostalgia erano i tempi antichi,  
la mia nostalgia era il presente,  
la mia nostalgia era il futuro.

Franz Kafka

Chi si preoccupa solo per il futuro è  
meno previdente di chi si preoccupa  
solo per il momento che passa, perché  
non si preoccupa nemmeno per il  
momento stesso, ma solo per la sua  
durata.

Franz Kafka

Nella densa *Introduzione* all'edizione italiana del celebre saggio di Kostas Axelos *Marx e Heidegger*<sup>1</sup>, opportunamente intitolata *Pensiero e ideologia. Contributo ad un pensiero (del) futuro*<sup>2</sup>, Eugenio Mazzarella immediatamente individua il nodo cruciale in ragione del quale “l'avvio” del “dialogo fecondo tra Marx e Heidegger è possibile a partire dalla ripresa” della “comprensione essenziale dello storico nell'Essere”, nel venir in chiaro dell'essenza della tecnica”. Ciò

1 Cfr. K. Axelos, *Einführung in ein Künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, M. Niemeyer, Tübingen 1966; tr. it. di E. Mazzarella, *Marx e Heidegger*, Guida Editori, Napoli 1977.

2 E. Mazzarella, *Pensiero e ideologia. Contributo ad un pensiero (del) futuro: “Über” Marx e Heidegger*, in K. Axelos, *Marx e Heidegger*, cit., pp. 5-84.



comporta anche l'aprirsi dell'unica via ad un pensiero futuro, dell'unico *methodos* a ciò adeguato. Questo perché la comprensione dell'essenza della tecnica introduce, ed è introdotta, da un aprirsi del pensiero come in primo luogo non tecnico-rappresentativo-obiettivante; perché solo un pensiero che non sia nella sua essenza solo questo, può introdurre al futuro, avere un futuro, essere un pensiero futurale e futurativo.<sup>3</sup>

E non è un caso che proprio negli intrecci speculativi axelosiani tra metafisica, tecnica e, appunto, problema *del* futuro, oltre la stessa proposta di Axelos, di là quindi il *dialogo* tra pensiero marxiano e quello heideggeriano, attraverso la ripresa dei temi delle scienze e della tecnica di matrice lukacsiana – cosa che gli ha permesso anche di inquadrare alcuni luoghi del dibattito italiano tra gli anni '60 e '70 – Mazzarella abbia poi avuto modo di constatare che

ciò a cui aprono, ad ogni modo, è lo stesso: il futuro. Con essi comincia forse ad accendersi la lotta per l'interpretazione dell'essere, perché ogni disvelamento è interpretazione. Grazie ad essi nella serietà del nuovo che sorge, il lavoro del concetto, tenuto aperto dal 'pensiero', è compatibile con il nuovo come nuovo. Il futuro è già cominciato, e ciò non toglie nulla al più vero carattere del tempo: la dignità dell'indeciso.<sup>4</sup>

E dunque il pensiero *del* futuro perché la questione, capitale, è quella dell'*interpretazione dell'essere*, della *Seinsfrage*.

Ma in che termini?

Qual è davvero la posta in gioco segnatamente a ciò che permane nell'*indeciso* sebbene il *futuro sia già cominciato*?

Ora non v'è dubbio, e visto e considerato che a certo titolo il *pre-testo* rimane pur sempre Axelos, che se proprio si dovesse distillare un *proprium* del suo percorso speculativo, teso in direzione dell'elaborazione di un *pensiero del futuro*, esso risieda nel tentativo del superamento del marxismo e della post-metafisica heideggeriana in vista di un *pensiero planetario*, in grado di sanare le lesioni dell'epoca del nichilismo e affrontare indi le sfide della tecnica.

In ciò, dunque, la funzionalità speculativa di Marx e Heidegger: del primo è necessario sussumere la prospettiva di un'emancipazione radicale (dell'umano?); dell'altro, in maniera speculativamente

3 Ivi, p. 9.

4 Ivi, p. 70.

più ingaggiata, la relatività temporale della proposta marxiana stessa, e l'apertura perciò a una progettualità liberatoria di vastità maggiore (dell'umano?).

È su questa base, secondo Axelos, che è possibile comprendere, nelle giunzioni complesse di marxismo e heideggerismo, le tracce di un pensiero futuro: “tramite Marx e Heidegger, e attraverso loro noi possiamo andare nello stesso tempo al di là di loro. Questa riflessione introduce insieme un pensiero anticipatore”<sup>5</sup>.

Tant'è che il progetto critico del marxismo consente di assumere Heidegger come colui che, interrogando la storia della filosofia, ha indicato l'urgenza di un nuovo modo di pensare, di una liberazione del pensiero dallo statuto rappresentativo della metafisica classica, e dalla volontà di potenza tecnica del soggetto. E, viceversa, l'impostazione heideggeriana del problema della metafisica permette di vedere in Marx l'avvenuto superamento della filosofia nella tecnica.

