**HEIDEGGER**

QUESTIONE FONDAMENTALE E PERIODI DEL SUO PENSIERO

 La questione filosofica fondamentale di Heidegger, che egli elabora lungo tutto il suo cammino di pensiero, è la “questione dell’essere” (*Seinsfrage*). Nel pensiero di Heidegger si possono distinguere sommariamente due periodi, preceduti da scritti giovanili in cui Heidegger è ancora alla ricerca della propria strada. Il primo periodo è quello anteriore alla cosiddetta “svolta” (prima della metà degli anni Trenta), il secondo periodo è quello successivo a essa. Il primo periodo risulta a sua volta articolato in due fasi: quella dell’“ermeneutica della fatticità” (= interpretazione della vita “fattizia”, cioè della vita così come essa già sempre “di fatto” è, assegnata ai contesti significativi del suo mondo) e quello dell’“analitica esistenziale” (= analisi dell’esistenza in quanto essere dell’esserci), intesa come “ontologia fondamentale” (= comprensione dell’essere dell’esserci, che sta a fondamento della comprensione dell’essere in generale). La fase dell’ermeneutica della fatticità corrisponde al cosiddetto periodo del primo “insegnamento friburghese” di Heidegger, cioè agli anni 1919-1923, il cui il filosofo insegna a Friburgo. La fase dell’analitica esistenziale corrisponde al cosiddetto periodo dell’“insegnamento marburghese” di Heidegger, cioè agli anni 1923-1928, in cui il filosofo insegna a Marburgo. Poi il pensatore si ritrasferirà a Friburgo, dove rimarrà per il resto della sua vita.

Cenni bibliografici e origini “cattoliche”

 All’inizio del corso di lezioni del semestre estivo del 1924, dedicato ai concetti fondamentali della filosofia aristotelica, Heidegger, invece di soffermarsi sulla biografia di Aristotele, si limita a dire: «Aristotele nacque, lavorò, morì», intendendo così comunicare la convinzione che il valore di un’opera non può essere compreso in base agli eventi della vita del suo autore. Presentando il pensiero di Heidegger, si menzioneranno pertanto solo alcuni eventi biografici essenziali.

 Heidegger nasce nel 1889 a Meßkirch, un paese del sud della Germania, dove viene anche sepolto nel 1976. Suo padre è sacrestano del paese. In gioventù Heidegger professa fervidamente la fede cattolica, tanto da pensare di farsi gesuita (dopo un breve periodo di noviziato è però rifiutato per motivi di salute). Sostenuto economicamente da borse di studio elargite da istituzioni religiose, dopo aver compiuto gli studi liceali a Friburgo si iscrive alla facoltà di teologia della stessa città. Si dedica agli studi teologici però soltanto per due anni. In seguito cambia facoltà per approfondire dapprima le scienze matematiche e naturali, poi la filosofia. Si laurea in filosofia, e ottiene il dottorato con una tesi su *La dottrina del giudizio nello psicologismo* (1913), l’abilitazione con il lavoro *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1915), la *venia legendi* con una lezione su *Il concetto di tempo nella scienza della storia* (1916).

 Nel 1919 Heidegger decide di dare uno sviluppo “laico” alla sua indagine filosofica e si allontana dal “sistema del cattolicesimo”, espressione con cui designa gli esiti dogmatici del cattolicesimo e i suoi presupposti teorici, che a suo parere si riflettono nel neotomismo. Egli esprime la sua scelta nella lettera inviata al proprio padre spirituale, Engelbert Krebs, con queste parole: «Intuizioni gnoseologiche, che coinvolgono la teoria del conoscere storico, hanno reso per me problematico e inaccettabile il *sistema* del cattolicesimo, non però il cristianesimo e la metafisica (quest’ultima, tuttavia, in un senso nuovo) […]. Credo di avere l’intima vocazione alla filosofia e, attuandola nella ricerca e nell’insegnamento, credo di fare ciò che le mie forze mi permettono per la destinazione eterna dell’uomo interiore […], e così credo di giustificare da solo dinanzi a Dio la mia esistenza». Heidegger comunicherà successivamente la sua convinzione che la filosofia non debba aderire preliminarmente a nessuna fede nello scritto del 1922 *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, dove scriverà che «la filosofia è fondamentalmente atea», e solo così essa «sta davanti a Dio rettamente, cioè in modo conforme alla possibilità» di realizzarsi liberamente.

 Lo sfondo della filosofia di Heidegger rimane però cristiano, e Heidegger continuerà per tutta la vita a confrontarsi con la tradizione culturale cattolica e protestante (sua moglie, Elfride Petri, era protestante), sia esplicitamente, sia implicitamente. Una prova di ciò è che egli elabora la sua tesi fondamentale, cioè che il senso dell’essere è il tempo, proprio a partire da un’interpretazione dell’epistolario paolino, durante i corsi di lezione sulla *Fenomenologia della vita religiosa* (1918-1921). Anche in *Essere e tempo* (1927) ritornano concetti propri della tradizione cristiana (per esempio la “voce della coscienza” e la “colpa originaria” dell’esserci), che sono tuttavia “laicizzati” e collocati nel contesto di un’indagine filosofica aconfessionale.

I PRIMI SCRITTI: LE QUESTIONI LOGICHE DEL TEMPO

 I primi scritti di Heidegger abbracciano ancora la posizione della filosofia aristotelico-neotomista, anche se non si occupano di questioni propriamente religiose o strettamente ontologiche, bensì logiche. Heidegger si inserisce infatti nel dibattito filosofico dell’epoca, caratterizzato dal cosiddetto “Ritorno a Kant” in funzione antipsicologista. Lo psicologismo è quella posizione filosofica che pretende di spiegare le leggi logiche in base ai processi psichici che le realizzano, mettendone così in pericolo l’universalità e la necessità[[1]](#footnote-1). Contro lo psicologismo le due principali correnti filosofiche contemporanee al giovane Heidegger – il neokantismo e la fenomenologia di Husserl – ritornano a Kant, che nella *Critica della ragion pura* si era proposto di giustificare il valore universale e necessario della conoscenza della natura, e ne estendono il compito di fondazione alla scienza in generale.

 Sia il neokantismo, sia la fenomenologia di Husserl, confutano lo psicologismo in base al seguente ragionamento: la logica regola il funzionamento del pensiero, che si esplica nel giudicare; nel giudizio è possibile distinguere il senso – che vale atemporalmente e fonda la verità del pensiero – dai processi psicologici in cui si attua il giudicare; solo questi processi psicologici sono contingenti: mentre il senso del giudizio non è legato a nessuna organizzazione mentale particolare, e ha pertanto valore universale e necessario.

 Pur facendo proprio quest’argomento, nei suoi primi scritti Heidegger contestualizza la confutazione dello psicologismo nell’ambito di una riflessione che tradisce un interesse già non meramente logico, bensì ontologico. In *La dottrina del giudizio nello psicologismo* (1914) egli identifica infatti il «senso del senso», il «valere di» qualcosa, con il «“senso dell’essere” nel giudizio», con la copula.

