

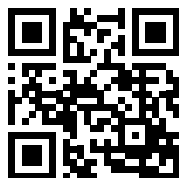
CURZIO CAVICCHIOLI

SULLE CENERI DEL NULLA

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



Ces philosophes qui pensent dire quelque chose lorsqu'ils parlent sans cesse de l'*être*, de l'*étant*, etc., etc. Ce ressassement prouve bien qu'il ne s'agit en l'occurrence ni de vrais problème, ni d'expériences, mais de *terminologie*. Ce penseurs pensent *sur* les mots, non *à travers* les mots.

E.M. CIORAN, *Cahiers 1957-1972*

La partizione parmenidea delle due vie alla ricerca – «l’una che è, e che non è possibile che non sia [...] l’altra che *non è*, e che è necessario che non sia»¹ – non ha garantito, in virtù di un singolare contrappasso, il pensiero occidentale dall’insistere di un domandare fondamentale quanto insidioso: *quare est magis aliquid quam nihil – perché vi è qualcosa piuttosto che niente?*

Mentre, infatti, Parmenide vieta ogni commercio di essere e nulla, facendo del pensiero la predicazione assoluta della positività indefettibile in cui esso si determina ed esprime, aspirando in tal modo a fissare la giustizia assoluta dell’essere che ricomponne, togliendolo, il dissidio tra conoscenza e vita rappresentato invece dai tragici nella sua irrevocabilità, egli espone proprio nella negazione del nulla, che l’essere “riduce” a sé², la verità dell’essere medesimo. Così la via al governo del nulla tracciata dall’eleate – normativa di ogni pensare “logico” – vincola ogni ontologia futura al μὴ ὄν, dal quale dipende, e indica iperbolicamente il nulla come *il problema filosofico per eccellenza*³, nulla dal quale non può redimersi appunto che tramite la *reductio* alla sua figura oggettivabile (*nihil relativum*), ciò che ne implica la rassicurante *reductio* all’impossibilità,

¹ Cfr. PARMENIDE, *fr. 2*, in *I Presocratici*, ed. Diels-Kranz, con testi originali a fronte, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012, p. 483. Sulla *quaestio de nihilo* come “caso serio” della filosofia occidentale cfr. G. KAHL-FURTHMANN, *Das Problem des Nicht. Kritisch-historische und Systematische Untersuchungen*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 19682. Inoltre si veda l’antologia a cura di J. LAURENT e Cl. ROMANO, *Le Néant. Contribution à l’histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.

² San Bonaventura formulerà concisamente questa correlatività: «cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse» (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. v, n. 3, in SANCTI BONAVENTURAE *Opera Omnia*, V, Edizioni Collegio San Bonaventura, Ad Claras Aquas 1891, p. 308b).

³ Cfr. M. DONÀ, *Aporia del fondamento*, La città del sole, Napoli 2000, pp. 36 sgg.; Id., *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004, pp. 13-14.

o insensatezza, della sua figura razionale (*nihil negativum*)⁴. E se, da un lato, proprio questa *reductio* rappresenta l'atto di fondazione della moderna "ontologia", messa così «risolutamente al sicuro dalla *Grundfrage* metafisica»⁵, dall'altro essa spiana la via alla barocca riduzione del *nihil* a cimento di «disusati mostri d'eloquenza», degradato, nel suo valore teoreticamente destabilizzante, a «lusso glorioso degli ingegni», come attesta una fiorente trattatistica *de nihilo* contraddistinta da una caratteristica comune: «l'assenza di referente, che comporta la scelta del Nulla come materia di discorso, costringe la parola a una descrizione in assenza che di per sé – quasi per definizione – spinge la scrittura fuori di verisimiglianza, la rende [...] più "soggetto della meraviglia" che "della cognizione"»⁶.

Sul versante opposto, nel solco della scomposizione platonica della *quaestio de nihilo* nelle polarità del contrario (ἐναντίον) e del diverso (ἕτερον) dall'essere (cfr. *Sofista*, 257b sgg.), la linea di pensiero che da Dionigi Areopagita giunge fino a Schelling, passando per Eriugena, Eckhart e Cusano, contesta alla logica dell'identità l'adeguatezza ad esprimere *exclusive* la verità della metafisica. Incentrata dialetticamente su un impensabile/indicibile non-essente

⁴ A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, pars I, cap. I, sez. I, § 7, Hemmerde, Halle 1779⁷, p. 3: «Nihil negativum, irrepraesentabile, impossibile, repugnans (absurdum), contradictionem involvens». Kant a sua volta definisce il *nihil negativum*, concetto vuoto, «contrapposto alla possibilità, dato che il concetto annulla addirittura se stesso»; cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Sämtliche Werke*, I, a cura di J.H. von Kirchmann, Koschny (Heimann), Leipzig 1877, p. 289 [trad. it., *Critica della ragione pura*, 2 voll., a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, I, p. 358]. Ancora Schopenhauer ribadirà che, se «il concetto del nulla è essenzialmente relativo e si riferisce sempre e solo a qualcosa di determinato, che esso nega», allora «nessun *nihil negativum* vero e proprio è neanche solo pensabile; ogni nulla di questa specie, considerato da un punto di vista superiore, o sussunto sotto un concetto più alto, è sempre di nuovo solo un *nihil privativum*»; cfr. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, § 71, in *Sämtliche Werke*, I, a cura di P. Deussen, Piper & Co., München 1911, p. 484 [trad. it., *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Testo tedesco a fronte, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006, p. 791].

⁵ Cfr. J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez* [1990], ed. it. a cura di C. Esposito, Vita e Pensiero, Milano 1999, cap. IV, pp. 209-248.

⁶ Cfr. in proposito il bel volume *Le antiche memorie del nulla*, introduzione e cura di C. Ossola, versioni e note di L. Bisello, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999. La citazione è dall'introduzione di C. OSSOLA, *Elogio del Nulla*, pp. XIX-XX.

(τὸ μὴ ὄν) la cui “inescenza” (τὸ μὴ εἶναι) serve l’esigenza di pensare la trascendenza del fondamento – Dio, l’Essere puro – «come il mistero che l’uomo non può manipolare intellettualmente e praticamente, né inserire nel suo sistema di coordinate»⁷, essa delinea una sorta di “terza via” che rifiuta di fondare il concetto di *esse purum* a partire dalla *notio entis* regolata dal principio di non contraddizione, pensandolo piuttosto, sulla scorta dell’Uno ἐπέκεινα τῆς οὐσίας platonico e neoplatonico, come *nihil omnium*, secondo la sua differenza rispetto a ogni ente esistente, non toccato perciò dalla contraddizione relativa di essere e non-essere⁸. L’iperbolico *sermo de Deo* che ne consegue, si volge così in un esorbitante *sermo de nihilo* spinto talora tanto avanti da fare del nulla il perno di un’audace risemantizzazione “mistica” dell’essere e dell’ente. Paradigmatica in questo senso è la quadruplici esegesi eckhartiana del *raptus Pauli* (At 9,8), svolta nel sermone tedesco 71, che spinge al suo limite estremo di formulazione la concezione sovraessenzialista di Dionigi:

Paolo si alzò da terra e con gli occhi aperti vide il nulla. Mi pare che questa piccola parola abbia un quadruplici senso. Il primo è questo: quando egli si alzò da terra, vide con gli occhi aperti il nulla, e questo nulla era Dio; infatti, quando vide Dio, lo chiama un nulla. Il secondo senso è questo: quando si alzò, non vide null’altro che Dio. Il terzo:

⁷ K. RAHNER, *Motivazione della fede oggi*, in ID., *Teologia dell’esperienza dello Spirito. Nuovi saggi IV* [1960], trad. it. di A. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1978, p. 46.

⁸ Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon (De diuisione naturae)*, III, 686D-687A, 2797-2801, a cura di E. Jeaneau, Brepols, Turnhout 1999, p. 96: «eo igitur uocabulo [nihil] deum uocari necesse est, qui solus negatione omnium quae sunt proprie innuitur, quia super omne quod dicitur et intelligitur exaltatur, qui nullum eorum quae sunt et quae non sunt est». Larga parte del terzo libro del *Periphyseon* è pensato da Eriugena come un trattato *de nihilo*; cfr. ivi 634A-690A, 626-2939, pp. 23-101 [trad. it., *Divisione della natura. Testo latino a fronte*, a cura di N. Gordani, Bompiani, Milano 2013, pp. 702-865]. Premessa è la tesi di Dionigi Areopagita, secondo cui l’intelligenza, nel suo *ascensus* a Dio, giunge a conoscere che la Causa tearchica «non è nessuna delle cose che non sono e delle cose che sono» (*De Myst. Theol.*, V 3, 1048A, a cura di G. Heil, in *Corpus Dionysiacum II. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Theologia Mystica, Epistulae*, a cura di G. Heil, Adolf M. Ritter, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, p. 150; trad. it. in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, a cura di E. Bellini e P. Scazzoso, introduzione di G. Reale, con un saggio integrativo di C.M. Mazzucchi, Bompiani, Milano 2009, p. 615).

in tutte le cose, non vide null'altro che Dio. Il quarto: quando vide Dio, vide tutte le cose come un nulla. [...] *Paolo si alzò da terra e con gli occhi aperti vide il nulla.* Io non posso vedere cosa è Uno. Vide il nulla, e quello era Dio. Dio è un nulla, e Dio è un qualcosa. Ciò che è qualcosa è anche nulla. Perciò Dionigi, l'illuminato, quando scrive di Dio, dice: Egli è un super-essere, una super-vita, una super-luce. [...] La luce che è Dio, risplende nella tenebra. [...] Vide Dio, in cui tutte le creature sono nulla. Vide tutte le creature come un nulla, perché Dio ha in sé l'essere di tutte le creature. È un essere che ha in sé tutto l'essere. [...] Quando conosco in Dio tutte le creature, le conosco come un nulla. Vide Dio, in cui tutte le creature sono un nulla⁹.

Fautore di una teologia negativa dell'essere radicale, Eckhart non può che cogliere dialetticamente l'evidenza del "nulla" divino – l'*ipsum purum esse subsistens*, l'*Uno negatio negationis* – in quanto effettività analogica del "niente" creaturale, dunque ancora nel segno di una trascendenza ontologica fondante che il metodo della *docta ignorantia* pretende di attingere *modo mystico* al di là della normatività apodittica del *principium firmissimum* aristotelico. Esempio quanto scrive al riguardo, in un contesto tradizionalmente giudicato "mistico", Heinrich Seuse, compendiando la concezione del suo maestro. Ripresa la definizione dionisiana dell'Unità divina quale Niente increato¹⁰, Seuse precisa infatti che il nulla che Dio è, è «un esser nulla non per il suo non essere, ma per la sua realtà trascendente»¹¹, reclamando che, nelle cose divine, «tranne che l'uomo non

⁹ Cfr. MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1936-: *Deutsche Werke*, III. *Predigten 60-86* (1976), a cura di J. Quint [†], «Predigt 71», pp. 211, 3-212, 2; 222, 11-223-7; 225, 2-4 e 12-13 [trad. it. in MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985, pp. 199-205] e A. DE LIBERA, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Cahiers de la «Revue de Théologie et de Philosophie», Lausanne-Genève-Neuchâtel 1980.

¹⁰ Cfr. H. SEUSE, *Das Buch der Wahrheit*, cap. II, a cura di L. Sturlese e R. Blumrich, Meiner, Hamburg 1993, p. 9, 23 [trad. it., *Il Libretto della verità*, in B. ENRICO SUSONE O.P., *Opere spirituali*, a cura di B. de Blasio, Paoline, Alba 1971, p. 375] e M. ENDERS, *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, Schöningh, Paderborn 1993; S. BARA BANCEL, *Teología mística alemana. Estudio comparativo del Libro de la verdad de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, Aschendorff, Münster Westf. 2015, pp. 183 sgg.

¹¹ H. SEUSE, *Das Buch der Wahrheit*, cap. VII, cit., p. 58, 50-53 [trad. it. cit., pp. 405-406].

comprenda due *contraria*, cioè due cose contrarie congiuntamente in una, in verità, senza alcun dubbio, non è molto facile parlare con lui di tali cose». E a chi muova l'obiezione per cui «due contrari in un essere sono in contraddizione, in tutti i modi, con ogni scienza», la stessa Sapienza divina risponde: «le tue domande procedono da senno umano e io rispondo con sensi che sono al di sopra dell'intento di ogni uomo. Devi diventare insensato se vuoi giungere qua, perché la verità diventa manifesta per mezzo della nescienza»¹².

Questo conflitto “mistico” di logica e metafisica, mediato al pensiero moderno e contemporaneo ad esempio da Cusano e dall'ultimo Schelling¹³, trova decisiva riacutizzazione nella filosofia di Martin Heidegger, il quale, per altro, proprio alla mistica tedesca del Trecento e a Meister Eckhart in particolare riconosce «la lucidità e la profondità estreme del pensiero»¹⁴. Ed è proprio muovendosi a metà strada tra filosofia e teologia¹⁵ che Heidegger intraprende

¹² Cfr. *ivi*, cap. vi, pp. 32, 92-33, 100 [trad. it. cit., pp. 388-389].

¹³ Sul tema complessivamente cfr. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza* [1980], trad. it. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989. Secondo K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Brill, Leiden 1973, pp. 155-328, Cusano in particolare, muovendosi con la sua dottrina della *coincidentia oppositorum* in direzione non solo della coincidenza dei contrari ma anche dei contraddittori, approderebbe a un consapevole superamento del principio di non contraddizione aristotelico. La tesi del Flasch è discussa criticamente da E. BERTI, *Coincidentia oppositorum e contraddizione nel De docta ignorantia I, 1-6*, in G. PIAIA (a cura di), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Antenore, Padova 1993, pp. 107-127.

¹⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund (Gesamtausgabe = GA 10)*, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, p. 63 [trad. it., *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 71].