Non è un caso, allora, che il punto di partenza dell'interpretazione axelosiana di Marx sia rappresentato dalla *Lettera sull'“umanismo”* in cui Heidegger ha sottolineato la necessità di raggiungere un dialogo produttivo col marxismo, giacché presentando una visione della storia “superiore a ogni altra ‘storiografia’”, è stato in grado di proiettarsi in anticipo ben oltre fenomenologia ed esistenzialismo che non “riconoscono l'essenzialità della dimensione storica dell'essere”<sup>6</sup>.

Marx, per Heidegger, nell'esperire l'alienazione e nel considerare che “tutto l'ente appare come materiale da lavoro”, è appunto riuscito a *penetrare in una dimensione essenziale della storia*: la vera essenza del materialismo, perciò, non sta “nell'affermazione che tutto è solo materia”, ma piuttosto nel concepire la realtà come ciò che l'uomo trasforma continuamente, imprimendo, in tal guisa, il proprio marchio a tutto l'essente, ridotto a mero fondo.

L'essenza del materialismo si cela nell'essenza della tecnica, su cui si scrive molto, ma si pensa poco. Nella sua essenza la tecnica è un destino, entro la storia dell'essere, della verità dell'essere che riposa

5 K. Axelos, *Marx e Heidegger*, cit., p. 85.

6 M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”* (1946), Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'“umanismo”*, Adelphi, Milano 1995, p. 70.

nell'oblio. Essa risale, infatti, alla *téchne* dei Greci non solo nel nome, ma proviene in un senso storico essenziale dalla *téchne* intesa come modo dell'*alethèuein*, cioè del rendere manifesto l'ente.<sup>7</sup>

Ma qui un primo punto di per sé dirimente e che, come si accennava, già proietta oltre Axelos, il suo progetto teorico, il marxismo e quant'altro, e che incrocia indefettibilmente quanto constataba con estrema lucidità Giuseppe Lissa, ovvero che “sia in Heidegger che in Axelos continua [...] a sopravvivere il desiderio nostalgico e sempre deluso, di riplasmare armonicamente il volto decomposto dell'Essere del tutto”<sup>8</sup>.

Ciò a dire, e di nuovo, la questione del *pensiero* del *futuro* quale questione dell'umanesimo prossimo venturo ma in cui, ed è qui il nodo, la posta in gioco ha questa fisionomia:

l'uomo è un essere, costretto dalla mancanza di ogni fondamento a cercare incessantemente la propria ancora di sostegno in direzione del futuro. Con il suo lavoro e il suo agire getta ponti verso l'essere che gli corre incontro dal suo futuro, di modo che si può dire che egli è un essere in divenire che in questo divenire si genera come tale, che è, più che un essere, un semplice poter esser, non essenteci mai stato ancora, un essere che ha nel futuro il suo archimedeo punto d'appoggio. Il suo essere non coincide, infatti, mai né con l'insieme delle sue creazioni, né con l'insieme delle sue concezioni, perché il suo vero essere non è ancora mai apparso, e, come volto 'disvelato' gli viene incontro da un futuro, verso il quale, fin dai primi momenti della sua vicenda, è da sempre in cammino senza per questo potervi mai pervenire.<sup>9</sup>

Su questa giuntura, di là da quelli che poi sono stati gli sviluppi nella sua lunga e complessa riflessione, sia quelli più interni al pensiero heideggeriano sia quelli, a partire proprio da Heidegger, proiettati ben al di là, lungo sentieri e direttrici originali, Mazzarella stesso è lucidamente efficace nell'individuare che, di fatto, le questioni *epocali* appunto sono già tutte in campo dispiegate, prima (e forse anche ultima) fra tutte, quella inerente l'umanesimo prossimo presente/venturo.

7 Ivi, pp. 70-71.

8 G. Lissa, *Kostas Axelos e il tema del disvelamento*, Morano Editore, Napoli 1975, p. 94. Il capitolo è efficacemente intitolato: *La costruzione del futuro*, ivi, pp. 85-111.

9 Ivi, p. 107.

Se è questo, indi, il senso profondo ma anche fondo del futuro già in corso, non è un caso che, tra le maglie di fittissime disamine, Mazzarella stesso abbia a un certo punto evidenziato che

le analisi del *Brief über den "Humanismus"* sottolineano proprio questo: il limite dell'umanesimo è appunto quello di *definire* l'uomo sulla base della sua *umanità*, vale a dire del genere, in base all'*ismo*, di dare cioè l'essenza: ma in realtà l'essenza dell'uomo è *Ek-sistenz*, cioè il suo infinito diritto, la "sospensione" rispetto ad una partecipazione al genere che lo riduca a questo. Nel *Brief* si tirano le ultime conseguenze del primato dell'esistenza sul *man* in *Essere e tempo*. È proprio in quanto la soggettività viene riportata al suo livello ontologico, ek-sistente, che è posta cioè "più in alto" che ogni sua "natura", foss'anche la natura umana come spazio sociale, comunità in cui emergere, che Heidegger può permettersi una critica del *man*, della legittimazione della opinione pubblica e sfuggire alla dimensione dell'*Öffentlichkeit*.<sup>10</sup>