 In *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia* (1963), guardando retrospettivamente agli anni della sua formazione con l’intento di presentare lo sviluppo del suo pensiero in modo unitario,Heidegger dichiara che ciò che lo pone sulla strada della filosofia è la lettura della dissertazione di Franz Brentano *Sui molteplici significati dell’essente secondo Aristotele* (1862). Egli dice di aver letto le *Ricerche logiche* (1900-1901) di Husserl, allievo di Brentano, per ottenere una risposta alla questione ontologica del senso unitario da dare alla parola “essere”, e di essersi così accostato alla fenomenologia husserliana. Di quest’ultima egli apprezza soprattutto il concetto di “intuizione categoriale”, che si trova nella sesta delle *Ricerche logiche*. L’intuizione categoriale, in quanto intuizione che dà le categorie logiche (dunque anche la categoria dell’essere), pone Heidegger sulla strada di una concezione delle categorie come di qualcosa che non appartiene al solo pensiero del soggetto (secondo quanto affermava la tradizione kantiana), ma che costituisce la realtà in quanto tale, la quale si dà al pensiero.

 La fenomenologia husserliana si configura però come un’analisi degli atti mediante cui la coscienza, lasciandosi dare le strutture della realtà, ne costituisce il senso. Una simile ricerca assume nelle *Idee* *per una fenomenologia pura* (1913) la forma di un idealismo trascendentale che accentua l’impostazione teoretica già presente nelle *Ricerche logiche*, da cui Heidegger intende prendere le distanze. Grazie allo studio di Dilthey e di Hegel egli si convince infatti progressivamente che la verità affonda le sue radici in un ambito storico e preteoretico, anteriore al processo di oggettivazione della realtà proprio della scienza.

 In *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* Heidegger afferma pertanto che il «senso logico» va considerato «*anche secondo la sua significanza ontica*», collocato in un «contesto translogico, metafisico», cioè ricondotto alla sua origine nello “spirito vivente”. Lo spirito vivente non è altro che la soggettività, la cui azione genera l’insieme di significati da cui dipende il senso in un certo contesto, cioè genera la concettualità, le categorie che sono proprie di una certa epoca storica.

IL PRIMO PERIODO DELL’INSEGNAMENTO A FRIBURGO: L’ERMENEUTICA DELLA FATTICITÀ

 Se nello scritto per la libera docenza Heidegger afferma la necessità che la filosofia indaghi lo spirito storico-vivente come l’origine del senso logico, nei corsi di lezione tenuti durante il primo periodo del suo insegnamento a Friburgo (1919-1923) egli indica come tema della riflessione filosofica la “vita fattizia”[[2]](#footnote-2), cioè la vita così come essa già sempre “di fatto” è. Heidegger opera così una rivoluzione nel modo di intendere la filosofia, tradizionalmente considerata scienza rigorosamente teoretica e, a partire dall’età moderna, centrata sul soggetto quale fondamento della verità. Egli elabora in particolare una nuova concezione della fenomenologia, che non intende alla maniera husserliana come una dottrina, ma come un metodo di indagine grazie a cui è possibile accedere alle “cose stesse”.

 Per Husserl la “cosa stessa”, l’oggetto dell’indagine filosofica, è il soggetto, inteso come una coscienza “pura”, “assoluta” perché sciolta da qualsiasi influenza esterna, e come l’origine del senso della realtà mondana. Heidegger, riformando la fenomenologia, afferma che il suo tema, la vera e propria “cosa stessa”, è qualcosa che viene prima della coscienza e di qualsiasi processo di “purificazione” teoretica: la vita, che è sempre assegnata ai contesti significativi del proprio mondo. Questa condizione di assegnazione, che Heidegger chiama “fatticità” (*Faktizität*), fa sì che la vita tenda a comprendersi a partire dalle situazioni in cui si trova, a “smarrirsi” in esse, dimenticando ciò che propriamente è. La vita può essere ricondotta a sé soltanto grazie a un’interpretazione della sua condizione fattizia in grado di portare alla luce il senso che le è immanente.

 Heidegger chiama quest’interpretazione “ermeneutica della fatticità”, dando così un nuovo senso alla parola “ermeneutica”: se all’inizio della sua storia l’ermeneutica era soltanto una tecnica di interpretazione di testi sacri e giuridici, a partire da Schleiermacher essa era divenuta interpretazione di ogni discorso scritto o parlato, di ogni evento linguistico. Con Heidegger l’ermeneutica si trasforma nell’interpretazione della stessa vita, di cui deve portare alla luce i modi di attuazione. Riprendendo il significato ontologico dato alla parola “categoria” da Aristotele, Heidegger chiama i modi in cui la vita si attua “categorie della vita”, intendendo così le categorie e la logica non come qualcosa che concerne soltanto il funzionamento del pensiero, ma come le strutture stesse della vita e della realtà. Il pensiero di Heidegger durante il primo periodo del suo insegnamento friburghese può essere dunque caratterizzato con l’espressione “ermeneutica della fatticità”.

 A partire dal 1922 Heidegger si confronta in corsi di lezione e scritti con Aristotele, e dà al proprio pensiero un carattere marcatamente ontologico. Egli sostiene che la filosofia deve porre la questione del “senso dell’essere” della vita, cioè del modo in cui l’essere della vita può essere compreso. Inizia inoltre a sostituire la parola “vita” con il termine “esserci” (*Dasein*), per sottolineare come la vita sia un ente non astratto, ma sempre situato, inserito in un contesto di significati che si chiama mondo.

IL PERIODO DELL’INSEGNAMENTO A MARBURGO: L’ANALITICA ESISTENZIALE

 Nel 1923 Heidegger si trasferisce a Marburgo e avvia il periodo del suo insegnamento marburghese (1923-1928), segnato dal confronto con Kant. L’interpretazione della *Critica della ragion pura* induce Heidegger a dare al suo discorso filosofico un’impostazione trascendentale, e a intendere perciò l’essere come la condizione di possibilità dell’ente, e il senso dell’essere come ciò in base a cui l’essere può venire compreso (le condizioni di possibilità dell’esperienza descritte da Kant sono così “riprese” nei modi in cui si attua l’esistenza). Heidegger chiama l’essere di quel particolare ente che è l’esserci “esistenza” e afferma che l’esserci, “innanzitutto e per lo più”, dimentica ciò che l’esistenza propriamente è, poiché si comprende a partire dai contesti mondani in cui si trova. Heidegger chiama lo “smarrimento” dell’esserci nel suo mondo “caduta”, “deiezione”, e afferma che la filosofia deve ricondurre l’esserci al suo più proprio essere, all’esistenza, analizzando i modi in cui essa si attua. Nel periodo del suo insegnamento marburghese la filosofia di Heidegger si configura quindi come un’“analitica esistenziale”.