¹⁵ Cfr. PH. CAPELLE, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger* [1998], ed. it. a cura di G. Ferretti, Queriniana, Brescia 2011. Heidegger stesso ammette di intrattenere con il cristianesimo un rapporto ambivalente, di necessario confronto e doloroso distacco a un tempo, riconoscendolo tuttavia come «la salvaguardia della provenienza più propria», senza la quale mai sarebbe giunto sul cammino del pensiero, e come il futuro insopprimibile del proprio *Denkweg*; cfr. M. HEIDEGGER, *Der seynsgeschichtliche Begriff der Metaphysik/Anhang: Mein bisehriger Weg*, XXVIII, in GA 66: *Besinnung, 1938/39*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, pp. 415-416; ID., *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54)*, in GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, p. 91 [trad. it., *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1983, pp. 89-90].

un singolare *itinerarium mentis in nihilum* che mira a scuotere alle fondamenta le categorie del pensiero occidentale, nell'intento dichiarato di guadagnare per esso un altro inizio non più allineato all'asse di una "metafisica sacra" retta sul principio d'identità, bensì definito dalla connessione di *Grund e Ab-Grund*, di fondamento e abisso, attinta nell'Aperto del Sacro¹⁶.

Questa diversione critica è teorizzata esplicitamente da Heidegger almeno a partire dalla prolusione accademica del 1929 su *Che cos'è metafisica?*¹⁷. Muovendo dalla domanda metafisica fondamentale «quare est aliquid magis quam nihil», in questo scritto egli auspica infatti una rimeditazione del niente, «abbandonato dalla scienza come nullità (*Nichtigkeit*)», alla luce dell'esperienza dell'angoscia (*Angst*); e, contro «l'impossibilità formale di domandare del niente», egli lancia alla «Herrschaft der "Logik"» una sfida tanto radicale da pretendere di dissolvere l'idea stessa di "logica" «nel vortice di un domandare più originario (*im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens*)». Nel *Poscritto* del 1943, Heidegger fissa in questi termini la questione:

Occorre verificare se il niente, che determina l'angoscia nella sua essenza, si esaurisca in una vuota negazione di ogni ente, o se invece ciò che non è mai e in nessun caso un ente non si sveli come ciò che si differenzia da ogni ente e che noi chiamiamo l'essere. Ovunque, e per quanto ogni indagine vada alla ricerca dell'ente, essa non trova mai l'essere, ma incontra sempre e soltanto l'ente, perché fin dall'inizio essa si ostina nell'ambito dell'ente con l'intenzione di spiegarlo. Ma l'essere non è una qualità esistente dell'ente. A differenza dell'ente, l'essere non si lascia rappresentare e produrre come oggetto. Questo assolutamente altro rispetto a tutto l'ente è il non-ente. Ma questo niente dispiega la sua essenza in quanto essere. Se, con una spiegazione semplicistica spacciamo il niente per ciò che è mera nientità e lo equipariamo a ciò che è privo di essenza, rinunciamo troppo precipitosamente a pensare.

¹⁶ Cfr. R. REGVALD, *Heidegger et le problème du néant*, Nijhoff, Dordrecht-Boston 1987; M. CACCIARI, *Il problema del Sacro in Heidegger* e F. VOLPI, «*Itinerarium mentis in nihilum*». *Heidegger e l'ascesi del pensiero*, in M.M. OLIVETTI (a cura di), *La ricezione italiana di Heidegger*, CEDAM, Padova 1989, rispettivamente pp. 203-215, 239-264.

¹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik? (1929)*, in GA 9: *Wegmarken*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 105-122 [trad. it. in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-77].

Invece di cedere alla precipitazione di una così vuota perspicacia e di abbandonare l'enigmatica plurivocità del niente, dobbiamo unicamente prepararci ad essere pronti a esperire nel niente la vastità di ciò che dà a ogni ente la garanzia di essere. Ciò è l'essere stesso¹⁸.

Nel coraggio dell'angoscia (*Mut zu Angst*) per la rivelazione del niente è in gioco dunque per Heidegger la possibilità di corrispondere all'indefinito differire dell'Essere dall'ente come all'atto mediante il quale l'Essere istituisce ogni ente come tale, ritraendosi. E proprio in tale indefinito differirsi/ritrarsi l'Essere stesso concederebbe la possibilità di pensare la sua verità non più come il Dio *causa sui* della metafisica classica, né come corrispondenza/certezza (ὁρθότης) della sua rappresentazione concettuale, bensì come ἀλήθεια, o *Unverborgenheit*, evidenza del nascosto in quanto nascosto. Così, proprio a partire dall'esperienza del nulla nell'angoscia si renderebbe possibile il passo indietro (*Schritt zurück*) dalla metafisica all'essenza della metafisica, e porre in evidenza l'oblio dell'Essere (*Seinsvergessenheit*) nella sua differenza rispetto a ogni essente in quanto evento dell'Essere stesso, ciò che costituisce l'impensato dell'intera storia della metafisica occidentale come onto-teologia:

Il passo indietro va dal non-pensato, cioè la differenza in quanto tale, a ciò che è da-pensare, cioè la dimenticanza della differenza. La dimenticanza che qui è da pensare è l'occultamento ... della differenza in quanto tale, un occultamento che, a sua volta, si è sottratto sin dall'inizio. La dimenticanza appartiene alla differenza, poiché la differenza pertiene alla dimenticanza. La dimenticanza non è qualcosa che sopravviene alla differenza soltanto in un secondo momento, come conseguenza di una smemoratezza del pensiero umano. La differenza tra ente ed essere è la regione in cui la metafisica, cioè il pensiero occidentale nella totalità della sua essenza, può essere ciò che è. Il passo indietro muove quindi dalla metafisica all'essenza della metafisica¹⁹.

¹⁸ ID., *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* (1943), ivi, pp. 305-306 [trad. it., *Poscritto a « Che cos'è metafisica? »*, in *Segnavia*, cit., pp. 259-260].

¹⁹ ID., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956/57), in GA 11: *Identität und Differenz*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2006², pp. 59-60 [trad. it., *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in ID., *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009³, pp. 64-65]. Cfr. B. BRUIJIC, "*Schritt zurück*", in R. WISSER (a cura di), *Martin Heidegger: Unterwegs*

Mosso da tale ambizione fenomenologica radicale, che domanda «fino ai limiti del nulla (*bis an die Grenze des Nichts*)», per dare evidenza al fraintendimento della domanda sull'essere in cui consiste la radice e il destino ineluttabile del nichilismo europeo²⁰, Heidegger disloca l'orizzonte ermeneutico entro cui interrogare la differenza ontologica sul piano della storia intesa come l'inviarsi/destinarsi (*Geschick*) della verità dell'essere (*Seynsgeschichte*)²¹ in termini antagonistici, ossia come rapporto di co-originarietà e co-appartenenza di nascosto e manifesto, polarità inscindibili in cui consiste l'insormontabile ambiguità originaria dell'Essere. Per conseguenza, scrive Pareyson, quello di Heidegger è

un pensiero che non solo conduce più all'essere che al nulla e inversamente, ma rimane sospeso, senza chiarirne il nesso, fra sorpresa e timore e fra ammirazione e sgomento, e ancora tra fuga dagli enti e rifugio nell'essere, ovvietà e mistero, dimenticanza e ricordo, oblio e rammemorazione, oscurità e chiarezza, inizialità e decadenza, recupero e rifiuto. L'ambiguità sembra occupare il posto centrale nel pensiero di Heidegger. Le antitesi fondamentali vi si trovano tutte (salvo quella fra bene e male, che non compare se non in forma estremamente attenuata [...]), con facilità di passaggio dall'un termine all'altro, e persino di mescolanza e confusione. Verità erranza, sacro demoniaco, festa sacrificio, evidenza segreto, apertura chiusura, nascondimento – occultazione – ascosità disvelamento – palesamento – manifestazione, parola silenzio, *Grund Ungrund Abgrund*. [...] E facilissima è la scambiabilità dei termini contrapposti: riserva e ritrosia dell'essere e

im Denken. Symposium in 10. Todesjahr, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1987, pp. 161-180.

²⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 212 [trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 207].

²¹ Nello scritto *Über der Anfang* («Sul Principio») del 1941, Lo stesso Heidegger fornisce lo «schema» della storia dell'Essere; cfr. M. HEIDEGGER, *Über der Anfang* (GA 70), a cura di P.L. Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, pp. 98-99 [trad. it., *Sul Principio*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, pp. 140]. Cfr. poi ID., *Die Geschichte des Seyns*. 1. *Die Geschichte des Seyns (1938/40)*; 2. *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (1939/40)* (GA 69), a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 1998 [trad. it., *La storia dell'Essere*, a cura di A. Cimino, Marinotti, Milano 2012] e J.A. BARASH, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, seconda ed. rivista, Fordham University Press, New York 2003.

suo appello; apertura al sacro e sua scomparsa; la corrispondenza come domanda ch'è già risposta e viceversa; il primato della domanda o il primato dell'ascolto; il Dio nascosto, presente come assente e inversamente, e parlante come silenzioso e taciturno nella parola; presenza dell'essere nella forma del suo oblio e oblio dell'essere come dimora del suo ricordo; l'esperienza del nulla e dell'oblio come prima esperienza dell'essere e del suo ricordo e della sua manifestazione e inversamente; la possibilità di obliare lo stesso oblio dell'essere; l'essere pensato come impensato e ricordato come immemorale; la continua possibilità del fraintendimento, al punto che la stessa manifestazione dell'essere è in costante pericolo. [...] Di dove proviene quest'ambiguità che sembra percorrere e soffondere l'intero pensiero di Heidegger? C'è stato chi ha parlato di una "segreta dialettica che attraversa le principali affermazioni heideggeriane." Ma nessuna vera e propria "dialettica" rientra nell'orizzonte speculativo di Heidegger. [...] Il pensiero di Heidegger è una filosofia dell'ambiguità, ove l'ambiguità è originaria, senza che tuttavia ne sia tematizzato il principio, che di fatto risiede sia nella reciproca scambiabilità di essere e nulla che domina il pensiero di Heidegger, sia nel suo spontaneo radicalismo, che per timore di una qualsiasi assolutizzazione rifiuta di fissarsi in uno dei due termini²².

Il filosofare heideggeriano si presenta dunque come necessariamente irrisolto, contrassegnato per di più, nel suo «spontaneo radicalismo», da un netto carattere autointerpretativo, che non ammette cioè confronto su un piano esterno al proprio impianto argomentativo. Pareyson ancora offre al riguardo un'indicazione significativa, là dove si affretta a riparare il proprio giudizio sotto un'ossequiosa riserva:

Lungi da me l'idea di formulare a questo punto una qualsiasi critica a Heidegger. È notorio il sospetto di Heidegger verso i critici, ch'egli ha sempre trattato con indifferenza se non sprezzante per lo meno incurante. "Non leggo – così appresi dalla sua viva voce – quello che si scrive su di me: attendo una critica che non viene". Non mi metterò certo io fra i critici di Heidegger, consapevole che di fronte ai pensatori della sua statura non c'è che da imparare e da tacere *δεῖ σιωπήσαντας ἀπελθεῖν*. Del resto da lui stesso si deve imparare l'inutilità della confutazione. "Nel campo del pensiero essenziale ogni confutazione è una follia. La lotta fra i pensatori è 'il conflitto amoroso' insito nella

²² L. PAREYSON, *Heidegger: la libertà e il nulla*, Guida, Napoli 1990, pp. 33-36.

cosa stessa”. Così egli dice riecheggiando con proprietà e opportunità espressioni di Hölderlin. Non si tratta di proporre per i suoi problemi una soluzione diversa dalla sua, ma se mai di continuare la sua stessa interrogazione in modo più radicale ch'egli non abbia fatto [...]»²³.

Per Heidegger, insomma, la filosofia non si esercita come “crisi” di ogni tesi esposta alla sua verifica concettuale nella forma del dialogo e del confronto pubblico. Piuttosto, come notava già Löwith al di fuori di ogni intenzione polemica, «il monologo di Heidegger, personalissimo e che obbedisce solo a leggi proprie, si svolge nel vuoto di un'assenza di discussione»²⁴. Heidegger intende infatti la filosofia come il libero esercizio intangibile di un domandare straordinario, che balza fuori dal «consueto ordine della vita quotidiana» e «tende al profondo» della parola aurorale dell'Essere, il cui carattere fondamentale è, però, il ritrarsi (*Entzugscharakter*) in un mistero impenetrabile. E che il rischio sia allora quello di cadere in un «fetiscismo della parola», è quanto Heidegger stesso paventa:

Filosofare significa interrogarsi su ciò che è fuori dell'ordinario. Dato tuttavia che, come abbiamo per ora solo accennato, questa domanda [*scil.* «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?»] si ripercuote su se stessa, fuori dell'ordinario non è solo ciò su cui verte la domanda, ma il domandare stesso. Questo significa che tale domandare non è qualcosa a portata di mano, che ci possa capitare di incontrare un giorno per caso. Nemmeno è da credere che rientri nel consueto ordine della vita quotidiana, quasi che vi fossimo indotti da qualche esigenza o prescrizione. Questo domandare non lo si rinviene neppure nell'ordine delle cose urgenti, dei bisogni impellenti da soddisfare. È lo stesso domandare che è al di fuori dell'ordine. Esso è interamente libero e volontario, pienamente ed espressamente fondato su di una segreta base di libertà, su ciò che abbiamo denominato il salto. [...] Filosofare, possiamo ben dirlo ora, è uno straordinario porre domande su quello che è fuori dell'ordinario. [...] Avviene così che la domanda: «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?» ci costringe a porre

²³ Ivi, p. 36.

²⁴ Cfr. K. LÖWITH, *Per una valutazione critica dell'influenza di Heidegger*, in *Id.*, *Saggi su Heidegger* [1960], trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino 1974, p. 126.

la domanda preliminare: *Che cosa ne è dell'essere?* Quanto ci stiamo ora domandando è qualcosa che riusciamo a pena a intravedere, che rischia di rimanere per noi un semplice *flatus vocis*, e che ci espone al pericolo, nell'ulteriore nostro domandare, di cader vittime di un puro feticismo della parola. È tanto più necessario, per questo, venir subito in chiaro di come per noi si ponga, fin da principio, il problema dell'essere. Importa, prima di tutto, attenersi costantemente all'esperienza del fatto che l'essere dell'essente non lo possiamo cogliere direttamente, in senso proprio, né presso l'essente, né nell'essente, né da qualsiasi altra parte²⁵.