Già a questa profondità continua ulteriormente a stringersi il cerchio attorno alla decisiva problematica che proprio perché ha a che fare con il da-venire quale questione di un umanesimo prossimo presente/venturo, sempre più slatentizza un fattore che inquieta: la inessenzialità dell'umano nei termini di sua assoluta necessità marginalità se non, addirittura, insignificanza. E non solleva che "l'antumanesimo heideggeriano del *Brief*" sia "motivato" dalla "insufficienza della soggettività ad aprirsi all'essenza della tecnica, che è poi l'impotenza ad avere un 'rapporto libero' con essa"<sup>11</sup>, giacché questo a-umanesimo, vero e proprio *umanesimo dei superbi*, s'è dimostrato essere, all'altezza del presente/futuro suo, quale "umanesimo disposto [...] a identificare esclusivamente l'uomo come potenza", cioè come prerogativa e istanza espansiva e prevaricatrice, quando non schiacciante e annichilente.

E difatti, non è possibile non rilevare che, proprio in considerazione di ciò,

fin troppo spesso, sui sentieri interrotti della violenza, delle violenze, generate dai progetti di dominio messi in campo da volontà nazionali, quasi sempre, irrigiditesi nella realizzazione di sistemi di controllo

10 E. Mazzarella, *Pensiero e ideologia. Contributo ad un pensiero (del) futuro: "Über" Marx e Heidegger*, cit., pp. 23-24.

11 Ivi, p. 25.

totale sulla vita degli individui, dei gruppi, delle società, delle quali erano espressione. [...] Secolo destinato a sperimentare, nella notte di Auschwitz e di Kolyma come nell'abisso catastrofico di Hiroshima e Nagasaki, oltre che in tutte le realtà concentrazionarie che dall'inizio alla fine lo hanno attraversato, in un'impressionante disseminazione che non ha ignorato nessun continente, la stretta mortale di un'impresa antiumana, destinata a mettere in crisi l'umanesimo occidentale.<sup>12</sup>

E pur tuttavia, per poter cogliere lo specifico apporto speculativo heideggeriano segnatamente alla elaborazione di questa impresa a-umana, vero e proprio umanesimo fondato sulla *conflittualità permanente*, si rende necessario riattraversare diagonalmente e distendere alcuni dei nodi dell'imponente *corpus* del filosofo tedesco conducendo, ad esempio, al confronto con l'assunto, che si scoprirà essere cruciale, in ragione del quale all'indomani di *Sein und Zeit* non è più l'esserci a porsi la domanda circa il senso dell'essere, bensì è l'essere stesso a dirne circa la sua possibilità di manifestazione/disvelamento.

In altri termini, segnatamente alla questione capitale della *Seinsfrage*, il senso di quella che Heidegger stesso ha avuto modo di etichettare come *svolta*, cioè la torsione speculativa interna e che comincia a prendere forma e contenuto proprio a partire da uno scritto come *Sull'essenza della verità*.

La *Kehre*, in seno alla *Seinsfrage*, sarebbe innanzitutto e in prima istanza fondata sull'assunzione da parte dello stesso Heidegger della possibilità di una sorta di rischio antropologico (e quindi di ricaduta proprio nel solco della storia della metafisica quale confusione tra essere ed ente) in merito all'assunto in funzione del quale è l'interrogante, l'ente particolare quale l'esserci è, cui spetta il primato circa la domanda sul senso dell'essere.

In realtà, e proprio dopo *Sein und Zeit* come si accennava, tale posizione, qui sommariamente riportata, ha teso a mutare e radicalizzarsi nella sua versione alternativa, per cui il disvelarsi dell'essenza dell'essere non è più il risultato dell'analisi dell'essere di un ente qualsiasi né, tanto meno il frutto dell'iniziativa di un ente particolare quale l'esserci è, bensì può essere solo il prodotto dell'iniziativa dell'essere stesso, e gli enti – e l'esserci non può qui più far eccezione – possono in sostanza solo *subire* questa iniziativa.

12 G. Lissa, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinsiani*, Guida Editore, Napoli 2003, p. 11.

Ora, e di questo in linea di massima si proverà a dire, in queste criptiche determinazioni, portato anche di una complessità speculativa comunque da ricomporre in talune sue determinazioni, si annida tutto il senso non solo del neo-umanismo heideggeriano quale a-umanismo ma anche, e proprio in conseguenza di questo, tutta la sostanza dell'interrelazione di tale prospettiva filosofica con una *confittualità permanente* quale vero e proprio senso, primo e ultimo, di questo stesso a-umanismo quale autentico anti-umanismo.

Ragion per cui è in prima istanza da rilevare, anche per cogliere tutta l'importanza, per certi versi rivoluzionaria, delle posizioni heideggeriane, che lo scopo dichiarato di detto iter speculativo è stato quello della costituzione di un'ontologia che, traendo spunto da una comprensione *vaga* dell'essere e tale, comunque, da consentire il porre la domanda circa l'essere, fosse in grado di appodare a un'e-saustiva determinazione proprio del senso dell'essere stesso.