 Heidegger ritiene che la deiezione dell’esserci impedisca all’esserci di comprendere non solo il suo più proprio essere, ma anche l’essere in generale. Egli afferma che l’essere non è stato in realtà mai veramente compreso neppure dai filosofi, che pensavano di parlare dell’essere dell’ente, ma in realtà si arrestavano al solo ente, intendendo l’essere come ciò che è semplicemente presente, a portata di mano (*vorhanden*)[[3]](#footnote-3). La tradizione filosofica ha infatti attribuito un primato alla “teoria”, cioè a quell’atteggiamento conoscitivo nel quale il “soggetto” intende la realtà come qualcosa che stia dinanzi a esso, anzi come qualcosa che esso stesso pone, qualcosa che esso si “getta” di “contro”, come un “og-getto” (*Gegen-stand*). Secondo Heidegger l’atteggiamento teoretico non è però originario, bensì derivato: originariamente non c’è un soggetto e un oggetto, ma l’esserci, che si relaziona alle cose che incontra nel suo mondo in modo pratico.

 Nel periodo del suo insegnamento marburghese, constatato che l’essere non è mai stato veramente compreso, Heidegger afferma la necessità di porre la questione dell’essere non più soltanto di un particolare ente (la vita, l’esserci), ma dell’essere in generale. Per porre la questione dell’essere, cioè per interrogarsi sull’essere, per chiedere che cosa l’essere sia veramente, è necessario assolvere a due compiti:

1) indagare l’essere dell’esserci;

2) “distruggere” la storia dell’ontologia.

1) L’essere non è qualcosa di astratto, ma è sempre l’essere di un ente, per cui per comprendere l’essere in generale è necessario prendere le mosse dall’essere di un ente. Questo ente particolare è l’esserci, poiché l’esserci detiene un “primato” su tutti gli altri tipi di ente in quanto è l’unico ente in grado di comprendere l’essere. Da ciò deriva anche il fatto che l’esserci è l’unico ente in grado di porsi la domanda sull’essere. L’esserci è dunque l’ente che si pone la domanda sull’essere, incominciando con l’indagare il proprio essere. Se però la domanda sull’essere è posta dall’esserci, essa assumerà la forma della domanda sul “senso” dell’essere, cioè sul modo in cui l’essere è compreso dall’esserci, Nella “domanda sull’essere” (*Seinsfrage*) Heidegger distingue dunque un cercato (*Gefragtes*), un ricercato (*Erfragtes*) e un interrogato (*Befragtes*), che identifica rispettivamente con l’essere, con il senso dell’essere e con l’esserci.

2) L’esserci comprende già sempre l’essere, sebbene in modo inappropriato, in base alla concettualità propria della sua particolare situazione storico-mondana. I concetti di cui l’esserci si serve sono quelli ereditati dalla tradizione filosofica che, sebbene non abbia mai compreso veramente l’essere, ha in qualche modo indicato la direzione verso cui procedere per attingere una comprensione ontologica autentica. Per seguire quest’indicazione è necessario interpretare il pensiero dei principali filosofi del passato, “distruggere” – nel senso di “decostruire” genealogicamente – le loro teorie, per “dissotterrare” quella comprensione autentica dell’essere che è celata in esse.

 È proprio confrontandosi con i filosofi del passato che Heidegger perviene alla concezione secondo cui il senso dell’essere, cioè ciò in base a cui l’essere è compreso, è il tempo. Heidegger si rende infatti conto che i filosofi del passato, comprendendo l’essere (in modo inappropriato) come qualcosa di semplicemente presente, lo hanno compreso in base a un modo del tempo, il presente. L’inappropriatezza di questa comprensione risiede nel fatto che l’essere va compreso non soltanto in base a un modo del tempo (il presente), ma in base a tutti i modi del tempo (anche il passato e il futuro). Inoltre il tempo non va inteso come hanno fatto la maggior parte dei filosofi, cioè sul modello del tempo della natura o scientifico: esso non è il trascorrere ciclico degli eventi naturali o una successione di istanti misurabili, ma la dinamica della stessa attuazione dell’esistenza, la modalità di realizzazione dell’essere dell’esserci.

*ESSERE E TEMPO*

 La posizione della questione dell’essere in generale, e la dimostrazione che il senso dell’essere è il tempo, costituisce il programma di *Essere e tempo*, l’opera principale scritta da Heidegger prima della metà degli anni Trenta. In essa Heidegger sottolinea che l’esistenza è costitutivamente possibilità dicendo che l’esserci “ha da essere”, cioè “è” attuandosi di volta in volta in base a ciò che progetta di essere: l’esserci è quell’ente “a cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso”, il cui essere è permanentemente in gioco. L’essere dell’esserci è inoltre “sempre mio”: ciascuno deve scegliere autonomamente cosa “essere”, nessuno può decidere al posto di un altro (l’insostituibilità di ciascun esserci si constata in modo emblematico nel fatto che nessuno può morire al posto di un altro).

 L’analitica esistenziale assume come proprio metodo la fenomenologia perché vuole andare alle “cose stesse”, ai fenomeni, che secondo Heidegger sono gli “esistenziali”, cioè le modalità in cui l’esistenza si attua. Heidegger sostiene che gli “esistenziali fondamentali” sono la situazione emotiva (*Befindlichkeit*) – l’affettività dell’esserci, che fa fare all’esserci esperienza del suo “esser gettato”, cioè del suo trovarsi sempre in una certa situazione con possibilità limitate tra cui scegliere –, la comprensione (*Verstehen*) – che si esplica nel progetto dell’esserci, nel quale esso assume alcune tra le possibilità della sua situazione e configura quest’ultima in un certo modo – e il discorso (*Rede*) – in cui l’esserci articola la sua comprensione connotata affettivamente, e su cui si fonda il linguaggio. L’esserci è dunque “progetto gettato” e comprende già sempre preliminarmente l’essere, trascendendo l’ente a cui si rapporta in direzione del suo essere. L’analitica esistenziale deve esplicitare questa comprensione preliminare, concettualizzarla, e deve dunque partire dal modo in cui l’esserci si comprende nella “quotidianità”.

 L’esserci è essenzialmente un “essere-nel-mondo”, cioè si rapporta alle cose e agli altri esserci, che incontra nel suo ambiente di vita. Esso si “prende cura” delle cose (degli “enti intramondani”) innanzitutto usandole: “progetta” (intende) la realtà come un insieme di strumenti che può utilizzare e dà pertanto a ogni cosa un significato, interpretandola come un mezzo per raggiungere fini umani. L’essere delle cose, coincidendo con il loro poter venire usate dall’esserci, è chiamato da Heidegger “utilizzabilità” (*Zuhandenheit*), e l’essere del mondo “significatività”. Quando l’esserci si astiene dall’uso e semplicemente contempla le cose, le conosce teoreticamente, fa sì che il loro essere si manifesti come “semplice presenza” (*Vorhandenheit*): la semplice-presenza è dunque una modalità di essere derivata rispetto all’utilizzabilità, e il modo primario di rapportarsi alle cose è “pratico” e non “teoretico”.