All'esperienza della cosa stessa del pensiero (*die Sache des Denkens*) – l'essere dell'essente (*das Sein des Seienden*), in sé inaccessibile –, ossia all'altro inizio (*der andere Anfang*) del pensiero, è possibile accostarsi dunque unicamente arrischiando il balzo via dalla «regione abituale della dimenticanza dell'essere», via cioè dall'ente e da ogni idea di fondamento su di esso modellata, salto (*Sprung*) che libera per l'originario (*Ursprung*) «nel fondo senza fondo» dell'Essere²⁶. Accordato a questo salto è l'esercizio straordinario di un domandare che persegue ciò che è sottratto a ogni essere-in-dialogo, e inabissa il pensatore essenziale nel “senza-fondo” di un ritrarsi impenetrabile, via da ogni comunità di discorso. Tale domandare, riservato ai pochi e ai rari «che portano con sé il sommo coraggio della solitudine»²⁷, a «coloro che domandano – solitari e senza l'ausilio di un incanto»²⁸, è infatti un cercare per sentieri interrotti (*Holzwege*), in un'erranza «che costeggia il fondo abissale del nulla e fonda esso stessa l'abisso», ed «è sempre alla fin fine velamento», poiché «il capitare dell'Essere, in sé raro e misurato, proviene sempre

²⁵ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, cit., pp. 15 e 36 [trad. it. cit., pp. 24 e 43].

²⁶ Cfr. ID., *Parmenides* (GA 54), a cura di M. Frings, Klostermann, Frankfurt am Main 1992, p. 223 [trad. it., *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999, p. 267]. Sul concetto di filosofia come “salto” cfr. poi *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), § 115 sgg., a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, pp. 227 sgg. [trad. it., *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, pp. 233 sgg.].

²⁷ Cfr. ID., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 5, cit., p. 11 [trad. it. cit., p. 41].

²⁸ Ivi, p. 12 [trad. it. cit., p. 41].

da un continuo mancare dell'Essere il cui impeto e la cui persistenza non sono inferiori a quelli del capitare»²⁹.

Il carattere della "viaticità" fissa dunque secondo Heidegger la natura del pensare autentico accordato al darsi/sottrarsi dell'Essere³⁰, cioè il suo carattere solo preparatorio, "futuro", rivendicato, in una evidente fascinazione nietzschiana, contro l'intera tradizione del pensiero occidentale. Non sorprende allora che Heidegger, in questa prospettiva, rivendichi una immunità di principio rispetto a ogni critica. In una lettera a Medard Boss del 21 febbraio 1971, ad esempio, delineando un percorso di avvicinamento al suo pensiero, egli laconicamente sentenzia: «Dalla letteratura *su* Heidegger sconsiglierei»³¹ (con buona pace della sterminata e ormai ipertrofica scolastica che invece su Heidegger non ha mai cessato di proliferare), denunciando altrove che «nessuno comprende ciò che "io" qui penso: [...] nessuno lo capisce, perché tutti si adoperano a spiegare il "mio" tentativo solo in termini storiografici e si richiamano a un passato che ritengono di comprendere perché apparentemente si trova già alle loro spalle»³². Heidegger indica piuttosto la pos-

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 11-20, e § 120, pp. 235-237 [trad. it. cit., pp. 41-49, 241-242].

³⁰ Cfr. F.-W. VON HERRMANN, *Sentiero e metodo. Sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*, a cura di C. Angelino e C. Baldocco, il melangolo, Genova 2003. «Wege, nicht Werke» è il motto che Heidegger porrà in epigrafe all'edizione integrale delle sue opere, iniziata nel 1975; cfr. F.J. WETZ, *Wege - Nicht Werke. Zur Gesamtausgabe Martin Heidegger*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 41 (1987), pp. 444-455.

³¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Zollikoner Seminar. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*, a cura di M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, p. 361 [trad. it., *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli 1991, p. 405]. Al riguardo è stato giudicato che, contro l'apparenza «di una presa di posizione 'scostante' e 'altezzosa' di un filosofo che immagina di essere l'unico depositario della verità del suo stesso cammino», Heidegger in realtà chiederebbe «di pensare a partire dai testi e dalla stessa *Sache des Denkens* ... nel tentativo di 'salvare' il pensiero dal rischio della mera registrazione e valutazione» (A. CAPUTO, *Vent'anni di ricezione heideggeriana, 1979-1999. Una bibliografia*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 11, 14-15). Ma stringente suona l'obiezione generale di Karl Löwith, *Per una valutazione critica dell'influenza di Heidegger*, cit., p. 126: «Come ci si potrebbe attendere che altri possa seguire come compagno le vie di un pensiero cui è essenzialmente proprio e caratteristico il rifiuto di ogni impresa comune, e che percorre solitario sentieri improvvisamente interrotti nell'impenetrabile?».

³² Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 2, cit., p. 8 [trad. it. cit., p. 38].

sibilità di una comprensione non pregiudiziale del proprio *Weg* filosofico nella distinzione – di matrice hegeliana – fra considerazione storiografica (*historische Betrachtung*) e meditazione storica (*geschichtliche Besinnung*), messa a fuoco in maniera definitiva nel corso del semestre invernale 1937/38 dedicato a una introduzione alle domande fondamentali della filosofia. In tale distinzione è in gioco precisamente per Heidegger la possibilità di pensare l'accadere storico-destinale (*Weltgeschick*) dell'Essere come fatto dell'Essere stesso che si eventua (*Ereignis*)³³, ossia la possibilità del passaggio «dal primo all'altro inizio del pensiero», che esige «la spregiudicatezza del volgersi a un altro domandare e a un altro dire»³⁴. Ma se, da un lato, è attraverso la rottura deliberata con le forme tradizionali del discorso filosofico che Heidegger persegue allusivamente l'eventuarsi storico-destinale della verità dell'Essere, facendo ricorso a sempre più ardite sperimentazioni linguistiche, dall'altro lo stile oracolare e l'aura sacrale di cui il suo dire tende ad ammantarsi progressivamente in maniera vieppiù enfatica e oscura, dà riparo, sotto la corazza di formule incantatorie che proteggono se stesse, alla “solitudine” tanto seducente quanto impartecipabile del pensatore “essenziale”, il quale, in ragione della sua “missione”, «nutre una sorta di disprezzo che potremmo chiamare ontologico (non, cioè, psicologico) degli ascoltatori e dei lettori»³⁵. Jeanne Hersch, allieva di Heidegger a Friburgo nel 1933, ha descritto lucidamente

³³ Cfr. ID., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«* (GA 45), a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1984, pp. 33-42 [trad. it., *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1984, pp. 33-39].

³⁴ Cfr. ID., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cit., § 1, pp. 6, 8-9 e §§ 258-259, pp. 421-441 [trad. it. cit., pp. 36, 38 e 412-428].

³⁵ Così V. MATHIEU in «L'Espresso», 24 aprile 1988, p. 149 («Dossier Heidegger», pp. 143-169). Questo “disprezzo” contamina oggi anche il nuovo stile «traslativo» dei testi heideggeriani, che, nel tentativo di aderire al lessico del pensatore di Meßkirch, non teme di precipitare nel grottesco, come dimostra la citata versione italiana (cfr. *supra*, nota 21) del volume 70 del *Gesamtausgabe* a opera di Giovanni Battista Demarta. Una giustificazione teorica di tale prassi traslativa è tentata da I. DE GENNARO e I. ZACCARIA, *Dasein: Da-sein. Tradurre la parola del pensiero*, Marinotti, Milano 2007, che è nella sostanza non meno iperbolica. Insomma, sembra oggi dimenticata la preziosa lezione del compianto Franco Volpi, il principale traduttore italiano di Heidegger, del quale opportunamente si legge l'Avvertenza in M. HEIDEGGER, *Segnavia*, cit., p. XIII.

questo peculiare *ethos* filosofico, denunciando l'irresponsabilità del *modus philosophandi* "dittatoriale" di Heidegger, la cui forza propulsiva in realtà non è

l'émerveillement devant l'être, mais le *mépris* pour tout ce qui n'est pas cette émerveillement, dans sa nudité et sa stérilité. Un mépris ardent, passionnée, obsessionnel, pour tout ce qui est commun, moyen, généralement admis; pour le sens commun, pour la rationalité; pour les institutions, les règles, le droit; pour tout ce que les hommes ont inventé, dans l'espace où il leur faut vivre ensemble, afin de confronter leur pensées et leur volontés, de maîtriser leur nature sauvage, d'atténuer le règne de la force. Mépris global, par conséquent, pour la civilisation occidentale, cristallisée en trois directions: la démocratie, la science, la technique; – pour tout ce qui, issu de l'esprit des Lumières, table sur ce qui qu'il peut y avoir d'universel, au sens de Descartes, chez tout être humain. Tout cela est vide. [...] tout l'époque est veçu comme superficielle, vaine, sans épaisseur ni profondeur. Elle est *shallow*. [...] Reste le mystère poétique de la fascination exercée par Heidegger. À travers son questionnement obsessionnel, à travers son piétinement, une magie s'exerce, une volonté de puissance se satisfait. Il y a là de la poésie, mais non celle de la poésie, ni de la philosophie. Une autre, qui s'apparente à un enchantement totalitaire. [...] il n'aime pas la vérité. Il cherche bien quelque chose, et quelque chose de très profond, mais c'est ne pas la vérité. Il recourt à des formules conjuratives, comme s'il voulait faire monter les vapeurs de l'être sous la terre. Il répète ces formules liturgiquement; il ne révèle pas la profondeur, il la suscite. Il ne propose pas sa pensée à la pensée d'autrui, il l'impose, – et l'imposition de sa pensée est plus important que son contenu. L'autre ne sait pas s'il pense, ni s'il va quelque part, ou s'il piétine. Il y a du religieux là-dedans, du mystique, du pathos, du psychologique, de la théologie – mais aussitôt l'auteur assure q'il n'y a rien de tout cela, qu'on l'a mal compris. Il y a sans doute de la sorcellerie – cela il ne le nie pas – et aussi des banalités, enserrées dans des rigueurs de langage qui intimident. Une manière de philosopher à la fois dictatoriale et sans responsabilité. Et lorsqu'il arrive de commenter un grand texte, il le tire dans le sens où il veut l'entendre³⁶.

³⁶ J. HERSCH, *Les enjeux du débat autour de Heidegger*, «Commentaire», XLII/11 (1988), pp. 476ab e 478b-479a (corsivi nel testo). Ricordando la propria frequentazione delle lezioni di Heidegger, scrive ancora la Hersch: «Je crois qu'il y a dans la philosophie de Heidegger des éléments qui se prêtent à toutes sortes de compromis.

Certo questa virtù “sciamanica”³⁷, e il “disprezzo” che la anima, ha contribuito potentemente a confondere Heidegger di quell’aura di sommo pensatore capace di sovrastare l’“im-proprio” che opprime il pensare autentico nel suo anelito al passato immemoriale dell’Essere – pensatore di fronte al quale, per dirla con Pareyson, «non c’è che da imparare e da tacere». Tuttavia, al di là delle mitizzazioni scolastiche che hanno indotto talora anche a vigorosa polemica, approcci più distaccati hanno saputo mettere in evidenza criticamente le innegabili forzature di metodo e di contenuto che definiscono l’asse portante di un pensiero totalmente concentrato

Elle comporte une élément pathétique, plus ou moins magique, qui est un facteur d’irresponsabilité. C’est ce que Jaspers a toujours senti, même quand ils étaient amis. L’aspect poétique-magique de la pensée de Heidegger était manifeste aussi dans sa façon d’enseigner. Les idées qu’il développait devant nous, il ne le soumettait pas à notre libre jugement, ce qui est l’attitude libérale d’un philosophe; il les imposait. Il y a dans sa philosophie un aspect incantatoire, comme une formule de conjuration, qui fait monter les esprit telluriques et vous demande de les accueillir» (EAD., *Éclairer l’obscur. Entretiens avec Gabrielle et Alfred Dufour, L’Âge d’Homme*, Lausanne 1986, p. 29). Un ritratto della personalità heideggeriana per più di un verso sovrapponibile a quello delineato dalla Hersch risulta anche dalle memorie di K. LÖWITH, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* [1986], trad. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1995², pp. 69-72 e *passim*. Di tutt’altro avviso era Hannah Arendt che, nel 1969, tenne per l’ottantesimo compleanno di Heidegger una *laudatio* che segnò la riconciliazione definitiva tra i due, e nella quale Arendt esalta il maestro di un tempo quale «segreto monarca nel regno del pensiero», assolvendolo dal «passo falso» dell’adesione al nazionalsocialismo (il discorso della Arendt è tradotto da N. Curcio in G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITH, L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, introd. di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998, pp. 63-73). Ora, come sottolineava Karl Löwith (*Per una valutazione critica dell’influenza di Heidegger*, cit., p. 126), la possibilità di giudizi tanto contrastanti «non è di per sé straordinaria né inquietante: essa è caratteristica, anzi, dell’accoglienza fatta sempre, se non pure ai grandissimi, certo a quasi tutti i grandi, che vollero e attuarono qualcosa di nuovo e proprio per questo non mancarono mai di sostenitori e di avversari».