In questa prima fase, come si indicava, e che è culminata nel '27 in *Sein und Zeit*, l'imbastitura è piuttosto lineare: la domanda circa l'essere deve necessariamente richiamarsi all'ente domandato [*das Gefragte*], laddove l'essere è sempre proprio di un ente. Motivo in funzione del quale il primo passo da compiere, al fine di costituire l'*ontologia fondamentale*, consiste nello stabilire quale sia l'ente che deve essere interrogato. Questo tipo di interrogazione, con tutto il suo portato, è secondo Heidegger il *modo d'essere* di un ente specifico e determinato, l'uomo, cui spetta, e proprio in virtù di questo, una sorta di *primato ontologico* sugli altri enti.

Emblematicamente, lungo detta scia, *Sein und Zeit* si apre con queste parole: “questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine *Esserci* [*Dasein*]. La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere”, dunque, “richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere”<sup>13</sup>.

In questa espressione ultima mi sembra che la posizione si chiarisca ulteriormente: è essenziale, ai fini della determinazione del senso dell'essere, condurre un'analisi sul *modo d'essere* dell'esserci che, per quanto attiene l'uomo, è l'e-sistenza.

13 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 23.

“Quell’essere stesso verso cui l’Esserci può comportarsi in un modo o nell’altro e verso cui sempre in qualche modo si comporta, noi lo chiamiamo *esistenza*”<sup>14</sup>.

L’analisi di questo modo d’essere è, dunque, quella che Heidegger ha indicato come *analitica esistenziale* e che, in *Sein und Zeit* e, per dir così, nei pressi di *Sein und Zeit*, ha costituito l’unico sentiero percorribile per approdare alla determinazione del senso d’essere.

Il metodo cui un tipo di indagine così impostata si richiama non può che essere quello fenomenologico, un metodo cioè in grado di garantire, nell’accezione e declinazione heideggeriana di fenomenologia, l’esame di un fenomeno non quale mera apparenza, bensì un fenomeno quale manifestazione di ciò che una cosa è nel suo *essere in sé*. In definitiva, lo schiudersi della realtà stessa del fenomeno. Qui, in questo movimento inscritto nel metodo, un altro snodo decisivo nell’impalcatura del percorso heideggeriano. Nel § 7, paragrafo chiave della *Introduzione* a *Sein und Zeit*, paradigmaticamente dedicato a *Il metodo fenomenologico della ricerca*, il senso di questa centralità, che eccede ovviamente il dato meramente metodologico, è di una chiarezza cristallina laddove è annotato che

ciò che, in senso eminente, resta nascosto o ricade nel coprimento o si manifesta solo in modo contraffatto, non è questo o quell’ente, ma [...] l’*essere* dell’ente. Tale essere può esser coperto così ampiamente da cadere nell’oblio e da far dimenticare il problema dell’essere e del suo senso. La fenomenologia ha “preso” perciò come suo oggetto tematico ciò che esige di diventare fenomeno nel senso più caratteristico, proprio in base al suo più intrinseco contenuto reale. La fenomenologia è il modo di raggiungere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell’ontologia. *L’ontologia non è possibile che come fenomenologia*.<sup>15</sup>

Anzi, e in maniera ancor più netta e recisa, violando di fatto in pieno l’ispirazione husserliana: “considerata nel suo oggetto reale, la fenomenologia è la scienza dell’essere dell’ente: ontologia”<sup>16</sup>.

È già a questa altezza che è possibile giungere ad alcuni altri determinanti contenuti concernenti l’essere: “l’essere”, infatti,

14 Ivi, p. 28.

15 Ivi, p. 56.

16 Ivi, p. 58.

in quanto tema fondamentale della filosofia, non è un genere dell'ente, e tuttavia riguarda ogni ente. La sua "universalità" è da ricercarsi più in alto. L'essere e la struttura dell'essere si trovano al di sopra di ogni ente e di ogni determinazione possibile di un ente. *L'essere è il transcendens puro e semplice*. La trascendenza dell'essere dell'Esserci è caratteristica perché in essa hanno luogo la possibilità e la necessità dell'*individuazione* più radicale.<sup>17</sup>

L'e-sistenza è, quindi, *essenzialmente* trascendenza. Il problema, allora, può essere quello di comprendere cosa Heidegger abbia inteso, in questa fase, per trascendenza e registrare, in seguito, all'indomani della *Kehre*, cosa invece sia mutato anche in relazione alla stessa. In uno scritto fondamentale, *Vom Wesen des Grundes*, la cui prima versione risale al '29, Heidegger ha annotato che: "trascendenza significa oltrepassamento [*Überstieg*]. È trascendente (cioè trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassamento"<sup>18</sup>. Riferita all'uomo, dunque, lungi dall'essere classificabile come possibilità di comportamento, la trascendenza costituisce l'*essenza* stessa della sua soggettività, "come costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento"<sup>19</sup>.