 (Nella tesi secondo cui l’essere delle cose è l’utilizzabilità Giannetto coglie l’influenza non tanto di Marx quanto di Aristotele – per il quale le cose della vita quotidiana sono *pragmata* – e di Scheler – per cui prioritaria è la prassi, sebbene Scheler, a differenza di Heidegger, intenda il rapportarsi pratico al mondo in modo etico. Ciononostante Herbert Marcuse apprezza la tesi di Heidegger perché vi scorge una comprensione dell’aspetto ontologico-esistenziale della teoria economica di Marx, il quale aveva già detto che la produzione intellettuale è derivata rispetto al rapporto che si ha con le cose nella vita pratica (Marcuse svilupperà una “fenomenologia dialettica” che è stata definita “*Heidegger-Marxismus*” perché si serve di concetti dell’analitica esistenziale heideggeriana per trattare problemi introdotti da Marx). György Lukács, altra figura di spicco del marxismo novecentesco, rimprovererà poi a Heidegger di “eternizzare” la situazione esistenziale della società capitalistica, cioè di descrivere in *Essere e tempo* l’essere delle cose come utilizzabilità “in generale”, senza capire che esso si manifesta come tale solo nel capitalismo. Effettivamente Heidegger affermerà la storicità del mondo – e dunque il modo di manifestarsi dell’essere delle cose che sono nel mondo – solo dopo la “svolta” della metà degli anni Trenta.

 L’influenza di Husserl sull’analisi heideggeriana della comprensione quotidiana dell’esserci si scorge considerando alcune delle implicazioni di quest’analisi, tra cui vi sono:

1) l’“epoché” come metodo fenomenologico husserliano è rielaborata da Heidegger: non è più una “messa tra parentesi” del mondo per coglierne l’essenza nell’atteggiamento teoretico, in cui si costituisce intellettualmente il senso del mondo, ma è un trascendere le cose del mondo per coglierne l’essere, il che equivale a costituirne il significato usandole nell’ambito dell’atteggiamento naturale (agendo in modo consapevole si attua già sempre l’“epoché” perché si “sospende” il presunto significato che le cose possederebbero indipendentemente dall’esserci e si consente alle cose di manifestare il loro essere nell’ambito del progetto gettato dell’esserci, in cui soltanto si possono attribuire alle cose dei significati);

2) Heidegger ricade in una certa forma di antropocentrismo, che lo porterà nel 1929 a dire che l’animale è “povero di mondo” (infatti il “mondo” è pensato da Heidegger come subordinato ai fini dell’esserci, mentre l’animale non può porsi dei fini e usare le cose come mezzi per il loro raggiungimento perché non può comprendere l’essere);

3) non accettando la caratterizzazione etica della prassi realizzata da Scheler, Heidegger tende a relegare la vita pratica quotidiana nell’inautenticità e a ridurre il valore delle cose alla loro capacità di soddisfare gli scopi posti dall’uomo).

 Heidegger definisce il rapporto originario di ciascun esserci nei confronti degli altri esserci come un “essere-con” (*Mit-sein*) gli altri che si esplica in “aver-cura” di loro. L’aver cura degli altri può assumere la forma del mero “essere assieme”, in cui l’esserci assoggetta gli altri ai propri fini, o dell’autentico “co-esistere”, nel quale l’esserci aiuta gli altri ad assumersi la cura di se stessi e si rapporta a essi in modo libero-liberante.

 Heidegger chiama la totalità delle determinazioni dell’esserci “cura” (*Sorge*), giocando sul doppio senso del verbo tedesco “*sorgen*” (*um/für*): procurarsi qualcosa e preoccuparsi di qualcosa o per qualcuno. La “cura”, così come l’esistenza in generale, può attuarsi in modo “autentico/proprio” (*eigentlich*) o “inautentico/improprio” (*uneigentlich*). “Innanzitutto e per lo più” l’esserci esiste in modo inautentico, cioè segue la massa, non prende decisioni autonome e responsabili, si comprende a partire dal contesto in cui vive e non coglie il senso del proprio essere. L’esistenza inautentica è quella anonima, di tutti e di nessuno, ovvero del “si” (*Man*): quella in cui “si” dice e “si” fa qualcosa perché la dicono e la fanno tutti. Nell’esistenza del “si” gli esistenziali fondamentali assumono la forma della curiosità, dell’equivoco e della chiacchiera. Alla base del modo inautentico di esistere vi è la deiezione, la “caduta” dell’esserci nel mondo delle cose e la dimenticanza del proprio essere peculiare. Emblematica di questa situazione è la “fuga” di fronte alla morte, che per Heidegger è il simbolo della finitudine dell’esserci: l’esserci dimentica la propria mortalità e vive come se fosse onnipotente ed eterno. Heidegger ritiene che l’esserci sia sempre un “essere-per-la-morte”, cioè si rapporti sempre in qualche modo al proprio essere finito: o lo dimentica o ne prende consapevolezza e agisce di conseguenza.

 Il passaggio dall’esistenza inautentica all’esistenza autentica avviene quando l’esserci, grazie alla “voce della coscienza” (che non è da intendersi in termini morali o religiosi, ma come la voce della “cura”), capisce la sua “colpa”, il suo “debito” (*Schuld*) originario, ossia la sua costitutiva nullità, e “decide” di non fuggire più di fronte a essa, cioè di realizzare l’“anticipazione della morte”, che non è il suicidio: è piuttosto l’assunzione di un atteggiamento responsabile che segue al rendersi conto che la morte è “la possibilità più propria” dell’esserci, cioè che l’esserci è finito. L’esserci capisce questo grazie all’angoscia (che Heidegger, seguendo Kierkegaard, distingue dalla paura), che lo pone di fronte al nulla e gli fa così ricordare il proprio nulla, ossia la morte. L’angoscia “isola” l’esserci (lo sottrae alla massa, al “Si”) e “toglie la parola” (porta a tacere la “chiacchiera”). La comprensione della colpa, l’angoscia e il silenzio sono dunque i modi in cui gli esistenziali fondamentali si attuano autenticamente, e sono menzionati da Heidegger nella definizione di “decisione anticipatrice” (della morte) in quanto «tacito e angoscioso autoprogettarsi sul più proprio essere colpevole», cioè in quanto comprensione del proprio essere autentico e contemporanea assunzione della propria finitudine. “Anticipando” la morte nell’“attimo” (*Augenblick*), la decisione anticipatrice fa sì che l’esserci “ad-venga” (= pervenga) a sé (= comprenda il suo essere più proprio) e recuperi il suo “esser-stato” (= il suo passato individuale e collettivo, la tradizione che permea la situazione in cui esso vive). Così facendo, l’esserci si “rende presente” l’intera sua esistenza e sceglie come esistere conformemente al proprio essere.

 L’“avvenire essente-stato e presentante” è quella che Heidegger definisce “temporalità dell’esserci” e considera il senso d’essere dell’esserci. Con “senso d’essere dell’esserci” Heidegger intende ciò in rapporto a cui l’esserci comprende se stesso, cioè il proprio essere. L’“avvenire essente-stato e presentante” guidato dal “colpo d’occhio” (*Augenblick*) dell’attimo è il modo autentico di accadere della temporalità, il modo in cui l’esistenza si realizza autenticamente; nel suo modo inautentico c’è l’esclusivo predominio della presentazione, e le tre dimensioni temporali sono appiattite sul presente. In corrispondenza al modo autentico e inautentico di attuarsi della temporalità Heidegger distingue una “storicità” (*Geschichtlichkeit*) autentica, che consiste nella “ripresa” o “ripetizione” delle possibilità del passato (ma non in una loro pedissequa restaurazione) da parte di un’umanità storica (per questo Heidegger parla di *Geschick*, destino comune), e di una storicità inautentica, che risiede nel lasciarsi opprimere dal peso del passato, inteso a sua volta soltanto a partire dal presente (Heidegger ricorda la distinzione della storia in monumentale, antiquaria e critica, che si trova nella seconda delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche intitolata *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*).