³⁷ *L’ultimo sciamano* è, appunto, l’eloquente titolo di un volume di conversazioni su Heidegger a firma di Antonio Gnoli e Franco Volpi (Bompiani, Milano 2006), i quali riconoscono come nella personalità filosofica di Heidegger «convivono evidentemente anime agli antipodi e potenze inconciliabili fra loro. Quella dell’uomo di scienza, che conosce e pratica il rigore del concetto e dell’interrogazione, e al tempo stesso quella del pifferaio magico, del mistagogo, del seduttore che incanta con la musica e la parola. Un maestro in entrambi i registri della logica e della seduzione, dell’argomentazione e dell’immaginazione, della ragione e della visione» (p. 8). Pungente in proposito la lettura di P. Rossi, *Retrocesso a sciamano*, in ID., *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, nuova ed., il Mulino, Bologna 2009, pp. 207-233.

sul destino dell'Essere (*Seyn*), la cui storicità costitutiva fonderebbe la storia come *Seynsgeschichte*: storia di uno sviluppo progressivo e lineare che è deriva e degenerazione (*Verfallsgeschichte*) e oblio (*Seinsvergessenheit*), giacché storia di un ritrarsi insormontabile e dell'oblio di tale ritrarsi. Colpisce in questo senso il pesante bilancio finale della teoresi heideggeriana compiuto da uno dei suoi più eminenti interpreti:

Nella triste luce dell'esaurimento, l'Essere – quest'ospite solitamente fugace dei nostri pensieri – rimane per il grande Heidegger l'ultima chimera che valga la pena di sognare. Tutti i suoi sforzi mirano a quest'unica meta, l'Essere, ma i sentieri si sono interrotti. La sua intermittente sperimentazione filosofica e il suo "procedere tentoni" in questo sogno hanno prestato il fianco a critiche da far tremare i polsi. Si è detto: Heidegger rifiuta la razionalità moderna con lo stesso gesto sottomesso con cui ne riconosce il dominio, richiama la scienza che "non pensa" ai suoi limiti, demonizza la tecnica fingendo di accettarla come destino, fabbrica una visione del mondo catastrofista, azzarda tesi geopolitiche quanto meno avventurose – l'Europa stretta nella morsa tra americanismo e bolscevismo – soffiando sul mito greco-germanico dell'originario da riconquistare. Anche le sue geniali sperimentazioni linguistiche implodono, e assumono sempre più l'aspetto di funambolismi, anzi, di vaniloqui. Il suo uso della etimologia si rivela un abuso (*Varro docet*). La convinzione che la vera filosofia possa parlare soltanto in greco antico e tedesco (e il latino?), una iperbole. La sua celebrazione del ruolo del poeta, una sopravvalutazione. Le speranze da lui riposte nel pensiero poetante, una pia illusione. La sua antropologia della *Lichtung*, in cui l'uomo funge da pastore dell'Essere, una proposta irricevibile e impraticabile. Enigmatico non è tanto il pensiero dell'ultimo Heidegger, bensì l'ammirazione supina spesso priva di spirito critico che gli è stata tributata e che ha prodotto tanta scolastica. [...] Per avventurarsi troppo in là nel mare dell'Essere, il pensiero di Heidegger va a fondo. Ma come quando a inabissarsi è un grande bastimento, lo spettacolo che si offre alla vista è sublime³⁸.

³⁸ Così Franco Volpi concludeva l'Avvertenza del Curatore alla citata edizione italiana dei *Beiträge zur Philosophie*, censurata però dal curatore tedesco e pubblicata in forma ampiamente ridotta; cfr. F. VOLPI, *Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los «Beiträge zur Philosophie»*, in S. Eyzaguirre Tafra (a cura di), *Fenomenología y Hermenéutica*. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y

Naufrago dunque nel mare dell'Essere, Heidegger vi si inabissa con quel concetto di tecnica, nel quale compendia (surrettiziamente) quello di modernità, denunciando nel suo impensato carattere planetario il compiersi nichilistico della metafisica occidentale, e nelle cui manifestazioni epocali egli arriva a comprendere persino le camere a gas dei campi di sterminio nazisti, assimilate all'agricoltura meccanizzata e alla costruzione della bomba atomica, come si legge nella conferenza *Das Ge-stell* («L'impianto»), pronunciata a Brema il 2 dicembre 1949:

L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso (*das Selbe*) del blocco e dell'affamazione di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno³⁹.

La conferenza *Die Gefahr* («Il pericolo»), appartenente allo stesso ciclo della precedente, salda poi iperbolicamente tale concezione a una oscura ontologia della morte:

Centinaia di migliaia muoiono in massa. Muoiono? Periscono. Sono uccisi. Muoiono? Diventano “pezzi di riserva” di una riserva della fabbricazione di cadaveri. Muoiono? Sono liquidati con discrezione nei campi di sterminio. E anche senza arrivare a tanto, in questo momento in Cina a milioni cadono in miseria e crepano di fame. Morire però significa portare a conclusione nella sua essenza la morte. Poter morire significa essere capaci di tale conclusione. E noi ne siamo capaci soltanto se la nostra essenza desidera l'essenza della morte. Tuttavia, nel mezzo delle innumerevoli morti l'essenza della morte rimane occultata. La morte non è né il vuoto nulla, né soltanto il passaggio da un ente all'altro. *La morte appartiene all'esserci dell'uomo fatto avvenire in base all'essenza dell'essere*. In tal senso essa cela-salva l'essenza dell'essere. La morte è il supremo riparo nascosto della verità dell'essere stesso, il

Hermenéutica, Departamento de Artes y Humanidades / Facultad de Humanidades y Educación / Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile 2008, pp. 43-63. Il testo integrale di quella introduzione si può leggere in Id., *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011, pp. 267-299, da cui citiamo (pp. 297-299).

³⁹ M. HEIDEGGER, *Das Ge-Stell*, in GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, p. 27 [trad. it., *Conferenze di Brema e di Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 49-50].

riparo nascosto che cela-salva in sé la velatezza dell'essenza dell'essere e riunisce il salvamento della sua essenza. È per questo che l'uomo è capace di morte solo e anzitutto se l'essere stesso, in base alla verità della sua essenza, traspropria l'essenza dell'uomo nell'essenza dell'essere. *La morte è il riparo nascosto dell'essere nel poema del mondo*. Essere capaci di morte nella sua essenza significa "poter morire". Soltanto coloro che possono morire sono i mortali nel senso fondamentale della parola. Ovunque si vedono travagli in massa di innumerevoli morti orribilmente non-morte – eppure l'essenza della morte è occultata all'uomo. L'uomo non è ancora il mortale⁴⁰.

È inevitabile leggere questi testi in sé abbastanza sconcertanti sullo sfondo dell'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo⁴¹. Questione complessa lungamente dibattuta e diversamente giudicata ai suoi estremi – ora radicalmente nei termini di una «introduzione del nazismo nella filosofia»⁴², ora con eccesso di zelo apologetico nel senso di un mero compromesso funzionale⁴³ –, e rinvigorita dalla recente pubblicazione dei *Quaderni neri*, da cui affiora la

⁴⁰ Ivi, p. 56 (corsivi nel testo) [trad. it. cit., pp. 83-84].

⁴¹ Sulla questione, per un orientamento generale, cfr. A. DUNKER, H. ZABOROWSKI (a cura di), *Heidegger und der Nationalsozialismus*, 2 voll. (I. *Dokumente*; II. *Interpretationen*), Karl Alber Verlag, München 2009, opera peraltro passibile di qualche significativo aggiornamento.

⁴² Cfr. É. FAYE, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris 2005; Librairie Générale Française, Paris 2007² (da cui si cita) [trad. it. di F. Arra, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, a cura di L. Profeti, L'asino d'oro, Roma 2012]. Faye ha curato recentemente anche il volume *Heidegger: le sol, la communauté, la race*, Beauchesne, Paris 2014. Alla dura requisitoria del Faye ha inteso rispondere François Fédier, difensore della prima ora dello Heidegger "nazista", con il volume collettaneo *Heidegger à plus fort raison*, Seuil, Paris 2007. Del Fédier si veda inoltre *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo* [1988], a cura di G. Zaccaria, trad. it. di M. Borghi, EGEA, Milano 1993.

⁴³ Postulata l'equidistanza di Heidegger da qualunque moderna ideologia di massa, scrive Alfredo Marini, nella sua debordante introduzione in M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Guanda, Milano 2011, p. 13, che «proprio questa equidistanza può allora far apparire la sua [scil. di Heidegger] estemporanea adesione al NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) come "indifferente" (nel senso di: non dedotta da principi ideologici) e, come egli stesso confessa, un compromesso necessario ridotto all'osso di una mera necessità tattica nella concreta situazione fattuale presente per poter agire nel senso della "autoaffermazione" dell'Università tedesca» (p. 13).

questione dell'antisemitismo metafisico di Heidegger⁴⁴, essa esige di venir collocata entro il più ampio orizzonte di una lettura in chiave politica del pensiero heideggeriano. Una lettura nient' affatto accessoria o marginale, occorre dire, giacché il coinvolgimento nazionalsocialista di Heidegger «fu una pubblica messa in atto di alcune delle sue più profonde e più dubbie convinzioni filosofiche. E queste convinzioni non mutarono quando, nella metà degli anni '30, egli entrò in disaccordo con la direzione che il partito stava prendendo»⁴⁵. Non fu Heidegger, cioè, a mettere sé e le proprie doti

⁴⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Überlegungen II-XV (Schwarze Hefte 1931-1941)* (GA 94-96), 3 voll., a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2104; *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)* (GA 97), a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2105 [trad. it. di A. Iadicicco, 4 voll., Bompiani, Milano 2015-2018]; *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951)* (GA 98), a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2018; *Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1974-1951)* (GA 99), a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2019. Com'era prevedibile, la loro pubblicazione ha suscitato accese polemiche e reazioni forti, inducendo fra l'altro Günter Figal a dimettersi dalla carica di presidente della Martin-Heidegger-Gesellschaft e a parlare, in un'intervista rilasciata il 23 gennaio 2015 al quotidiano tedesco «Badische Zeitung», di una fine dell'heideggerismo (*Ende des Heideggerianertums*). Su questi testi si veda, con intenti diversi, A. FABRIS (a cura di), *Metafisica e antisemitismo. I «Quaderni neri» di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014; F. BRENCIO (a cura di), *La pietà del pensiero. Heidegger e i «Quaderni neri»*, Aguaplano, Perugia 2015; D. DI CESARE (a cura di), *I «Quaderni neri» di Heidegger*, Mimesis, Milano 2016; EAD., *Heidegger e gli Ebrei. I «Quaderni neri»*, nuova ed. ampliata, Bollati Boringhieri, Torino 2016; I. FARIN, J. MALPAS (a cura di), *Reading Heidegger's Black Notebooks, 1931-1941*, MIT Press, Cambridge, MA-London 2016. Un'ermeneutica assolutoria dei *Quaderni neri* rispetto all'accusa di antisemitismo è quella di F.-W. VON HERRMANN, F. ALFIERI, *Martin Heidegger. La verità sui «Quaderni neri»*, Morcelliana, Brescia 2016 e di F. FÉDIER, *Martin Heidegger e il mondo ebraico*, a cura di S. Esengrini, Morcelliana, Brescia 2016.

⁴⁵ T. SHEEHAN, *Heidegger e i Nazisti*, «Prospettive settanta», 3-4 (1989), p. 404. Per una interpretazione della questione politica in Heidegger, cfr. C. CIPOLLA, *Heidegger. Un'interpretazione sociologica*, Franco Angeli, Milano 2018, cap. IV, pp. 392-598 e inoltre F. GROSSER, *Revolution Denken. Heidegger und das Politische 1919-1969*, Beck, München 2011. L'adesione di Heidegger al Nazionalsocialismo fu propriamente un *atto filosofico*, il quale non si lascia liquidare perciò alla stregua di un dettaglio biografico marginale o irrilevante. È vero, infatti, come Heidegger protestava nelle pagine introduttive del suo *Schelling*, che «non sarà mai una biografia che ci permetterà di conoscere l'elemento proprio di un'esistenza filosofica» (M. HEIDEGGER, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit, 1809* [GA 42], a cura di I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, p. 7 [trad. it., *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Guida, Napoli 1998, p. 33]), salvo il caso in cui l'esistenza filosofica non detti essa stessa la biografia.

intellettuali al servizio dell'ideologia nazionalsocialista, salvo poi ravvedersi e prenderne le distanze; piuttosto fu il Nazionalsocialismo a rappresentare ai suoi occhi l'occasione di inveramento della meditazione cosmico-epocale (*weltgeschichtliche Besinnung*) che, in quegli anni, egli andava maturando nel suo tratto definitivo. In tal senso depono il noto *Rektorsrede* del 1933 e, poi, la memoria difensiva al riguardo redatta da Heidegger nel 1945, nella quale egli giustifica la sua visione del Terzo Reich quale occasione epocale per il superamento (*Überwindung*) della metafisica della volontà di potenza nell'epoca della morte di Dio, come la conseguenza obiettiva della situazione spirituale del tempo, malcelando «il disagio e l'amarezza di chi si sente chiamato a rispondere di una colpa che non riconosce, di un errore che giudica irrilevante»⁴⁶. Negli appunti privati del 1946, ancora egli giudica che l'anno dell'ascesa di Hitler al potere, il 1933, aveva rappresentato l'«opportunità per una possibile coscienza totale (*Gesamtbesinnung*) dell'Occidente», mentre nel momento presente lo *Unheil* del Nazionalsocialismo gli appare affatto oscurato dalla «configurazione politica mondiale attuale (*augenblickliche politische Weltkonstellation*)», rappresentata dal «dominio tecnocratico planetario» dell'americanismo e del bolscevismo, cifre di un nichilismo estremo (*endgültigen Nihilismus*) peg-

⁴⁶ Cfr. C. ANGELINO, «Introduzione», in M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2001, pp. 11-12 e cfr. *ivi*, pp. 50-52. Il Discorso di rettorato, tenuto il 27 maggio 1933 all'Università di Friburgo, e la memoria difensiva del 1945 sono editi in GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegens. 1910-1976*, a cura di H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, rispettivamente pp. 107-117 e 372-394. È noto che Heidegger non rinnegò mai i propri trascorsi nazisti né pronunciò mai una chiara condanna del nazismo, minimizzandone anzi le oggettive responsabilità storiche e per nulla preoccupato di rimarcare pubblicamente la disgiunzione netta e definitiva della sua filosofia da ogni fede politica. Lo dimostra il fatto che egli non si preoccupò minimamente di emendare gli scritti personalmente predisposti per l'edizione integrale delle sue opere dai frequenti riferimenti allo Stato nazista, al *Führer-Prinzip*, alla razza, ecc., pur consapevole che «dettare le linee guida» per quell'impresa editoriale richiedeva «un'approfondita riflessione e un progetto ben definito», come egli scriveva ad Hannah Arendt in una missiva del 17 novembre 1974, riferendosi al progetto del *Gesamtausgabe*. Cfr. H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse*, a cura di U. Ludz, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, p. 263, n. 162 [trad. it., *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, ed. it. a cura di M. Bonola, Einaudi, Torino 2007, p. 195].

giore dei campi di concentramento, la cui astorica brutalità è pura inoffensività (*reine Harmlosigkeit*) al confronto⁴⁷. Non sorprende dunque che Heidegger non recepisse affatto la questione della “colpa collettiva” del popolo tedesco (*Schuldfrage*) sollevata da Jaspers nel 1945⁴⁸, annotando anzi polemicamente che «il fraintendimento di questo destino (*Geschick*) [*scil.* del nichilismo estremo]» sarebbe «una “colpa collettiva” ben più essenziale, la cui enormità non può neppure essere commisurata con gli orrori delle “camere a gas”»⁴⁹.