Ciò verso cui, in ultima istanza, l'uomo trascende è il mondo, ragione per cui la trascendenza può esser definita quale *essere-nel-mondo*. Il mondo, in altri termini, è la cifra della struttura relazionale che caratterizza l'e-sistenza come trascendenza. Più propriamente, trascendere verso il mondo vuol dire fare del mondo il progetto delle possibili azioni dell'uomo, e proprio perché a sua volta progetto *aperto*, il mondo ingloba in sé l'uomo che in esso si trova gettato. L'uomo si trova gettato nel mondo, ma anche libero di progettare il *suo* mondo. Il progetto che, a sua volta, lega l'uomo a sé, rendendolo bisognoso e dipendente del mondo medesimo e delle cose in esso.

Si potrebbe dire, quindi, che la trascendenza, la stessa progettualità, siano forme di *possibilità*, poiché fondate sul poter essere

17 Ivi, pp. 58-59.

18 Id., *Vom Wesen des Grundes*, in "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologie Forschung", Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, pp. 71-110; tr. it. di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131, in particolare modo, p. 93.

19 Ivi, p. 94.

dell'e-sistenza. Pur tuttavia ciò non farebbe che ridurre l'e-sistenza al fatto e alle cose, ricondotti a suo – dell'e-sistenza – stesso carattere fondamentale. In questo modo le possibilità dell'esistenza diverrebbero le sue impossibilità, ovvero trascendenza, progettualità, diverrebbero il nulla del trascendimento o della progettualità perché, in fondo, impossibilitate a trascendere o progettare alcunché.

Qui, almeno come è sembrata ad Heidegger, la strada è forse senza uscita, nel senso che l'analitica esistenziale, scandagliando quell'ente particolare che si pone, da interrogante, il problema dell'essere, ha molto probabilmente svelato che all'interrogazione di quest'ente particolare si è sì risposto, ma in direzione della manifestazione del nulla del suo essere. Ovvero, e per provare ad essere più espliciti, indicando di nuovo in direzione di un ente, dell'uomo in special guisa, aprando alla possibilità di un neo-antropologismo quale marca e suggello di un andamento, quello della metafisica tradizionale, viziato dall'errore fondamentale di cassare l'essere stesso.

È proprio su questa *piega* speculativa che, come pur si annunciava in precedenza, si è innestato il perno della torsione interna compiuta da Heidegger. Non è più possibile, infatti, interrogare un ente particolare quale l'esserci è sul senso dell'essere, perché tale senso si scopre chiarito solamente in una direzione, per dir così, negativa o, forse meglio, negante. Il che implica, in ultima istanza, il rischio di una deriva metafisica, nel senso vero e proprio di naufragio nella metafisica quale cifra della *Seinsvegessenheit*, dell'oblio dell'essere e della sua *confusione* con l'ente.

Ragion per cui il disvelarsi dell'essenza dell'essere, una volta letteralmente scalzato l'interrogante, non può che essere il prodotto e il portato dell'iniziativa dell'essere stesso e gli enti, in particolar modo l'esserci che comunque ed evidentemente mantiene una posizione di residuale primato ontologico, non possono che soggiacere, accogliendola, a tale iniziativa.

Questo passaggio, questo vero e proprio scarto e ribaltamento di impostazione, Heidegger lo ha via via modulato e rimodulato in numerosi saggi, primo fra tutti quello del '30 sull'*Essenza della verità*. In tale sede, nell'indagine sul termine verità, dopo di aver respinto, perché oramai obsoleta, la definizione corrente di *adaequatio rei et intellectus*, il filosofo tedesco ha posto al centro dell'attenzione il greco *alétheia*, pur tuttavia dando risalto alla *a* come *a* privativa, dal che si tramuta in *a-létheia*, un *portar alla luce*. Verità, quindi, non

sarebbe più il giudizio o una rivelazione di carattere predicativo, bensì consisterebbe proprio in questo movimento di illuminazione, nell'esser scoperto dell'essere delle cose.

Ma su questo punto la densità del ragionamento heideggeriano eccede il semplice lavoro semantico e apre, giocoforza, a una piattaforma problematica di vaste proporzioni e tale da coinvolgere, con tutta evidenza, anche la nozione di libertà.

Con l'espressione qui necessaria "lasciar-essere l'ente" non si pensa [...] al tralasciare o all'indifferenza, ma al suo contrario. Lasciar-essere è il lasciarsi coinvolgere dall'ente. Questo, a sua volta [...] significa lasciarsi coinvolgere da ciò che è aperto nella sua apertura, entro cui ogni ente sta [...]. Questo "aperto" è stato concepito dal pensiero occidentale, al suo inizio, come *a-lethés*, lo svelato. Se traduciamo *a-létheia*, invece che con "verità", con "svelatezza", allora questa traduzione non è solamente "più letterale", ma contiene anche l'indicazione che induce a pensare e a ripensare il concetto abituale di verità, come conformità all'asserzione [...]. Il lasciarsi coinvolgere nella svelatezza dell'ente non significa perdersi in essa, ma dà luogo a un recedere davanti all'ente, [...] e che l'adeguazione rappresentativa possa desumere da esso la propria misura.<sup>20</sup>

Inteso, quindi, "come lasciar-essere esso si es-pone all'ente come tale, e pone all'aperto ogni comportarsi. Il lasciar-essere, ossia la libertà, è es-ponente, e-sistente. Vista alla luce dell'essenza della verità, l'essenza della libertà si rivela come l'es-porsi nella svelatezza dell'ente"<sup>21</sup>.