 Secondo le intenzioni iniziali di Heidegger *Essere e tempo* si sarebbe dovuto articolare in due parti[[4]](#footnote-4), ma di fatto esso rimane incompiuto: sono svolte solo le prime due sezioni della prima parte. L’opera si arresta quando si sarebbe dovuto operare il passaggio dalla temporalità (*Zeitlichkeit*) dell’esserci, cioè dal senso dell’essere dell’esserci, alla Temporalità (*Temporalität*)dell’essere stesso, cioè al senso dell’essere in generale.

 Nella parte pubblicata di *Essere e tempo* è pertanto effettuata soltanto un’analisi dell’essere dell’esserci, dell’esistenza, e non è operato il progettato passaggio dall’esserci all’essere. I primi lettori di Heidegger hanno perciò frainteso *Essere e tempo* e considerato Heidegger un pensatore esistenzialista, ma in realtà il suo obiettivo è più generalmente ontologico: egli vuole partire dall’esistenza non per arrestarsi a essa, ma per pervenire all’essere in generale. L’analitica esistenziale avrebbe dovuto costituire l’ontologia fondamentale, cioè il fondamento della comprensione dell’essere degli enti differenti dall’esserci e dell’essere in generale, solo che di fatto in *Essere e tempo* è sviluppata unicamente l’ontologia dell’esistenza, cioè una riflessione relativa all’essere dell’esserci.

LA “SVOLTA”

 Il termine “svolta” (*Kehre*) designa il mutamento d’impostazione dato da Heidegger alla questione dell’essere verso la metà degli anni ’30: se prima della “svolta” Heidegger ritiene che si possa pensare l’essere soltanto a partire dall’essere di un ente (l’esserci), dopo della “svolta” afferma che l’essere può venire colto in quanto tale solo se pensato di per se stesso. Heidegger incomincia a convincersi della necessità di pensare l’essere in quanto tale già alla fine degli anni ’20, mentre sta per completare *Essere e tempo* scrivendo la sezione *Tempo e essere*, in cui vuole mostrare che la temporalità non è soltanto il senso dell’essere dell’esserci, ma anche il senso dell’essere in generale. Nella *Lettera sull’«umanismo»* (1946) Heidegger parla del motivo che lo induce a non pubblicare questa sezione, e dichiara che in essa «il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta con l’aiuto del linguaggio della metafisica». Il termine “svolta” allude al passaggio dall’ente “esserci” all’essere stesso (che presenta a sua volta una struttura “ri-voltante” nel senso di relazionale), mentre l’espressione “linguaggio della metafisica” indica una precisa impostazione del discorso filosofico, che ha caratterizzato tutta la tradizione del pensiero occidentale.

 “Meta-fisica” deriva dall’espressione greca “μετ¦ τ¦ φυσικ¦”, “al di là degli enti naturali”, e designa quell’atteggiamento della ricerca che prende le mosse dall’ente per risalire a ciò che si trova al di là di esso, all’essere dell’ente. Nella metafisica l’essere non è dunque indagato in quanto tale, ma sempre soltanto come essere “dell’”ente, a partire dal punto di vista dell’ente. Nell’epoca moderna lo stesso atteggiamento filosofico conduce all’affermarsi di un’impostazione “trascendentale”, secondo cui l’essere va inteso come la condizione di possibilità e il fondamento dell’ente. Questo induce la tradizione filosofica a non comprendere l’essere in quanto tale, ma a “entificarlo”, a ridurlo a qualcosa di semplicemente presente che sta dietro l’ente accessibile immediatamente, come se fosse un suo doppione: la metafisica non tiene conto della “differenza ontologica”, cioè della differenza tra essere ed ente (per questo essa è la forma più autentica di “nichilismo” = riduzione dell’essere a nulla, misconoscendo il fatto che l’essere è piuttosto “ni-ente” = non-ente, altro dall’ente).

 Sebbene *Essere e tempo* distingua nettamente l’essere dall’ente, la sua impostazione rimane in fondo analoga a quella della tradizione filosofica: in quest’opera Heidegger non indaga direttamente l’essere, ma pretende di arrivare a esso partendo da un ente, l’esserci. Ciò ha come conseguenza che *Essere e tempo* si deve arrestare al “senso” dell’essere, cioè all’essere nel modo in cui è compreso dall’esserci, senza pervenire all’essere in quanto tale: l’impostazione di *Essere e tempo* rimane “metafisica” e “trascendentale”, sebbene in un senso diverso da quello della filosofia tradizionale.

 Resosi conto di questo nel corso della scrittura dell’opera, Heidegger decide di interromperne la stesura e di effettuare una “svolta”, un cambiamento di impostazione: non partire più dal punto di vista dell’esserci, ma porsi dal punto di vista dell’essere stesso. Le basi di questa svolta, che avviene nel periodo del tanto discusso coinvolgimento politico di Heidegger[[5]](#footnote-5) e si compie verso la metà degli anni Trenta nell’opera *Contributi alla filosofia (Dall’evento)* (1936-1938), sono poste nella conferenza *Dell’essenza della verità* (1930).

LA VERITÀ DELL’ESSERE E LA SUA STORICITÀ

 Nella conferenza *Dell’essenza della verità* è ripresa e radicalizzata la riflessione sulla verità svolta in *Essere e tempo*. Nell’opera del 1927 Heidegger aveva mostrato che la verità, intesa tradizionalmente come “*adaequatio intellectus et rei*” (adeguazione dell’intelletto con la cosa) che ha luogo nel giudizio, presuppone che la cosa a cui l’intelletto si deve adeguare (che è sempre un ente) sia già manifesta. Il giudizio vero è infatti quello che assume come misura l’ente giudicato e lo lascia vedere così com’è, lo svela nel suo essere in un certo modo. Heidegger aveva inoltre scritto che l’ente si può manifestare soltanto nell’apertura dell’esserci, cioè può assumere un significato particolare (che gli è poi riconosciuto nel giudizio) soltanto in base al contesto significativo inaugurato dal progetto dell’esserci.

 In *Dell’essenza della verità* Heidegger spinge la sua indagine ancora più a fondo e, dopo aver detto che l’ente svelato nel giudizio, per potersi manifestare in un certo modo, deve trovarsi in un ambito già aperto (*das Offene*), precisa che quest’ambito coincide con il disvelamento dell’essere stesso (quindi non più con il mondo progettato dall’esserci). Questo vuol dire che l’attribuzione di un significato determinato a qualcosa, che ha luogo nel giudizio, è possibile soltanto perché chi giudica si trova già in una certa apertura, in un contesto di significati di cui non dispone, ma che sono propri di una determinata epoca storica. Heidegger sostiene così che la verità originaria non è né l’adeguazione che ha luogo nel giudizio (come voleva la tradizione), né il contesto di significati inaugurato dal progetto dell’esserci (com’era dichiarato in *Essere e tempo*): tutte queste forme di verità sono derivate rispetto alla verità intesa come apertura dell’essere stesso. La verità come adeguazione del giudizio e la verità come complesso di significati che caratterizza il progetto dell’esserci presuppongono infatti l’apertura dell’essere stesso, intesa come il contesto di significati proprio della concettualità di una certa epoca, del linguaggio di un certo mondo storico.