Ma un accenno più tardo al Nazionalsocialismo colpisce in particolare. Nell’intervista rilasciata da Heidegger al settimanale tedesco «Der Spiegel» il 23 settembre 1966 ma pubblicata postuma (per sua disposizione) il 31 maggio 1976 con il titolo *Nur noch ein Gott kann uns retten!* («Ormai solo un Dio ci può salvare»), Heidegger, ritornando sulla questione della tecnica, altrove definita «nella sua essenza un destino, nella storia dell’essere, della verità dell’essere che riposa nell’oblio»⁵⁰, ribadisce che, nel suo evento epocale, la tecnica «non è uno “strumento” e non ha più a che fare con “strumenti”», ma è qualcosa al di là di ogni potere e responsabilità umana, precisando in chiusura che il Nazionalsocialismo procedeva proprio nella direzione della conquista di un «rapporto sufficiente» con essa⁵¹.

Come intendere tale affermazione? L’ambiguità parrebbe sciolta in prima battuta dal riferimento a quei «sentimenti elementari» il cui risveglio costituiva secondo Levinas⁵² il nocciolo della filosofia

⁴⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, cit., pp. 59, 84-87, 147, 174.

⁴⁸ Cfr. K. JASPERS, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Artemis, Zurich 1946 [trad. it. di A. Pinotti, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, prefazione di U. Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 1996]. Per una contestualizzazione, cfr. J.P. BIER, *Jaspers. Die Schuldfrage*, in S. BRAESE et al. (a cura di), *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*, Campus Verlag, New York-Frankfurt am Main 1998, pp. 271-282.

⁴⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, cit., pp. 99-100, 147, 174.

⁵⁰ Cfr. ID., *Brief über den Humanismus (1947)*, in ID., *Wegmarken*, cit., p. 340 [trad. it., *Lettera sull’«umanismo»*, in *Segnavia*, cit., p. 293].

⁵¹ Cfr. ID., *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)*, in GA 16, cit., pp. 669, 677 [trad. it., *Ormai solo un Dio ci può salvare*, cit., pp. 144-146; 159].

⁵² Cfr. E. LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo* [1934], introd. di G. Agamben, Quodlibet, Macerata 1996, p. 7.

dell'hitlerismo rifiuto nel paradigma *völkisch*⁵³. In ogni caso, al di là degli sforzi ermeneutici per ridurla a contesto, quell'affermazione acuisce il disagio insinuato dalla sentenza circa le «innumerevoli morti orribilmente non-morte» nei lager nazisti, sentenza che distorce speculativamente, mistificandola, la verità storica dei crimini nazisti (la «fabbricazione dei cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio»). Molto più “banalmente”, milioni di persone morirono, brutalmente assassinate, non perché cadute fatalmente preda del dominio planetario della tecnica e del pensiero calcolante, ma perché giudicate non-persone (*Untermenschen*) la cui esistenza contraddiceva come tale al Nuovo Ordine fondato sul vincolo di sangue e suolo (*Blut und Boden*) della germanica Comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*) della cui volontà fondatrice (*Volkswille*) il Reich hitleriano si pretese custode ed esecutore, sublimando il disprezzo del carnefice per le sue vittime in un “eroismo della virtù” imposto dalla moralità superiore, idealizzata “fanaticamente”⁵⁴, di

⁵³ Al paradigma *völkisch* è riconducibile, com'è noto, lo scritto di Heidegger del 1933: *Warum bleiben wir in der Provinz?*, pubblicato il 7 marzo 1934 nel supplemento del quotidiano nazionalsocialista «Der Alemanne». Cfr. M. HEIDEGGER, *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*, in GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 20022, pp. 9-14 [trad. it., *Paesaggio creativo: perché rimaniamo in provincia?*, in M.H., *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, a cura di N. Curcio, il melangolo, Genova 2011, pp. 12-14]. Con questo scritto Heidegger intese giustificare il suo (secondo) rifiuto alla chiamata dell'Università di Berlino, egli assimila il lavoro filosofico al lavoro dei contadini nella solitudine montana, la quale, contro lo sradicamento della tecnica, «ha la potenza originaria di non isolarci, ma di gettare l'intero Esserci nella sconfinata prossimità dell'essenza di tutte le cose» (ivi, p. 11). Questo “ruralismo” filosofico, che Heidegger non abbandonerà mai, riecheggia ancora nella nota definizione dell'uomo come «pastore dell'essere» (*Hirt des Seins*), coniata nella *Lettera sull'umanesimo* del 1946. G.L. MOSSE, *Le radici culturali del Terzo Reich* [1964], trad. it. di F. Saba Sardi, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 13-14 ha messo bene in evidenza le radici ottocentesche e romantiche della concezione *völkisch*, secondo la quale «il legame dell'animo umano con il suo ambiente naturale, con l'essenza della natura», il «paesaggio natio», ha il valore discriminante di un rapporto *ontologico* alla Verità. In generale, sull'universo mentale e culturale del nazionalsocialismo, si vedano i recenti lavori di J. CHAPOUTOT, *Il nazismo e l'Antichità* [2008], trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2017; *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti* [2014], trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2016, specialmente pp. 23-140; *La rivoluzione culturale nazista* [2017], trad. it. di L. Falaschi, Laterza, Roma-Bari 2019.

⁵⁴ Si rammenti che il vocabolo tedesco *fanatisch* vale, nell'ambito dell'ideologia nazionalsocialista, secondo un'accezione di significato affatto positiva, costituendo

un compito inderogabile – lo sterminio del popolo ebraico – giacché conforme alla necessità storica, al destino che lo detta⁵⁵. Ora Heidegger credette a suo modo nel destino del popolo tedesco e nell'alta prova in direzione della verità dell'Essere alla quale esso è chiamato di fronte all'«estremo destino dell'Occidente»⁵⁶, e a suo modo condivise la fiducia dei carnefici nella possibilità di giustificare, attenuandolo, «l'indicibile e l'irreparabile e l'irrimediabile» di Auschwitz, iscrivendolo «in un misterioso ordine dell'essere»⁵⁷ dissimulato nella questione epocale del *Gestell*, cifra appunto di un'assenza misteriosa ma necessaria, quella dell'Essere che appro-

«un ulteriore rafforzamento dei concetti di coraggio, passione, tenacia, meglio ancora: una definizione complessiva in cui si fondevano superbamente tutte queste virtù». Cfr. V. KLEMPERER, *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo* [1947], trad. it. di P. Buscaglione Candela, Giuntina, Firenze 1998, pp. 81-86.

⁵⁵ Si legga in questo senso il noto passaggio sulla «Judenevakuierung» della conferenza segreta tenuta da Himmler ai suoi ufficiali il 4 ottobre 1943 a Posen (Poznań), corrispondente al documento 1919-PS del processo di Norimberga, pubblicato in *Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof: Nürnberg 14. Nov. 1945-1. Okt. 1946*, Bd. 29. *Urkunden und anderes Beweismaterial. Nummer 1850-PS-Nummer 2233-PS*, Reichenbach, Nürnberg 1948, p. 145, ora anche in H. HIMMLER, *Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Ansprachen*, a cura di B.F. Smith e A.F. Peterson, Propyläen, introduzione di J.C. Fest, Frankfurt am Main 1974, p. 54. Delinea incisivamente il progetto del *Neuordnung* nazista W. L. SHIRER, *Storia del Terzo Reich* [1960], trad. it. di G. Glaesler, 2 voll., Einaudi, Torino 2007, II, pp. 1427-1508.

⁵⁶ Scriveva Heidegger ancora nel 1943: «In qualsiasi modo si possa configurare l'estremo destino dell'Occidente, incombe ora sui tedeschi l'esame più grande e decisivo, quell'esame in cui forse essi, contro la loro volontà, vengono esaminati da coloro che sono sprovvisti di sapere, per vedere se essi stessi – i tedeschi – siano in accordo con la verità dell'essere, per vedere se essi, oltre ad esser pronti per la morte, siano anche sufficientemente forti per riuscire a salvare, contro la meschinità di spirito del mondo moderno, l'iniziale (*das Anfängliche*) nel suo inappariscente ordinamento. Il pericolo, di fronte a cui si trova il “sacro cuore dei popoli” dell'Occidente, non è il pericolo del tramonto; il pericolo sta piuttosto nel fatto che noi stessi, del tutto sconcertati, ci arrendiamo alla volontà della modernità e siamo attirati da essa. Affinché questa sciagura non accada, c'è bisogno nei prossimi decenni di trentenni e di quarantenni che abbiano imparato a pensare». Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit (1943)*, in GA 55: *Heraklit, Freiburger Vorlesungen Sommersemester 1943 und Sommersemester 1944*, a cura di M.S. Frings, Klostermann, Frankfurt am Main 1979, pp. 180-181 [trad. it. di F. Camera, *Eraclito, 1. L'inizio del pensiero occidentale. 2. Logica. La dottrina eraclitea del lógos*, Mursia, Milano 1993, p. 119]; *Einführung in die Metaphysik*, cit., pp. 40-41 [trad. it. cit., pp. 48-49].

⁵⁷ Th.W. ADORNO, *Metafisica. Concetto e problemi* [1965], Lezione XIV, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2006, p. 125.

pria a sé (*ereignet*) metafisicamente obliato – annientato – nel nulla della sua impensata/impensabile differenza.

Questa duplice “visione” – il destino del nulla e il nulla come destino – trascende i limiti della adesione “storica” di Heidegger al Nazionalsocialismo. Ma proprio il concetto epocale di nichilismo di Heidegger, concetto eletto a metodo e norma di giudizio di un Occidente al suo perenne tramonto e ormai sradicato, deve indurre a interrogarsi seriamente sull’attendibilità generale di un pensiero totalmente ripiegato su di sé, la cui visione essenziale appare tanto grandiosa quanto sorprendentemente ottusa. Alla civiltà occidentale ripudiata in quanto perdita della verità dell’Origine Heidegger, nel 1933, credette infatti di trovare una via d’uscita in uno *Zeitgeist* sublimato mentre mandava chiari segnali di un rapido precipitare verso quel punto di non ritorno secondo cui, per dirla con Adorno, il mondo dopo Auschwitz, cioè il mondo in cui Auschwitz fu possibile, non avrebbe potuto più essere lo stesso di prima⁵⁸. E della terribile catastrofe di Auschwitz Heidegger rifiutò di cogliere la verità forse più semplice e conseguente per la sua stessa concezione storico-destinale. Ammesso (e non concesso), infatti, che «lo sterminio degli ebrei (e la sua programmazione nel quadro di una “soluzione finale”) è un fenomeno che per l’essenziale non dipende da nessun’altra logica (politica, economica, sociale, militare, ecc.) se non spirituale, fosse anche degradata», che «nel suo aspetto “finale” non conservava più nessuno dei tratti della figura classica o moderna dell’oppressione sistematica», ma rispondeva a una volontà di eliminazione pura e semplice, donde che «nell’apocalisse di Auschwitz si è rivelato né più né meno che l’Occidente nella sua essenza», allora Heidegger «ha mancato il pensiero di quest’evento» – che «Dio è morto ad Auschwitz è quanto evidentemente Heidegger non ha mai detto. Ma tutto fa pensare che avrebbe potuto dirlo se davvero l’avesse voluto»⁵⁹. Si relativizza insomma la questione del

⁵⁸ Cfr. *ibid.*

⁵⁹ Sintetizziamo così l’analisi di PH. LACQUE-LABARTHE, *La finzione del politico. Heidegger, l’arte e la politica* [1987], trad. it. di G. Scibilia, il melangolo, Genova 2011, pp. 46-49, 49 nota 4 (corsivo nel testo). La logica spirituale sottesa alla soluzione finale è fissata nella *ratio* pseudo-mistica di un antisemitismo salvifico, o redentivo (*Erlösungantisemitismus*), alimentato dalla *Weltanschauung* apocalittica del Circolo di Bayeruth.

presunto nazionalsocialismo e/o antisemitismo *in sé* della filosofia heideggeriana, fonte di una contrapposizione sterile⁶⁰; in maniera più inquietante affiora la questione della effettiva grandezza del conseguimento intellettuale di Heidegger per la parte essenziale. A meno che non si voglia dire anche che già il ricordarsi di Auschwitz non è più che un tedioso risentimento⁶¹.