In altri termini l'ente, la conoscenza stessa degli enti, è accessibile solo se è aperto già un ambito entro cui l'esserci può rapportarsi all'ente stesso. La conoscenza, non nel senso di mero atto conoscitivo sul piano ontico, avviene dunque in un *aperto* che non è istituito dal rappresentante, bensì è una sorta di sfondo, di orizzonte originario.

E questa apertura è un offrirsi libero. Cioè l'essenza della verità è questa apertura, questo offrirsi, questo esser disponibili, questo esser liberi per l'ente che ci viene dato. Perciò essenza della verità ed

20 Id., *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), Klostermann, Frankfurt a.M. 1943; tr. it. di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 133-157, in particolare modo, p. 144.

21 *Ibidem*.

essenza della libertà se non proprio coincidono, almeno collimano, atteso che qui la nozione di libertà, contenutisticamente, si fa estremamente problematica perché, di fatto, si trasfigura in disponibilità al cospetto di una necessitazione. Quella dell'essere, tant'è che "la libertà [...] non è solo ciò che il senso comune lascia volentieri intendere con questo nome, e cioè l'arbitrio" o "l'indipendenza del poter fare o non fare qualcosa", bensì "è prima di tutto ciò (prima della libertà 'negativa' e di quella 'positiva') il lasciarsi coinvolgere nello svelamento dell'ente in quanto tale. La svelatezza, a sua volta, è custodita nel lasciar-si coinvolgere e-sistente, grazie a cui l'apertura dell'aperto, ossia il 'ci' dell'esserci, è ciò che è"<sup>22</sup>.

Per l'uomo, allora, esser libero vuol dire proprio questa svelatezza. Anzi, e meglio, l'uomo è quell'ente particolare che è grazie a questo stesso svelamento: e proprio perché l'uomo è quell'ente particolare che è grazie a questo svelamento, si trova a sua volta ricompreso nella verità dell'essere. La libertà, questo dono-premessa [*Vorgabe*] dell'essere all'uomo, non è altro che (assoluta) necessità: non può non essere (così).

È, detto altrimenti, *necessaria* e necessitante per l'uomo.

Se le cose stanno davvero in questo modo lungo questa curvatura teorica del *Denkweg* heideggeriano, allora è forse possibile dire con moderata certezza che è qui, proprio qui, il nodo annidato e che, oscuramente, si è introdotto in apertura quale anche *limes* effettivo della e nella *svolta*. Nodo da approfondire perché, anima speculativa di questo neo-umanesimo e, conseguentemente, dell'essere che si disvela come lotta che è cifra, in ultima istanza, di una irredimibile *conflittualità permanente*.

Il pensiero è solo dell'essere nella duplice direzione in ragione della quale è "fatto avvenire" dall'essere ed è "all'ascolto dall'essere".

Se la raggiera entro cui il pensiero deve muoversi ha questo tipo di diametro, la domanda "*comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?*", forse *non è più necessaria*<sup>23</sup>, nel senso che il vero problema – e quindi il punto d'appoggio di questo neo-umanesimo – è quello di "ricostituire di nuovo l'uomo nella sua essenza"<sup>24</sup>.

È questo il senso e l'oggetto del *vero* agire.

22 Ivi, pp. 144-145.

23 Id., *Lettera sull'"umanesimo"*, cit., p. 34.

24 Ivi, p. 40.

Questo neo-umanesimo, altrimenti detto, non si fonda più, come quello tradizionale, o “su una metafisica” oppure ponendo “se stesso a fondamento di una metafisica”, laddove “è metafisica ogni determinazione dell’essenza dell’uomo che presuppone già [...] l’interpretazione dell’ente, senza porre la questione della verità dell’essere”<sup>25</sup>.

Se, quindi, ogni umanesimo (tradizionale) è rimasto e rimane metafisico, nel senso di non essere stato e di non essere in grado di porre la questione della verità dell’essere, non assumendo cioè la differenza tra l’essere e l’ente in maniera autentica, il neo-umanesimo cui bisognerà giungere non potrà che avere quale suo fulcro teorico il fatto che “l’uomo è essenzialmente nella sua essenza [*in seinem Wesen west*] solo in quanto è chiamato dall’essere”, quando sta nella “radura”, ovvero quando e-siste<sup>26</sup>. Di e-sistenza, infatti, “si può parlare solo in relazione all’essenza dell’uomo, cioè solo in relazione al modo umano di ‘essere’; perché solo l’uomo [...] è coinvolto nel destino dell’e-sistenza, [...] dato che l’uomo è destinato a pensare l’essenza del suo essere”<sup>27</sup>.