 Heidegger perviene a questa concezione della verità dell’essere interpretando il concetto greco di verità come ¢-l»qeia, non-nascondimento, disvelamento che ha luogo a partire da un originario nascondimento. Egli intende il disvelamento come quella radura (*Lichtung*) aperta dall’essere in cui gli enti possono manifestarsi, e il nascondimento come il sottrarsi dell’essere stesso.

 L’essere si disvela storicamente, cioè in modo diverso in ogni periodo storico, anzi è proprio il suo disvelarsi a rendere possibile la storia. A ogni rivelazione storica dell’essere corrisponde un suo modo di sottrarsi, una “sospensione” della sua rivelazione, una sua “epoché”: le varie “epoche” storiche sono instaurate dall’“epoché” dell’essere, e la storia è innanzitutto “storia dell’essere”.

 (L’elaborazione di questa nuova concezione della storia come storia dell’essere, caratteristica della “svolta”, ha indotto Enrico Giannetto a ritenere che uno dei principali fattori della “svolta” sia stato il confronto di Heidegger con Herbert Marcuse, che nel 1932 pubblica il lavoro scritto per l’abilitazione *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, e che studiava con Heidegger dal 1928 (Heidegger doveva essere il suo supervisore all’abilitazione, ma poi Marcuse non presenta il suo scritto). Nell’elaborazione del concetto heideggeriano di “storia dell’essere” gioca un ruolo decisivo l’influenza di Hegel, sulla cui *Fenomenologia dello spirito* Heidegger tiene un corso di lezioni nel semestre invernale 1930/1931, forse anche a causa dell’interesse suscitato in lui dal lavoro di Marcuse).

LA METAFISICA, LA TECNICA E IL LINGUAGGIO COME RI-VELARSI DELL’ESSERE

 L’essere stesso, sottraendosi, ha occasionato il suo oblio, cioè ha fatto sì che i filosofi giungessero all’essere sempre e soltanto a partire da ciò che è semplicemente presente, a partire dall’ente, e si fermassero pertanto all’essere “dell’”ente, senza pervenire all’essere stesso (all’Essere). Partendo però da quello che i filosofi hanno detto riguardo all’essere dell’ente, è possibile risalire all’essere stesso. Nell’elaborare le loro tesi i filosofi, infatti, hanno “risposto” all’“appello” dell’Essere: collocati in un certo universo linguistico, hanno potuto pensare l’Essere solo adoperando i concetti della loro tradizione. Attraverso i concetti tramandati, però, l’Essere ha lasciato trasparire qualcosa di sé, pur avendo occultato ciò che è più proprio a se stesso. Risalendo da quello che i filosofi hanno detto a quello che essi hanno lasciato implicito, al “non-detto” delle loro tesi, si potrà pensare l’essere stesso. Pensando l’essere stesso si potrà cogliere la metafisica come un’epoca della “storia dell’Essere”, cioè come modo in cui l’Essere si è ri-velato storicamente.

 L’essere stesso si dà in modo storico e linguistico, cioè si dà come contesto semantico, insieme di rimandi significativi che delimitano il mondo di una certa umanità storica. Heidegger intende dunque il linguaggio non semplicemente come un insieme di parole dotate di un significato e connesse tra di loro mediante regole sintattiche. Egli sostiene che questa concezione “strumentale” del linguaggio (secondo cui il linguaggio è soltanto un mezzo di comunicazione) non sia originaria: il linguaggio originario è piuttosto quello che, nominando le cose, le fa venire all’essere, cioè dà loro per la prima volta un significato.

 Nella *Lettera sull’«umanismo»*, scrivendo che «il linguaggio è la casa dell’essere», Heidegger intende dire che la concettualità di una certa epoca storica è ciò a partire da cui l’ente è disvelato nel suo essere in quel periodo storico, cioè è ciò a partire da cui è compreso l’essere dell’ente in quel periodo storico, ciò in base a cui in quel periodo storico le cose ricevono un certo significato. Nel saggio *L’origine dell’opera d’arte* (1936) Heidegger scrive che il linguaggio originario è «la poesia in senso essenziale». Egli si rifà così al significato del termine greco “po…esij” in quanto pro-duzione, e intende questa produzione come un condurre dal nascondimento nel non nascondimento, come disvelamento, inaugurazione di un contesto di significati a partire da cui l’essere dell’ente è compreso in un certo periodo storico. Heidegger ritiene che la poesia in senso essenziale sia l’essenza dell’arte, che intende pertanto come un modo di disvelamento dell’Essere, cioè come un modo di accadere della verità dell’Essere.

 Partendo dalla tesi secondo cui l’essere si dà in modo linguistico (approfondita nella raccolta *In cammino verso il linguaggio* (1950-1959)) Heidegger individua inoltre alcune parole fondamentali, che a suo parere hanno segnato dei mutamenti nella comprensione dell’essere dell’ente nel corso della storia della metafisica, accentuando sempre di più l’oblio dell’essere stesso. Egli fa iniziare la storia della metafisica con Platone, che ha determinato l’essere dell’ente come ƒδέα, termine che vuol dire “ciò che è visto”, e dunque è presente allo sguardo. La concezione dell’Essere come qualcosa di presente si consolida attraverso la determinazione dell’essere dell’ente come εnšrgeia (Aristotele), *ens creatum* (Cristianesimo), soggetto (Cartesio), spirito assoluto (Hegel), volontà di potenza (Nietzsche). Con Nietzsche si compie la metafisica perché nella sua filosofia viene totalmente alla luce il primato metafisico del soggetto, cioè di quell’ente privilegiato che trasforma la totalità dell’ente in oggetto, per poterla padroneggiare completamente.