Certo Heidegger non volle lo sterminio per sé, ma a un tempo egli non comprese che l'essenziale delle «morti orribilmente non-morte»

È vero infatti che l'antisemitismo hitleriano non fu solo mera tattica propagandistica per ottenere il consenso, ma si radicava nella convinzione profonda secondo cui, per dirla con Dietrich Eckart – nazista della prima ora al quale Hitler dedicò il *Mein Kampf* e con il quale mantenne rapporti di amicizia fino alla sua morte, avvenuta nel 1923 –, «il problema ebraico costituisce la questione chiave dell'umanità, quella che in effetti contiene in sé tutti gli altri problemi. Nulla al mondo rimarrebbe più nell'ombra, se si potesse far luce sui segreti dei giudei» (cit. in MOSSE, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., p. 440 e cfr. F. JACOB, *Dietrich Eckart and the Formulation of Hitler's Antisemitism*, in S.K. DANIELSSON, F. JACOB [a cura di], *Intellectual Antisemitism*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2018, pp. 83-94). Perciò la “questione ebraica”, e la necessità della sua “soluzione”, rivestì per il nazionalsocialismo un carattere quasi “trascendente”, accordato peraltro all'intrinseca valenza pseudo-religiosa della figura carismatica del Führer, la cui “invenzione” servì efficacemente a polarizzare e a sfruttare le attese messianiche del popolo tedesco scosso dalla crisi fra le due guerre mondiali, e sulla cui base l'odio razziale poté trasformarsi in azione giuridicamente normata, sino ad assumere la forma dello sterminio sistematico. Cfr. S. FRIEDLÄNDER, *La Germania nazista e gli Ebrei*, I. *Gli anni della persecuzione: 1933-1939* [1997], trad. it. di S. Minucci, Rizzoli, Milano 2004, pp. 81-120; ID., *Aggressore e vittima. Per una storia integrata dell'Olocausto* [2007], trad. it. di S. Deon, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 21-40; L. HERBST, *Il carisma di Hitler. L'invenzione di un messia tedesco* [2010], trad. it. di U. Gandini, Feltrinelli, Milano, 2011; I. KERSHAW, *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di ricerca* [1985], trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 121-156; ID., *Il mito di Hitler. Immagine e realtà nel Terzo Reich* [2001], trad. it. di V. Russo, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

⁶⁰ Alain Badiou a ragione afferma che «al fondo non c'è più niente di interessante da dire sull'antisemitismo e il nazismo di Heidegger, se ci si attiene alle due posizioni dominanti ... dei censori democratici ... e degli heideggeriani devoti ... Faye contro Fédier [...]. Heidegger è certamente un grande filosofo che è stato anche, al contempo, un nazista tra i tanti. Questo è quanto. Che la filosofia si arrangi! Non se la caverà né con la negazione dei fatti, né con la scomunica. Siamo qui agli estremi dialettici ... della grandezza del pensiero e della piccolezza della convinzione, della capacità creatrice a dimensione universale e della particolarità ottusa di un professore di provincia» (A. BADIOU, B. CASSIN, *Heidegger. Il nazismo, le donne, la filosofia* [2010], trad. it. di S. Regazzoni, il melangolo, Genova 2010, pp. 36-37).

⁶¹ Riprendiamo, adattandola, l'espressione di TH. W. ADORNO, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* [1955], a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 1972, p. 46.

nei campi nazisti non può ridursi al mero “quanto” (*Hunderttausende*) e al “come” (*Fabrikation von Leichen*), bensì chiama in causa quella complessa catena di principi-decisioni-situazioni entro cui prese forma il progetto politico-razziale della Soluzione finale e la sua attuazione su un piano storico effettivo che a Heidegger rimase sempre indifferente⁶². E se pure il suo aver riposto fiducia in Hitler nel 1933 fu «un errore, ma non un crimine»⁶³, il suo detto del '47: «Wer groß denkt, muss groß irren»⁶⁴, risuona con eco sinistra a fronte dei milioni di assassinati nei campi di sterminio, i quali non possono venir ridotti a dettaglio di una consapevolezza mancata emendabile nelle ragioni di fondo, né tantomeno a momento necessario di una qualche astratta epocalità metafisica. Giacché, posta la tecnica quale fatto dell'Essere stesso che si eventua, Auschwitz ne

⁶² Nel 1954, con cinica ottusità, scriveva Heidegger: «Che cosa ha deciso in fondo la seconda guerra mondiale, per non parlare delle terribili conseguenze che ha lasciato nella nostra patria, in particolare la frattura che ne attraversa il centro? Questa guerra mondiale non ha deciso nulla, se con la parola decisione intendiamo qualcosa di tanto alto ed esteso da toccare unicamente il destino essenziale dell'uomo sulla terra» (M. HEIDEGGER, *Die Vorlesung im Wintersemester 1951/52*, in GA 8: *Was heisst Denken?*, a cura di P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 71 [trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo in *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., Sugarco, Milano 1978, I. *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, pp. 125-126]). Su ciò rinviamo alla dettagliata analisi di E. FACKENHEIM, *Tiqqun - Riparare il mondo. I fondamenti del pensiero ebraico dopo la Shoah* [1982], a cura di M. Giuliani, trad. it. di M. Doni, Medusa, Milano 2010, pp. 145-174, in particolare 167-174.

⁶³ François Fédier nota giustamente che porre la questione del nazionalsocialismo di Heidegger non può muovere dall'assunto che fosse «inconcepibile, nel 1933, in Germania, [che] una persona onesta potesse volere qualcosa che non fosse l'opporci, con ogni forza, al regime che andava insediandosi», e che, per contro, «l'impegnarsi in suo favore significasse volere il crimine contro l'umanità». Allora che Heidegger abbia «riposto la propria fiducia in Hitler nel 1933» certamente «fu un errore, ma non un crimine», ossia la sua adesione al nazionalsocialismo non implicava anche «il consenso al nazismo quale noi lo conosciamo nella sua forma criminale». Su questa base Fédier procede alla *reductio* psicologizzante della questione del nazionalsocialismo heideggeriano alla domanda: «Che cosa voleva Heidegger nel 1933? Ciò che voleva era – è forse qualcosa di inammissibile?», evidentemente una domanda che espone a rischi che nessuna ermeneutica, per quanto avvertita, potrebbe mai sormontare. Cfr. F. FÉDIER, *Venire a maggiore decenza*, prefazione in M. HEIDEGGER, *Scritti politici (1933-1966)* [1995], ed. it. a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 23-24 e 56-57.

⁶⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976*, cit., p. 81 [trad. it., *Dall'esperienza del pensiero*, cit., p. 15].

consegue quale destino (storico) ineluttabile; e tutto ciò che è dato da pensare sulle sue ceneri – *sulle ceneri del nulla* – non è, iperbolicamente, che la negazione della possibilità della morte intesa *par essence* come «riparo nascosto dell'essere nel poema del mondo»: una morte cioè non sufficientemente forte da liberare l'Origine dalla ristrettezza mentale del mondo moderno, e preservarla nella sua semplice bellezza.

Tesi oscura e oltraggiosa, frutto di un'affabulazione volta a riconciliare speculativamente l'esperienza vivente col morire mediante un'operazione analoga a quella compiuta dal Nazionalsocialismo nel quadro della religione mitica in cui si rispecchia e della legge morale che ne trae⁶⁵, ne discende un inquietante “negazionismo ontologico”, secondo cui, allora, «personne n'est mort dans les camps d'extermination, parce qu'aucune de ceux qui y furent exterminés ne portait dans son essence la possibilité de la mort»⁶⁶. In una evidente distorsione di prospettiva, è stato giudicato che anche Hannah Arendt inciamperebbe nella medesima iperbole quando, riprendendo l'immagine del “bestiame” impiegata dagli stessi carnefici, scrive:

I fatti sono questi: sei milioni di ebrei, sei milioni di esseri umani, sono stati trascinati e condotti a morte in una condizione di impotenza, e spesso senza capire cosa stesse succedendo. Il metodo utilizzato è stato quello dell'accumulazione del terrore. Dapprima ci furono l'abbandono programmato, le privazioni e l'umiliazione: gli individui fisicamente deboli morivano insieme a quelli abbastanza forti e audaci da togliersi la vita; poi venne la malnutrizione totale, combinata col lavoro forzato: gli individui morivano a migliaia, ma a differenti intervalli di tempo,

⁶⁵ Cfr. A. GRABNER-HAIDER, P. STRASSER, *Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 2007, in particolare pp. 119 sgg.; A. GRABNER-HAIDER, *Hitlers Theologie des Todes*, Topos, Kevelaer 2009; W. BIALAS, *Die moralische Ordnung des Nationalsozialismus. Zum Zusammenhang von Philosophie, Ideologie und Moral*; G. SCHWANN, *Wussten sie nicht, was sie tun? Die Deutschen in der Zeit des Nationalsozialismus*, in W. KONITZER, R. GROSS (a cura di), *Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen*. Im Auftrag des Fritz Bauer Institut, Campus Verlag, Frankfurt am Main-New York 2009, rispettivamente pp. 30-60 e 140-167.

⁶⁶ É. FAYE, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, cit.; l'originale francese rimane più pregnante rispetto alla trad. it. (p. 431).

a seconda della loro fibra; e infine ci furono le fabbriche della morte, dove morirono tutti insieme, giovani e vecchi, deboli e forti, malati e sani. Non morirono come individui, uomini e donne, bambini e adulti, ragazzi e ragazze, buoni e cattivi, belli e brutti, ma vennero ridotti al minimo comun denominatore della vita organica stessa, sprofondati nell'abisso più profondo e cupo dell'uguaglianza originaria. Morirono come bestiame, come materia, come cose che non avevano più corpo né anima, nemmeno un volto su cui la morte potesse apporre il suo sigillo. È in questa uguaglianza mostruosa, senza fraternità o umanità – un'uguaglianza che avrebbero potuto condividere con cani e gatti – che scorgiamo, come riflessa in uno specchio, l'immagine dell'inferno⁶⁷.

Che «personne n'est mort dans les camps d'anéantissement», giudica Ivan Segré commentando questo passo, «du moins est-ce là le propos de Arendt, comme celui de Heidegger»⁶⁸. In realtà, una considerazione vieta l'analogazione delle posizioni di Heidegger e della Arendt. La *monstrous equality* di cui Arendt parla, intende descrivere fenomenologicamente una condizione il cui metodo e razionalità – l'oppressione psicologica funzionale e la bestiale spersonalizzazione dell'individuo privato della stessa dignità personale del morire – non ne determina né tantomeno esaurisce il senso. Per Heidegger, invece, è vero l'opposto: il metodo – la tecnica – risolve in sé, cartesianamente, la realtà del fatto, determinandone il valore. Non stupisce allora l'aberrante mistificazione speculativa dello sterminio ebraico che, attraverso il riferimento alla tecnicizzazione delle procedure, travisa la brutale uccisione di milioni di persone come morte inautentica in cui si dissimula la questione epocale del *Gestell*, da cui infine non più il Reich millenario ma «ormai solo un Dio ci può salvare». Offuscato da una teoresi scevra da ogni concreta tensione etico-morale, Heidegger non colse le profonde modificazioni subite dall'esperienza della morte e dalla sua percezione entro l'universo concentrazionario rispetto all'ampio spettro storico

⁶⁷ H. ARENDT, *L'immagine dell'inferno* [1946], in *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2008², pp. 49-50. L'immagine del "bestiame" è impiegata ad esempio da Franz Stangl, comandante del *Totenlager* di Treblinka; cfr. G. SERENY, *In quelle tenebre*, trad. it. di A. Bianchi, Adelphi, Milano 19943, pp. 270-271.

⁶⁸ Cfr. I. SEGRÉ, *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz?*, Lignes, Paris 2009, pp. 28-29.

dei suoi significati culturalmente codificati (metafisici, teologici, sociologici, ecc.). Modificazioni che, in maniera del tutto inedita, cancellarono *de jure* e *de facto* nel vivente la stessa distinzione tra vita e morte, come dimostra il nuovo tipo antropologico rappresentativo della popolazione dei campi: il *muselmann*, nome degli «uomini in dissolvimento», dei «non-uomini» – come li chiama Primo Levi –, il solo *neue Mensch* nella cui creazione il nazionalsocialismo sia effettivamente riuscito⁶⁹. Diversamente Heidegger non avrebbe potuto ignorare della morte nei campi nazisti – una morte «triviale, burocratica e quotidiana»⁷⁰ – il valore confutatorio rispetto alla possibilità di una teoria generale dell'essere che vanta nientemeno che la pretesa di fornire un accesso originario alla struttura fondamentale dell'esperienza. Egli avrebbe dovuto comprendere che proprio ciascun individuo rastrellato e condotto sull'orlo di una fossa comune, per essere fucilato, oppure scaricato sulla banchina ferroviaria di Treblinka o di Birkenau, per essere gasato e incenerito, incarnava personalmente la più tragica violazione dell'antico principio secondo cui “qualcosa che è, non può non essere”⁷¹. E avrebbe dovuto comprendere che proprio l'angoscia di ciascuna di quelle persone era inabissata in quella vagheggiata esperienza del nulla – eppure quanto di più distante si possa immaginare da una «quiete incantata (*eine gebannte Ruhe*)»⁷² – da cui, però, nessuna

⁶⁹ Cfr. P. LEVI, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1989, pp. 80-82. Sulla figura del *muselmann*, cfr. Z. JAN RYN, S. KLODZINSKI, *Between Life and Death: Experiences of the Concentration Camp Musulmen*, in Z. JAN RYN (a cura di), *Auschwitz Survivors. Clinical-psychiatric Studies*. From «Przegląd Lekarski» (Medical Review) in cooperation with the Auschwitz-Birkenau State Museum in Oświęcim, Kraków 2005, pp. 111-124.

⁷⁰ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1991, p. 120. Impressiona in questo senso la cronologia del campo di Auschwitz-Birkenau compilata su base documentale da DANUTA CZECH, *Kalendarium Auschwitz. Gli avvenimenti del campo di concentramento di Auschwitz-Birkenau 1939-1945* [1992], trad. it. di G. Piccinini, Mimesis, Milano 2006, che può esser letta alla stregua di un'autentica “cronaca del nulla”.

⁷¹ Al giudice che chiedeva se i deportati «non avevano idea di quanto li aspettava», rispondeva un “addetto” alla *Judenrampe* di Birkenau: «Come potevano immaginare che praticamente non esistevano più (*Wie sollten sie es sich vorstellen daß sie praktisch nicht mehr existierten*)». Così riporta Peter Weiss, nel suo adattamento teatrale dei verbali delle sedute del processo di Francoforte – il cosiddetto *Auschwitzprozess* – cui egli assistette nel 1965. Cfr. P. WEISS, *L'istruttoria. Oratorio in undici canti* [1965], «Canto della banchina», III, a cura di G. Zampa, Einaudi, Torino 1966, p. 39.