In questi passaggi, il senso e il significato della posizione heideggeriana emergono, con precisione, in tutta la loro carica e gittata: per poter raggiungere la dimensione della verità dell’essere, in prima istanza, è necessario chiarire come l’essere *riguardi* l’uomo e come, in sostanza, *lo reclami* al punto da trasfigurare, annullandola, la sua libertà. È qui il punto (e la risposta): “il modo in cui l’uomo, nella sua essenza propria, è presente per l’essere è l’statico stare-dentro nella verità dell’essere”<sup>28</sup>, ovvero, più intensamente, “l’uomo è [...] ‘gettato’ dall’essere stesso nella verità dell’essere, in modo che, così e-sistendo, custodisca la verità dell’essere, affinché nella luce dell’essere l’ente appaia come quell’ente che è”<sup>29</sup>.

Questo neo-umanesimo quale anche *pensiero* del *futuro* è, allora, “l’umanesimo che pensa l’umanità dell’uomo a partire dalla vicinanza all’essere, ma nello stesso tempo è l’umanesimo in cui in gioco non è l’uomo, ma l’essenza storica dell’uomo nella sua provenienza

25 Ivi, pp. 42-43.

26 Ivi, p. 46.

27 *Ibidem*.

28 Ivi, p. 55.

29 Ivi, p. 56.

dalla verità dell'essere"<sup>30</sup>. Cioè è in gioco, solo e comunque, l'essere dell'ente e il suo dispiegarsi e mettersi in luce *nel* tempo e *come* tempo quale svolgimento di una trama neutralizzante e paralizzante.

Questo umanismo, "che va contro ogni umanismo finora esistito", strutturandosi a partire da "una meditazione che pensa [...] alla dimensione in cui l'essenza dell'uomo" è "determinata dall'essere"<sup>31</sup>, è proprio quel "pensiero" che "è legato in quanto pensiero dell'avvento [*Ankunft*] dell'essere, all'essere come avvento".

L'essere, dunque, "si è già destinato" a questo pensiero, a questo neo-umanesimo: "l'essere è come destino del pensiero. Ma il destino è in sé storico"<sup>32</sup>. L'asfissia e l'oppressione di questa necessità assoluta, radicale, stante così le cose, assume una forma cupa e, conseguentemente, un contenuto effettivamente inquietante.

E il conflitto, la *conflittualità permanente* di cui si diceva in direzione di realizzantesi e realizzate imprese a-umane?

Per certi versi non bisogna far altro che slargare questo schema, e trasporlo dal generico "ci" singolo ad un "ci" storico-comunitario. Per cui, non più semplicemente "chi sono chiamato ad essere" ma, come recita il *Discorso di rettorato*, bisogna porsi "il compito e determinare modo e maniera" della realizzazione della "missione spirituale che obbliga e incalza il destino del popolo tedesco a forgiare la propria storia", "al fine di essere ciò che siamo chiamati ad essere"<sup>33</sup>. L'agire, l'agire autentico da cui si è preso ad indagare la *svolta*, solo in questa direzione può esser concepito: ovvero come risposta ad una chiamata.

Al di là del più *parcellizzato* venire a capo dell'essenza dell'Università (tedesca), quindi della sua stessa autoaffermazione, dev'essere chiaro che in questo solco "scienza e destino tedesco devono giungere alla potenza", cioè ancorare *il noi*, come "ci" collettivo (tedesco), "alla potenza dell'*inizio* del nostro essere storico-spirituale"<sup>34</sup>, ovvero e in ultima battuta, alla nostra essenza.

30 Ivi, p. 74.

31 Ivi, p. 78.

32 Ivi, p. 102.

33 Id., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34* (1933), Klosterman, Frankfurt a.M. 1983; tr. it. di C. Angelino, *L'autoaffermazione dell'Università tedesca. Il rettorato 1933/34*, il melangolo, Genova 1988, pp. 18-19.

34 Ivi, p. 19.

Ma questo ri-ancoramento, “*questa* volontà d’essenza” consiste proprio nella “potenza che scaturisce dalla più profonda conservazione delle [...] forze fatte di terra e sangue, potenza che provoca la più intima commozione e il più ampio sommovimento” dell’“esserci” di un popolo<sup>35</sup>. In altri termini è solo “ponendo la propria storia là dove si manifesta la ultra-potenza delle forze dell’esserci umano che danno forma al mondo”<sup>36</sup> che è possibile il ri-ancoramento all’essenza, appagare questa avida sete d’essenza.

E qui l’agito, checché ne siano state le limature intellettualistiche a posteriori di Heidegger, è *pòlemos*: “ogni capacità della volontà o del pensiero, tutte le forze del cuore e tutte le facoltà del corpo devono svilupparsi *mediante* la lotta, accrescersi *nella* lotta e perseverare *come* lotta”<sup>37</sup>.