 Questo dominio del soggetto caratterizza la tecnica moderna, di cui si sono serviti i totalitarismi del Novecento (Heidegger sottolinea il legame della tecnica con il nazionalsocialismo quando ne prende le distanze, e accenna alla natura tecnologica dell’olocausto). L’essenza della tecnica è l’“im-posizione” (*Gestell*): la tecnica riduce l’essere a “impianto” (*Gestell*), risorsa manipolabile e sfruttabile all’infinito. La tecnica non è però un semplice mezzo di cui l’uomo possa decidere cosa fare: l’uomo “pro-voca” la natura tecnicamente, fa sì che essa si manifesti come “fondo”, “risorsa” (*Bestand*) a sua disposizione, perché è a sua volta “pro-vocato” (chiamato) a ciò dall’essere stesso (trovandosi a esistere nell’epoca moderna, l’uomo non può non usare la tecnica, cioè svelare l’essere dell’ente tecnicamente). La tecnica è definita da Heidegger “pericolo supremo” perché induce l’uomo a credere che egli, mediante essa, possa disporre completamente anche di se stesso, cioè trasformare anche se stesso in un “fondo”. Ma «Lì dove c’è il pericolo, cresce anche ciò che salva» – sostiene Heidegger, citando Hölderlin –: la tecnica è un «giano bifronte» perché è l’estremo nascondimento dell’Essere, e può pertanto far capire il modo in cui l’Essere si dà, cioè sottraendosi. Quando si supera la concezione strumentale e antropologica della tecnica, comprendendone l’essenza di “invio” dell’Essere al compimento dell’epoca moderna, è possibile inaugurare un “rapporto libero” (appropriato) con la tecnica, superare la metafisica e accedere al pensiero dell’essere stesso.

LA MODERNITÀ E L’ERMENEUTICA

 La riflessione sulla tecnica sviluppata da Heidegger, comunicata per la prima volta nella conferenza *La questione della tecnica* (1953), va contestualizzata nell’ambito della sua concezione della modernità. In *L’epoca dell’immagine del mondo* (1938) Heidegger ritiene che l’epoca moderna sia caratterizzata da cinque fenomeni: la scienza moderna, la tecnica meccanica, la soggettivizzazione dell’arte nell’estetica, la “politica culturale” (= la definizione della cultura come l’insieme dei valori che elevano l’agire umano a fine supremo), la “sdivinizzazione”. La modernità può essere definita come l’epoca dell’“immagine del mondo” (*Weltbild*) perché in essa il mondo è ridotto a immagine nel senso di “rap-presentazione” (*Vor-stellung*), oggetto (*ob-iectum*) per un soggetto (*sub-iectum*). Il passo decisivo per questa riduzione l’ha compiuto Cartesio, e le estreme conseguenze si sono viste con l’imporsi della tecnica meccanica, che ha trasformato anche il linguaggio a mero calcolo, mezzo di comunicazione di “esperienze vissute” (*Erlebnisse*).

 (Giannetto nota che Heidegger può considerare la tecnica non semplicemente come un’applicazione della scienza, ma addirittura come il suo presupposto, perché nella modernità la natura è ridotta a una macchina, per cui il sapere scientifico della natura viene a coincidere con il sapere tecnico. Con D’Alembert prima e Helmholtz poi l’idea anti-meccanicistica di energia elaborata da Leibniz viene meno e l’energia è definita soltanto come la capacità passiva di compiere lavoro meccanico, cioè come la possibilità che l’energia della natura venga trasformata in lavoro meccanico utile all’essere umano. Se all’inizio dell’epoca moderna la concezione meccanicistica della natura intendeva quest’ultima come materia che opponeva resistenza al lavoro dell’uomo, nella successiva interpretazione meccanicistica della natura essa appare come energia che può essere sfruttata dall’uomo – un’energia che è dunque molto diversa dall’“*energheia*”, dalla forza vivente della *physis* greca e della natura di Leibniz.

 Heidegger dice comunque che la tecnica può risvegliare un’autentica comprensione della natura. Anche indipendentemente dal ragionamento heideggeriano, questo è possibile perché la tecnica porta alla luce l’energia della natura, cioè porta a rivelarsi l’essere della natura, sebbene al fine di sfruttarlo. Negli stessi prodotti della tecnica, per esempio nella bomba atomica, si vede che la tecnica sfugge a un completo controllo da parte dell’uomo e rivela il potere generativo-distruttivo della natura. L’essenza della natura come energia che sfugge al dominio umano è colta dalla fisica quantistica, che “distrugge” la concezione metafisica della natura come “fondo” anche se Heidegger non vuole ammetterlo. Heidegger dice infatti che il principio di indeterminazione di Heisenberg (1927) non esclude la misurabilità indiretta della natura e la sua oggettivazione in base a metodi statistici e al calcolo delle probabilità. Ma nel principio d’indeterminazione, in realtà, nulla è calcolabile, perché è impossibile misurare contemporaneamente la posizione e la quantità di moto di una particella).

 Per pervenire all’essere stesso come a ciò che si è sottratto nel corso della sua storia, culminata nell’epoca della tecnica, bisogna risalire al “non detto” delle parole fondamentali che hanno segnato dei mutamenti nella comprensione dell’essere dell’ente nel corso della storia della metafisica (per esempio ƒδέα, *ens creatum*, soggetto, spirito assoluto, volontà di potenza), interpretarle. Nel pensiero di Heidegger dopo la “svolta” l’ermeneutica assume dunque due nuovi sensi, che si aggiungono a quello tradizionale, cosicché “ermeneutica” viene a significare:

1) interpretazione di enunciati verbali, scritti o orali;

2) procedimento mediante cui l’interprete risale dal “detto” al “non-detto” dei filosofi e dei poeti, pervenendo all’essere stesso come a colui che si è ri-velato nelle loro parole, cioè come a colui che ha aperto quel determinato ambito linguistico dal quale filosofi e poeti hanno attinto i concetti che hanno adoperato (Heidegger interpreta perciò non solo filosofi, ma anche poeti come Hölderlin, Rilke, George);

3) accadere della storia stessa, perché la storia consta dell’apertura di diversi mondi linguistici, di diversi ambiti significativi in cui l’essere si ri-vela. I vari mondi linguistici possono essere considerati come un messaggio che l’essere invia all’uomo, il quale, accogliendolo, cor-risponde all’essere stesso e lo annuncia. Questo terzo significato di “ermeneutica” riprende il senso originario di ˜ρμηνε…α come “annuncio”, “portare un messaggio”.

*EREIGNIS* E *GEVIERT*

 Heidegger intende la sua meditazione filosofica dopo la “svolta” come un pensiero che ha già superato la metafisica, e che è quindi in grado di pensare non più soltanto l’essere dell’ente, ma anche l’essere stesso. Questo pensiero dell’essere stesso intende l’essere non come un oggetto contrapposto a un soggetto, ma come ciò che sta in un rapporto (*Bezug*)originario con l’uomo definito come esser-ci[[6]](#footnote-6), come “ci” dell’Essere, come luogo, radura in cui l’Essere consente il disvelamento dell’ente mentre si sottrae, nascondendosi. Heidegger indica il rapporto tra l’essere stesso e l’esser-ci con la parola “*Ereignis*”, che nel tedesco comune vuol dire “evento”, ma che Heidegger intende come evento “espropriante-appropriante”. Egli fa infatti leva sulla radice del sostantivo “*Er-eignis*”, che deriva dal verbo “*eignen*”: essere proprio, appartenere. L’esser-ci appartiene all’essere stesso, cioè è rimesso a esso, perché l’essere stesso apre quella radura in cui l’esser-ci può disvelare l’essere dell’ente, e dunque comprendere il significato delle cose e rapportarsi a esse. D’altra parte l’essere stesso appartiene all’esser-ci, cioè è rimesso all’esser-ci, perché può accadere come apertura di un mondo storico, di un nesso di rimandi significativi, solo per il tramite dell’esser-ci.