⁷² Cfr. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 114 [trad. it. cit., p. 43].

più originaria evidenza dell'ente (*ursprüngliche Offenheit des Seienden*)⁷³ poteva sprigionare, né è sprigionata, da cui nessun nuovo più alto inizio della storia e del pensiero dell'Essere poteva scaturire, né è scaturito. Auschwitz sta invece come lo zoccolo duro contro cui naufraga ogni grazia del pensiero, come l'inquietudine non placata e implacabile che sottrae fondamento alla serenità dell'abbandono (*Gelassenheit*) all'ultimo Dio cui Heidegger invita ambiguamente nel decretare la "fine della filosofia":

La filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto [...]. Noi non possiamo avvicinarlo [Dio] col pensiero, siamo tuttalpiù in grado di risvegliare la disponibilità dell'aspettazione. [...] La preparazione alla disponibilità potrebbe essere il primo ausilio. Il mondo non può essere ciò che è e come è, grazie all'uomo, ma neppure senza l'uomo. Ciò dipende a mio parere dal fatto che quello che io, con una parola di lunghissima tradizione e dai molti significati e ora in disuso, chiamo "essere", ha bisogno dell'uomo per la sua rivelazione, custodia e configurazione. L'essenza della tecnica io la vedo in ciò che chiamo "la postura" (*Gestell*). L'espressione, a tutta prima facilmente equivocabile e forse poco elegante, a ben guardare riporta il suo significato nella storia più profonda della metafisica, che ancor oggi determina il nostro esserci. Il dominio della "postura" significa: l'uomo è impostato, impegnato e provocato da una potenza che diviene palese nell'essenziare della tecnica. Proprio nell'esperienza dell'uomo, di essere impostato da qualcosa che egli stesso non è, e non domina, gli si mostra la possibilità di capire che l'uomo è usato dall'essere. In ciò che costituisce il più proprio della tecnica moderna si cela nientemeno che la possibilità di esperire l'esser-usato e l'esser-pronto per queste nuove possibilità. Far capire questo: di più il pensiero non pretende, e la filosofia è alla fine⁷⁴.

⁷³ Cfr. *ibid.*

⁷⁴ *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966), cit., pp. 671-672 [trad. it. cit., pp. 149-150].

Il proclama della “fine della filosofia” e la profetica meditazione intorno all’apparire dell’«ultimo Dio» (*letzte Gott*), nell’epoca del compimento (*Vollendung*) nichilistico della metafisica, costituiscono il vano approdo di una riflessione cosmico-storica che riflette teologicamente, ma *senza teologia*⁷⁵, intorno alla possibilità di un altro inizio del pensiero, ognora alluso e sempre mancato. Contro lo sradicamento (*Entwurzelung*) dell’uomo dalla terra ad opera della tecnica moderna, Heidegger assegna alla filosofia l’estrema possibilità “mistica” di un raccoglimento (*Versammlung*) vuoto, di un’attesa nell’abbandono alla «libertà di un Aperto che libera», cioè al *vacuum* di una *Lichtung* di cui però «la filosofia non sa nulla»⁷⁶. Tale esito esibisce il senso più profondo dell’“ambiguità” della filosofia heideggeriana⁷⁷, il cui riflettere sull’«essenziare» dei

⁷⁵ Non altrimenti si saprebbe qualificare l’attitudine della riflessione heideggeriana verso il tema religioso, sia che si consideri la questione nei termini contenutistici della compatibilità dell’Essere heideggeriano con il monoteismo ebraico-cristiano, sia che la si consideri nei termini intrinseci del problema del sacro e del divino quale emergenza decisiva della filosofia heideggeriana, separato dal contesto della fede cristiana.

⁷⁶ Nella conferenza del 1964 su *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, Heidegger precisa appunto l’idea della fine della filosofia quale luogo dell’estrema possibilità della filosofia al suo compimento, nel senso della necessità per il pensiero “abbandonato” di fare attenzione alla *Lichtung* dell’Essere, e tuttavia «von der *Lichtung* jedoch weiß die Philosophie nichts». Cfr. M. HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964), in GA 14: *Zur Sache des Denkens*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, pp. 69-90: 70-71, 82 [trad. it. in M. H., *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 19872, pp. 169-187: 171, 180].

⁷⁷ Ridiamo su questo punto la parola a Pareyson, per il quale la massima ambiguità del pensiero heideggeriano appunto «risulta dalla problematica dei due inizi e dall’idea del “superamento” della metafisica: l’altro inizio come apertura all’avvenire solo in quanto ritorno al primo inizio e ripercorrimo della storia declinante della metafisica; l’idea che solo pensando sino in fondo la metafisica si possa sperare di uscirne con la possibilità di un pensiero non metafisico, e il proposito di non puntare sulla possibilità d’un pensiero non metafisico proprio rimanendo all’interno della metafisica come dimenticanza crescente dell’essere e insieme come punto di partenza per la sua rammemorazione; l’idea che dopo la fine della filosofia resti ancora un compito al pensiero, e che dopo l’ultima possibilità si ritrovi una prima possibilità che già sussisteva sin dall’inizio e che proprio da tale inizio era stata impedita; l’idea che proprio l’esaurimento del primo inizio apra l’altro inizio che riprende il primo, e che il salto all’altro inizio non sia se non la ripetizione e la riattivazione del primo nel suo morire; il rifiuto e l’abbandono della metafisica affidato a un’operazione intesa a recuperare ciò che vi è rimasto di non detto e di non pensato per dirlo e pensarlo una buona volta, e a risprofondare il già detto nella tenebra e nel silenzio dell’abisso

fenomeni storici, teso nell'inesausto e monocorde sforzo verso un pensiero aurorale dell'Essere, approda infine a una sorta di quietismo speculativo definito da un'apocalittica ontologica che non ha mancato di alimentare l'irresistibile tentazione di pretenziose analisi definitive della verità del processo spirituale dell'Occidente. Il quale, penetrato infine nel valore ultimo della sua logica, svelerebbe il suo vero volto, che è, come dice la parola stessa, quello di terra dell'ocaso, terra del tramonto e del declino fatale che la segna.

Né sono mancate enfatiche reiterazioni dell'apocalittica heideggeriana. In questo senso, paradigmatico, per la pretesa generale e il tono perentorio, è il saggio di G.M. Pizzuti dal titolo *L'eredità teologica del pensiero occidentale: Auschwitz*, che vale la pena presentare nella tesi di fondo. Affabulando disinvoltamente a metà strada fra heideggerismo di vulgata, *Kulturpessimismus* di matrice spengleriana, critica sociale francofortese e analisi della crisi del mondo moderno à la Guénon, Pizzuti legge nell'*unicum* dell'«evento-Auschwitz» nientemeno che la stessa «eredità teologica del pensiero occidentale, cioè l'esito risolutore e rivelatore della verità essenziale della sua parabola plurimillennaria», identificata dalla «contaminatio tra Essere e Dio»⁷⁸. Secondo tale esorbitante petizione di principio «le radici culturali e politiche» della Shoah sono allora «da ricercarsi prioritariamente nelle dinamiche speculative della modernità»⁷⁹. Così i campi di sterminio nazisti vanno denunciati come il luogo della «estrema degenerazione estetizzante della dialettica dello spirito registrata nel secolo ventesimo», in cui «a essere in chiamata in giudizio non è l'assenza della ragione bensì la sua estrema assolutizzazione, della *ratio* declinata quale *Vernunft* che ha definito lo svolgersi della parabola del pensiero occidentale»⁸⁰.

originario perché ne riemerge ripensato e trasfigurato» (L. Pareyson, *Heidegger: la libertà e il nulla*, cit., pp. 34-35).

⁷⁸ Cfr. G.M. PIZZUTI, *L'eredità teologica del pensiero occidentale: Auschwitz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, pp. 7-8. Diverse e diversamente declinate sono le reiterazioni della critica apocalittica della ragione tecnocratica occidentale. Per non citare che un esempio recentissimo, cfr. D. FUSARO, *La notte del mondo. Marx, Heidegger e il tecnocapitalismo*, UTET, Torino 2019.

⁷⁹ G.M. PIZZUTI, *L'eredità teologica del pensiero occidentale: Auschwitz*, cit., p. 104.

⁸⁰ Ivi, p. 107.

Ciò significa, prosegue Pizzuti, che «per la prima volta nella storia dell'uomo moderno la dinamica quantitativa della sua cultura e del suo pensare si è radicalmente esplicitata come estrema oggettivazione dell'uomo e della natura nella tecnica»⁸¹, nella cui potenza reificante è individuato l'«insondabile abisso del demoniaco»⁸², concetto, si badi, «assunto in un'accezione rigorosamente estetico-filosofica, che nulla ha di diabolico», al quale compete di interpretare nella sua essenza la «dinamica del razionalismo moderno» intesa appunto come «dialettica della quantità»⁸³, cioè il suo spirito totalitario (*scil.* togliimento dell'alterità/differenza), «le cui radici, almeno *in nuce*, possono essere ravvisate già nell'analisi della struttura del *cogito*»⁸⁴. E via di questo passo...

Ora che il nazismo riassumesse in sé anche uno spirito utilitarista ed efficientista tipicamente moderno è tesi formulata da Friedrich Meinecke già nel 1946⁸⁵. Per parte sua anche Adorno, muovendosi nel quadro della critica del progresso della scuola di Francoforte, aveva inteso evidenziare il nesso fra razionalità tecnica e dominio alla base della barbarie di Auschwitz⁸⁶. In questo solco Zygmunt Bauman, ispirato anche dalle fondamentali ricerche di Raul Hilberg⁸⁷, ha tentato di saldare in modo causale la logica della modernità – contraddistinta dai caratteri di spirito di calcolo, disincanto del mondo, razionalità strumentale e dominio burocratico messi in luce da Max Weber – alla catastrofe di Auschwitz, nesso che a suo giudizio sprigiona dal «corto circuito tra un élite del potere ideologicamente ossessionata e le terrificanti possibilità dell'azione razio-

⁸¹ Ivi, p. 111.

⁸² Ivi, p. 106.

⁸³ Ivi, p. 113.

⁸⁴ Ivi, p. 117.

⁸⁵ Cfr. F. MEINECKE, *Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen*, Brockhaus, Wiesbaden 1946 [trad. it. di E. Bassan, *La catastrofe tedesca: considerazioni e ricordi*, La nuova Italia, Firenze 1948].

⁸⁶ Della critica adorniana si veda la sintetica disamina svolta da E. TRAVERSO, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 109-135.

⁸⁷ Cfr. R. HILBERG, *La distruzione degli Ebrei d'Europa* [1961-1985], nuova ed. riveduta e ampliata, 2 voll., a cura di F. Sessi, Einaudi, Torino 1999.

nale e sistematica sviluppate dalla società moderna»⁸⁸. Discutendo l'interpretazione del sociologo polacco, lo storico israeliano Yehuda Bauer ne giudica la pur brillante analisi insufficiente nel complesso, in particolare per l'incapacità di dare il giusto rilievo alla questione dell'antisemitismo nazista⁸⁹. Ma di un "fallimento" istruttivo si tratta, in ogni caso, giacché esemplificativo delle straordinarie difficoltà contro cui cozza ognora la pretesa di individuare una *clavis universalis* in grado di fondare e garantire la piena trasparenza del processo storico all'idea, ovvero di trascenderlo in un'assoluto metastorico di cui i fatti storici sarebbero traccia, espressione, effetto, interpretazione (quanto Heidegger perseguiva con l'idea di superamento come ripetizione, *Verwindung als Wiederholung*). Così, quegli «argomenti per lo sterminio»⁹⁰ che la cultura europea è venuta elaborando lungo la sua storia antica e recente, impongono non solo il rigetto dell'idea dell'unicità/singularità, e quindi dell'universalità, della Shoah, ma impongono altresì di «disfarsi dell'idea che esista una "essenza" di una serie complessa di eventi come quello che ora chiamiamo Olocausto e ammettere che qualunque concettualizzazione dell'intero fenomeno sarà necessariamente basata su una generalizzazione di una sola parte di essa»⁹¹. Quegli argomenti rinviano piuttosto a «un'irriducibile pluralità di cause»⁹²,

⁸⁸ Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità e Olocausto* [1989], trad. it. di M. Baldini, il Mulino, Bologna 1992, p. 137.

⁸⁹ Cfr. Y. BAUER, *Ripensare l'Olocausto* [2001], trad. it. di G. Balestrino, Mondadori, Milano 2009, pp. 97 sgg.

⁹⁰ Cfr. F. GERMINARIO, *Argomenti per lo sterminio. L'antisemitismo e i suoi stereotipi nella cultura europea (1850-1920)*, Einaudi, Torino 2011.

⁹¹ D. BLOXHAM, *Lo sterminio degli ebrei. Un genocidio* [2009], trad. it. di S. Marchesi, Einaudi, Torino 2010, p. 330.

⁹² *Ibid.* «Non è un argomento anticoncettuale – puntualizza Bloxham –; l'analisi del *processo* diventa il principale argomento concettuale» (ivi, p. 331, corsivo nel testo). In questo senso cfr. anche CH.R. BROWNING, *Le origini della Soluzione finale. L'evoluzione della politica antiebraica del nazismo. Settembre 1939-marzo 1942* [2004], con contributi di J. Matthäus, trad. it. di E. Basaglia, Il Saggiatore, Milano 2008, che indaga la Shoah a partire dalla complessa catena di principi-decisioni-intenzioni-situazioni che ha condotto alla pianificazione esplicita della *Endlösung* della questione ebraica. Peraltro si registra oggi nella storiografia la tendenza a superare la distinzione oppositiva fra approccio "intenzionalista", che indaga il genocidio ebraico inteso come "progetto", e approccio "funzionalista", che intende invece lo sterminio ebraico come "processo", combinandone gli apporti e incrociandone i risultati. Cfr.

ossia a una pluralità eterogenea di contesti particolari connessi fra loro la cui analisi puntuale destabilizza – quando non proprio confuta – la possibilità di rappresentare la storia in base a modelli universalistici e/o trascendenti che ne riducono il processo all'unità di un significato lineare pienamente deducibile e rappresentabile.