“Solo la lotta”, difatti, “tiene aperto il contrasto e radica” la “disposizione fondamentale”<sup>38</sup>, ovvero riappaia un popolo al proprio destino storico, cioè all’essere. E la politica, in questo disegno, non può che essere la trascrizione, *tecnica*, di tutto questo: e la stessa doppia indicazione di Heidegger per cui, da un lato, è necessario “disporsi ad occupare gli avamposti del fronte, dove estremo è il rischio che proviene dall’incertezza costante del mondo”<sup>39</sup>, e dall’altro, in maniera anche più articolata ma decisamente più definita, “il sapere che lavora per il popolo, il sapere che si tiene pronto per il destino dello Stato in uno con il sapere che riguarda la missione spirituale, formano l’originaria, compiuta essenza” la “cui realizzazione ci è assegnata a condizione che noi siamo disposti ad accogliere e a far nostra la remota ingiunzione dell’inizio del nostro esserci storico-temporale”<sup>40</sup>, credo non lasci molto spazio a miscomprensioni: tutto è incatenato all’essere; tutto, perché è comunque con un progetto totalistico che si ha che fare, è incatenato a *pòlemos*.

Questo l’inizio e questa anche la remota ingiunzione *epocale* di un futuro in atto.

La preoccupazione dell’interrogante appellato, sia esso un generico singolo o uno specifico popolo, e il suo relativo sforzo che è sfor-

---

35 Ivi, p. 23.

36 Ivi, p. 25.

37 Ivi, p. 28.

38 Ivi, p. 29.

39 Ivi, p. 23.

40 Ivi, p. 26.

zo d'essere, di permanenza d'essere e *nell'*essere, e quindi questo vero e proprio “processo di realizzazione dell'essere” in cui “l'essenza si esercita come persistenza in se stessa”, dal che “il distendersi dell'essenza consente [...] all'esserci di sussistere in sé, ma solo in quanto interessamento alla conservazione” e all'espansione di sé, fa sì che “il gioco dell'essenza” si svolga “positivamente in ogni esserci sotto forma di *conatus*”<sup>41</sup>, la cui “effettuazione” è, in estrema sintesi, “ricorso alla guerra”.

Tuttavia, tale ricorrere “non è un qualche cosa che accade quasi accidentalmente, costituisce piuttosto l'evento che si produce necessariamente in base al principio di intensificazione del conflitto che regge l'essere disvelantesi”<sup>42</sup>, ragion per cui, come aveva capito Emmanuel Lévinas con gran lucidità e densità espositiva: “l'interessamento dell'essere si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri, tutti contro tutti”, ed essendo “la guerra [...] il gesto o il dramma dell'interessamento dell'essenza”, “tutto si affronta” e “l'essenza è così l'estremo sincronismo della guerra”<sup>43</sup>.

L'essere, così come lo è arrivato a pensare Heidegger, si rivela *pòlemos*, e non semplicemente *come pòlemos*: per cui *pòlemos* è destino del pensiero, destino che è in sé, nel suo disvelarsi anche storico, la coincidenza con forme (politiche) concrete le quali hanno saputo interpretarsi e dunque proporsi come *questa* volontà d'essenza ovvero, e in ultima istanza, come scatenamento di potenza per portare a compimento in senso proprio ciò che già è. Ovvero l'essere stesso.

Qui l'ontologia non è semplicemente un modo più o meno elaborato e complesso di lavorare attorno alla nozione di conflitto, ma è *il* modo di dire e dirsi del conflitto, quale anche progetto, chiuso e totale, di un umanesimo della guerra che, nonostante tutto, in ragione della efficacia della sua *pars destruens*, non può più prevedere salti all'indietro.

41 G. Lissa, *Critica dell'ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace in E. Lévinas*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, I (1987), pp. 119-174, ora con il titolo *Critica dell'ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace*, in Id., *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinasiani*, cit., pp. 63-139, in particolar modo, p. 97.

42 *Ibidem*.

43 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff Publishers B.V, Leida 1978; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 7.

L'essere è propriamente conflitto: *pòlemos* non solo alberga nell'essere dell'ente, ma è l'essere dell'ente e il suo disvelarsi non può che avvenire nei termini della deflagrazione conflittuale in massimo grado.

Vien da chiedersi se appunto ciò non costituisca affatto un passato ormai archiviato, bensì un impegno di futuro, un futuro ancora aperto, in costante cominciamento che gioca, intessendolo nelle sue più profonde intime articolazioni, questo stesso tempo qui, che qualcuno ancora si ostina a chiamare 'presente' e che, dunque, sembra proprio non avere i modi, tanto meno la dignità, di ciò che rimane nell'indecisione.

Del resto, però,

se fossimo sulla strada giusta, anche un siffatto fallimento sarebbe infinitamente disperato, ma poiché siamo su una strada che porta a un'altra e questa a una terza e così via e poi per un lungo tratto non viene quella giusta e forse non viene affatto, e noi quindi siamo nell'incertezza, ma anche nella varietà inconcepibilmente bella, l'avverarsi delle speranze e particolarmente di siffatte speranze è il miracolo sempre inaspettato, ma in compenso sempre possibile.<sup>44</sup>

---

44 F. Kafka, *Lettera a Robert Klopstock* [24.7.1922], in Id., *Epistolario*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1964, t. I, p. 473.