 In *Identità e differenza* (1957) Heidegger dichiara pertanto che «l’uomo è appropriato (*vereignet*) all’Essere, l’Essere da parte sua è consegnato (*zugeeignet*) all’uomo». In *La questione dell’essere* (1955) Heidegger precisa che l’Essere «ha bisogno», per poter accadere, dell’uomo, il quale da parte sua non esiste indipendentemente dal rapporto con l’Essere: l’Essere e l’uomo non sono due cose semplicemente presenti e separate che talvolta entrino in rapporto, ma esistono soltanto nell’evento che li “transpropria” (*übereiget*), cioè li consegna l’uno all’altro. Di qui l’“anti-umanismo” (o meglio: il superamento dell’umanismo tradizionale) di Heidegger. Secondo Heidegger l’umanismo ha sempre posto l’uomo al centro di tutto, e non ha capito che la questione dell’uomo può essere sviluppata solo contemporaneamente alla questione dell’essere: l’uomo e il mondo vanno pensati a partire dall’Essere, e l’uomo non è il “padrone dell’ente” ma il “pastore dell’essere”. Heidegger prende pertanto le distanze anche dall’esistenzialismo di Sartre e critica quest’ultimo perché ha indagato l’esistenza umana indipendentemente dall’essere stesso.

 Quando Heidegger scrive la parola “essere” con una croce sopra (“essere”), vuole alludere a un’articolazione del legame uomo-Essere ancora più complessa, dipendente dal modo in cui egli concepisce la verità dell’Essere a partire dagli anni Cinquanta, cioè al “quadrato” (*Geviert*). Nell’ultima fase della sua meditazione Heidegger intende infatti la verità originaria come un rapporto tra cielo, terra, mortali, divini, cioè come un “quadrato” formato dalla “riunione delle quattro” contrade (*Gegenden*) del mondo (dei quattro ambiti di significato della realtà) nella “cosa” (“*Ding*”, che in tedesco antico si diceva “*thing*”, termine che etimologicamente significa “riunione”, “raccolta”). Gli uomini, in quanto mortali, cioè consapevoli della loro finitudine, “abitano” nel mondo aprendosi a ciò che, oltre le cose di cui possono immediatamente disporre, costituisce il senso più profondo del loro essere. Essi non trattano cioè la natura come “fondo”, ma si prendono “cura” della “cosa” poiché fanno parte del “quadrato” (sono i “mortali”). Questo loro modo di “abitare”, cioè di vivere, è designato da Heidegger come “etico”. Egli si rifà così al significato originario del termine greco “Ãqoj”, visto che nel corso di lezioni su *Eraclito* (1944) afferma che l’«Ãqoj è l’atteggiamento che induce l’uomo a dimorare in mezzo all’ente nel suo insieme».

 Il cammino di pensiero di Heidegger, sebbene si presenti come un percorso complessivamente unitario perché guidato dall’obiettivo dell’elaborazione della questione dell’essere, procede attraverso differenti svolte, che consentono di avvicinarsi all’essere da punti di vista differenti e complementari, a detta di Heidegger sempre più “originari”, “appropriati” all’essere stesso. In questo cammino gli scritti heideggeriani costituiscono dei “segnavia”, dei “sentieri” che sfociano l’uno nell’altro senza avere la pretesa di enunciare verità definitive, di essere “opere” intese come sistemi filosofici compiuti. Il motto apposto da Heidegger sul frontespizio dell’edizione completa dei suoi scritti, «Vie – non opere», dev’essere inteso dunque come un’esortazione a accostarsi ai suoi testi non per trovare delle risposte, ma per imparare a porre quelle domande che, concernendo l’esistenza nella sua più propria essenza, devono far comprendere all’uomo come agire “eticamente”, cioè quale contegno tenere nei confronti dell’essere per potersi rapportare autenticamente a sé e agli altri enti.

1. In base allo psicologismo il principio di contraddizione, per esempio, non ha valore in sé, ma solo in base al funzionamento della psiche umana, che rende impossibile pensare nello stesso tempo e dallo stesso punto di vista che qualcosa sia e non sia. [↑](#footnote-ref-1)
2. Spirito storico-vivente, vita fattizia, esserci, sono i vari nomi con cui Heidegger indica, nel corso delle fasi attraversate dal suo pensiero fino alla metà degli anni Trenta, ciò a cui si deve rivolgere l’indagine filosofica. [↑](#footnote-ref-2)
3. Prima della “svolta” della metà degli anni Trenta Heidegger dà alla parola “ente” (o “essente”) il significato di ciò che è immediatamente presente; alla parola “essere” in significato di condizione di possibilità dell’ente, di senso dell’ente; all’espressione “senso dell’essere” il significato di ciò in base a cui l’essere può essere compreso. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi,Longanesi, Milano 2005, p. 56. [↑](#footnote-ref-4)
5. Nel 1933 Heidegger, eletto all’unanimità rettore dell’università di Friburgo, aderisce al partito nazionalsocialista (condizione prevista per l’assunzione ufficiale del rettorato). Rimane in carica per dieci mesi, durante i quali interviene anche nella campagna di propaganda in favore del nazionalsocialismo, ma non esita a contrastare alcune decisioni del partito, come quella di bruciare i libri degli autori ebrei. Nello scritto *Il rettorato 1933/1934. Fatti e pensieri* (1945) egli scrive: «Ciò che mi determinò all’assunzione del rettorato può essere riassunto in tre punti: 1) Io vidi allora nel movimento giunto al potere, la possibilità di una più intima unità e di un più profondo rinnovamento del popolo, una via per trovare la propria destinazione nella storia come popolo dell’occidente. Credetti che l’università, rinnovandosi, potesse essere chiamata a operare e a agire per l’umanità più profonda del popolo in modo determinante e esemplare. 2) Perciò vidi nell’assunzione del rettorato una possibilità di guidare tutte le forze potenziali – indipendentemente dalla loro appartenenza al partito e dalla dottrina stessa del partito – nel processo di riflessione e di rinnovamento, rafforzandone e assicurandone l’influenza. 3) In questo modo mi cullai nella speranza di poter contrastare l’avanzata di personalità inadatte e la minacciosa supremazia dell’apparato e della dottrina del partito». Resosi conto del suo errore, Heidegger si dimette nel 1934. A causa della sua compromissione con il nazionalsocialismo, alla fine della guerra (dal 1946 al 1949) gli è tuttavia impedito di insegnare all’università. La pubblicazione dei primi volumi dei *Quaderni neri*, quaderni con la copertina di tela cerata nera contenenti appunti stesi da Heidegger dal 1931 al 1948 e apparsi come 94˚, 95˚, 96˚ e 97˚ volume dell’edizione delle opere complete, ha riacceso il dibattito il merito alle presunte convinzioni nazionalsocialiste e antisemite del pensatore. [↑](#footnote-ref-5)
6. Dopo la svolta della metà degli anni Trenta Heidegger scrive la parola “esserci” con il trattino, “esser-ci”, per sottolineare che l’esserci è quell’ente che costituisce il luogo in cui l’essere stesso accade. [↑](#footnote-ref-6)