Ciò impatta con forza sulla legittima richiesta di senso che Auschwitz suscita in modo tanto drammatico, richiesta che dovrebbe riformularsi a partire dalla consapevolezza che

...dopo una montagna di errori compiuti, è davvero giunta l'ora di abbandonare i profeti (anche quelli travestiti da filosofi) al loro destino. A differenza di coloro che credono nel Progresso, nel Futuro Radioso, nel Sole dell'Avvenire, nell'Avvento della Verità, anche a differenza di coloro che riscrivono il Libro dell'Apocalisse e profetizzano un immancabile Futuro Catastrofico, penso che si possano soltanto raccontare *storie* e che *La Storia* (vale a dire il senso della storia, la sua struttura, la sua direzione) ci sia o ci sia stata sempre preclusa. Che la storia possa essere interpretata e illuminata dalla filosofia, che la storia venga pensata come un Destino, è stata la Grande Illusione del Novecento, nata dal bisogno di tamponare con una nuova mitologia il vuoto lasciato dalla crisi della religione e di rispondere a una nostalgia dell'Assoluto⁹³.

In questa prospettiva, anche la teologia cristiana – non solo quella ebraica – è investita della pesante responsabilità di trovare un diverso rapporto alla questione Auschwitz⁹⁴, che non sia semplicemente la pretesa di governarla cristianizzandola, ad esempio mediante la

P. LONGEREICH, *Verso la soluzione finale. La conferenza di Wannsee* [2016], trad. it. di V. Tortelli, Einaudi, Torino 2018. Sulla dibattuta questione della unicità/singularità della Shoah, cfr. E. TRAVERSO, *Pour une critique de la barbarie moderne. Écrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisemitisme*, seconda ed. aumentata, Éditions Page deux, Lausanne 19972, pp. 157-174 e M. PONSO, *Una storia particolare. «Sonderweg» tedesco e identità europea*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 343-357.

⁹³ Così PAOLO ROSSI, *Speranze*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 16-17; dello stesso vedi inoltre *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, cit., pp. 24-41 e *passim*.

⁹⁴ Per una ricognizione sugli approcci alla Shoah nella teologia cristiana ed ebraica, cfr. M. GIULIANI, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti dalle teologie dell'«Olocausto»*, Morcelliana, Brescia 1998; ID., *Cristianesimo e Shoah. Riflessioni teologiche*, Morcelliana, Brescia 2000. Inoltre si veda T.D. WABEL (a cura di), *Das heilige Nichts. Gott nach dem Holocaust*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2007.

proiezione edificante del martirio “eucaristico” di un Maximilian Kolbe o di una Edith Stein, entrambi canonizzati da papa Wojtyła rispettivamente nel 1982 e nel 1998⁹⁵. Di tale attitudine apologetica dà prova esemplare Rocco Pittito, il quale legge la morte della Stein ad Auschwitz come il suo consapevole e deliberato sacrificio di sé per la redenzione *in signo crucis* del popolo ebraico sterminato:

Prova vivente della presenza di Dio e della sua visibilità nel campo di Auschwitz è Edith Stein, di passaggio, nel suo cammino verso la morte, proprio in quel campo di sterminio nell’agosto del 1942 assieme alla sorella Rosa. Come ancora sono prove viventi le tante Edith, delle quali non si conosce nemmeno il nome, che hanno conosciuto e vissuto nei campi di sterminio il loro Calvario e hanno testimoniato nei loro corpi la passione del “servo sofferente”. Dio non abbandonò nessuno dei suoi e rimase accanto a loro fino alla fine. La passione di Edith Stein ad Auschwitz, come di qualunque altro essere umano in ogni parte del mondo, è la stessa passione del Dio fatto uomo. [...] La Croce di Cristo, cercata e voluta da Edith Stein come la propria croce, diventa la spiegazione ultima di una vita che ritrova il suo momento più alto nel negarsi come sé e nel darsi come vittima sacrificale a Dio a favore del suo popolo. Diventata vittima sacrificale, Edith Stein addossa su di sé tutto il male del mondo e la sua vita si costituisce come un “atto di pentimento” (*teshuva*) e come garanzia di salvezza per il popolo dell’alleanza⁹⁶.

La stereotipata retorica confessionale di queste righe costituisce un buon esempio di come la cultura cattolica abbia mancato sovente il problema della teodicea estrema innescato dalla Shoah, restia a comprendere che la giustificazione di quella sofferenza non può risolversi ingenuamente – ideologicamente – nella reclamazione dell’idea devota secondo cui anch’esso è eletto (e redento) *ab ae-*

⁹⁵ I nomi di Maximilian Kolbe e di Edith Stein aprono l’omelia tenuta da Giovanni Paolo II durante la visita al campo di Auschwitz-Birkenau il 7 giugno 1979, e sono il riferimento di apertura anche del discorso di papa Benedetto XVI in occasione della sua visita ai medesimi luoghi il 28 maggio 2006. Cfr. BENEDETTO XVI, *Dove era Dio? Il discorso di Auschwitz*, con contributi di Arthur A. Cohen, W. Bartoszewski, J.B. Metz, Queriniana Brescia 2007, pp. 7-8.

⁹⁶ R. PITTITO, *Ad Auschwitz Dio c’era. I credenti e la sfida del male*, Studium, Roma 2005, pp. 53-54.

terno nella kènosi di Dio in Cristo crocifisso⁹⁷. Viene in mente per contrappunto l'amara e a tratti sarcastica riflessione di Günther Anders al riguardo:

Non posso non sospettare che il Vaticano prenda in considerazione così seriamente la canonizzazione di Edith [Stein] solo perché sente l'urgenza di procurarsi un alibi. Il fatto che Roma abbia tollerato senza protestare, almeno non in modo udibile, né tantomeno tangibile, la morte nelle camere a gas di milioni di ebrei, grida vendetta. E poiché questo grido è stato udito da milioni di contemporanei, e potrebbe essere ascoltato da milioni di posteri, si comprende perché la Chiesa sia alla ricerca di strumenti e di percorsi che smorzino questo grido o addirittura emendino il suo scacco. E quale atto potrebbe essere più credibile se non la santificazione *post festum* di un ebreo che allora venne gasato o di un'ebrea che allora venne gasata? Il Vaticano ha optato per un'ebrea. Naturalmente, non per una qualunque. Giacché a questo scopo poteva essere presa in considerazione solo una persona che già nel corso della sua vita e attraverso la sua esistenza, cioè con l'uscita a tempo debito dall'ebraismo e l'entrata a tempo debito nella Chiesa cattolica, avesse dimostrato la sua idoneità – insomma una persona il cui percorso esistenziale rappresentasse nel contempo una

⁹⁷ A tali esiti “ideologici” approda suo malgrado, ad esempio, il recente (e all'inizio promettente) saggio di F. POULET, *Célébrer l'Eucharistie après Auschwitz. Penser la théodicée sur un mode sacramental*, Éditions du Cerf, Paris 2015. Il carattere “ideologico” di una simile lettura è denunciato ad esempio da Alice e Roy Eckardt nella loro critica delle analoghe tesi del teologo riformato Jürgen Moltmann: «After Auschwitz, the Crucifixion cannot be accepted as a determinative symbol of redemptive suffering. From the point of view of the Holocaust, God is not met on the Cross, even in his “Godforsakenness”. Once upon a time he may have been met there, but he is no longer met there. As we seek to behold Golgotha now, our sight is blocked by huge mounds of torn bodies and ashes. In Moltmann's own reasoning, the only two allowable possibilities appear to be that the Jews of the death camps were either redeemed or remained in some way unregenerated or perverse. If we opt for the first possibility, what does the redemption of these Jews mean? They were piled into heaps of corpses and either buried or burned. With respect to the second possibility, they did not identify with the suffering Christ, and this at the very boundary of their lives. [...] When we consider the atrocities that the Jews of the death camps and elsewhere in Europe had to suffer, even before the finality of inappropriate death, it is morally revolting to suggest, amelioratively, that they were somehow redeemed. And it would be outrageous to suggest that they were perverse for not identifying with the suffering Christ» (ALICE L. ECKARDT, ROY ECKARDT, *Long Night's Journey into Day. A Revised Retrospective On The Holocaust*, seconda ed. rivista e aumentata, Wayne State University Press-Pergamon Press, Detroit, MI-Oxford-New York 1988, pp. 116-117).

pagina gloriosa della Chiesa; una persona il cui martirio significasse: “anche noi siamo stati inceneriti come martiri”, una persona la cui glorificazione permettesse alla Chiesa di glorificare se stessa. Nel leggere quel libro che si propone chiaramente di spianare la strada alla canonizzazione di Edith, si ha l'impressione che l'infelice che dall'Olanda fu trascinata nei territori orientali, e fu incenerita ad Auschwitz a soli quaranta chilometri di distanza dalla città natale della sua famiglia, abbia dovuto patire questo martirio in quanto cristiana. Manca solo che si sostenga che fu costretta al martirio di Auschwitz perché apparteneva alla Chiesa cattolica o addirittura che fu la vittima degli stessi ebrei, così come si dice a proposito del Cristo crocifisso. – Si obietterà che il mio dolore altera ogni proporzione e rende le mie parole ingiuste. Non credo. Perché in nessun passo del libro si legge con chiarezza che Edith fu assassinata *nonostante* il suo essere cristiana. Sottolineare fuori di ogni ambiguità questo *nonostante* confuterebbe gli intenti della canonizzazione e priverebbe del suo splendore la gloria cristiana del martirio di Edith⁹⁸.

Insomma, se davvero – per riprendere le parole di Adorno – «il mondo dopo Auschwitz, cioè il mondo in cui Auschwitz fu possibile, non può più essere lo stesso di quello di prima»⁹⁹, allora la “riparazione del mondo” dopo Auschwitz dovrebbe muovere precisamente dal riconoscimento della Shoah come «interruzione, rottura, discontinuità nell'apocalittico», interruzione della storia come teleologia del senso¹⁰⁰. Forse nessuno più di Johann Baptist

⁹⁸ G. ANDERS, *Discesa all'Ade. Auschwitz e Breslavia, 1966* [1979], a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 27-28 (corsivo nel testo). Il libro cui Anders fa riferimento è la biografia di Edith Stein redatta dalla consorella Teresia Renata Posselt (de Spiritu Sanctu), *Edith Stein, eine große Frau unseres Jahrhunderts*, Herder, Freiburg im Brigau 1959. Sulla delicata e dibattuta questione dei rapporti fra Chiesa cattolica, nazismo e sterminio degli Ebrei, evocata da Anders, fondamentale rimane per lucidità ed equilibrio di giudizio G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, nuova ed. aggiornata, Rizzoli, Milano 2007, il quale avverte che «sottrarre la Shoah alla storia, come certe letture teologizzanti non mancano di suggerire, rinunciare alla volontà di cercare almeno in parte di capire, significherebbe, al di là di tutte le migliori intenzioni, eludere e cancellare le responsabilità dirette e indirette che l'hanno resa possibile» (p. xiv). Di Miccoli si vedano inoltre i saggi raccolti in *Antisemitismo e cattolicesimo*, Morcelliana, Brescia 2013.

⁹⁹ Cfr. *supra*, nota 58.

¹⁰⁰ Cfr. il numero monografico di «Concilium», XX/5 (1984): *L'Olocausto come interruzione: un problema per la teologia cristiana*. La categoria di frattura o inter-

Metz, teologo cattolico romano, si è fatto carico della necessità di ridefinire sulla base di questa consapevolezza dirompente la risposta cristiana al problema di una “teologia dopo Auschwitz”¹⁰¹. Esula ovviamente dai limiti di questo lavoro esporre in maniera adeguata le tesi di Metz, di cui ci occuperemo in una pubblicazione futura. In chiusura vogliamo, però, richiamarne almeno la posizione di principio, poiché ci appare realmente discriminante.

Se, com'è necessario, una “teologia dopo Auschwitz” va elaborata, essa – afferma Metz – «deve innanzitutto essere tutelata da un malinteso. Non può trattarsi del tentativo di dare in qualche modo a questa catastrofe un posteriore senso cristiano. Con tale “teologia dopo Auschwitz” si tratta innanzitutto di una interpellanza critica rivolta alla teologia cristiana stessa; ciò però è tutt'altro che una palese strumentalizzazione di questa catastrofe»¹⁰². Il che significa non solo la necessità di abbandonare ogni apriorismo idealistico e dogmatico, ma anche, in prima istanza, di riconoscere che «alla teologia non è permesso né in verità da essa ci si aspetta che spieghi il mondo e che dia la sua interpretazione dell'esistenza in un sistema chiuso ed estraneo alle reali situazioni della vita (asituazionale). Una teologia che nulla sa di spiegazioni finali (*Letztbegründungen*), ma che, in fondo, sa solo ... di spiegazioni che giungono alla fine, spiegazioni che giungono a compimento (*Zuletztbegründungen*)»¹⁰³.

ruzione è oggi centrale nella ricerca sulla Shoah; cfr. D. DINER, *Zivilisationsbruch: la frattura di civiltà come epistemologia della Shoah*, in M. CATTARUZZA et al. (a cura di), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli Ebrei e la memoria del XX secolo*, I. *La crisi dell'Europa: le origini e il contesto*, UTET, Torino 2005, pp. 17-43. Sulla scia dell'indicazione di Adorno, quello dell'interruzione è stato elaborato altresì come imperativo categorico ad esempio da J. COHEN, *Interrupting Auschwitz. Art, Religion, Philosophy*, Continuum, New York-London 2005 e, nel senso di un necessario superamento, ad esempio da A. BURG, *Sconfiggere Hitler. Per un nuovo universalismo e umanesimo ebraico* [2007], a cura di E. Loewenthal, Neri Pozza, Vicenza 2008.

¹⁰¹ Ricordiamo di Metz il saggio *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo* [1980], trad. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1981¹, 1990² e il più recente *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista* [2007], in collaborazione con J. Reikerstorfer, trad. it. di S. Miniati, Queriniana, Brescia 2009.

¹⁰² J.B. METZ, *Memoria passionis*, cit., p. 55.

¹⁰³ J.B. METZ, E. WIESEL (in dialogo con E. Schuster e R. Boschert-Kimmig), *Dove si arrende la notte. Un ebreo e un cristiano in dialogo dopo Auschwitz* [1993], ed. it. a cura e con un saggio di M. Caporale, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 15.

Dopo Auschwitz, insomma, «la teologia non dovrebbe perlomeno essere convinta del fatto che essa, con le proprie risposte, non può sanare tutte le ferite?»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ METZ, *Memoria passionis*, cit., p. 47.

WWW.FILOSOFIA.IT
ISSN 1722-9782