PROSPETTIVE DI ANALISI PER UN «UMANISMO» HEIDEGGERIANO



By analyzing the works of three authors, this article investigates different perspectives of "man" within the thought of Martin Heidegger. In fact, the author of the "Letter on Humanism" offers suggestions that favor various and perhaps complimentary philosophical paths. This being the case, is it possible to speak of an anthropology that transcends systems?

di
ALESSANDRO GARGIULO

1. La questione "uomo" a partire dal «*Brief über den Humanismus*».

Questo studio esprime l'esigenza di scorgere la profondità antropologica di un pensatore tra i più discussi e studiati del XX secolo.

Il motivo dell'importanza di questo impegno, è da ricercare nell'unicità dell'approccio, dello stile e della parabola speculativa dell'autore di *Essere e tempo*. Com'è stato autorevolmente considerato, infatti, la grandezza di Heidegger è nella sua capacità di custodire i nodi dell'esistenza senza pretendere di scioglierli, abitandone, così, la complessità[1]. Questa considerazione è avvalorata dalla lettura che Hanna Arendt fa del rapporto tra Heidegger e gli heideggeriani. Secondo la pensatrice ebraica, infatti, il filosofo di Meßkirch avrebbe avuto una miriade di estimatori senza riuscire a costituire mai una scuola o un circolo intorno alle sue intuizioni[2].

Nella produzione che parte da *Essere e tempo*, il lettore si trova davanti a sentieri coraggiosamente percorsi fino ad arrivare a impedimenti o chiusure, mai negate o evitate con argomenti artificiosi o di maniera: il fatto che una strada si presenti sbarrata, infatti, non vuol dire, di per sé, che sia una strada sbagliata. L'avventura del pensiero potrebbe imporre al filosofo l'apertura di nuovi sentieri, precedentemente inesplorati.

L'intento di Heidegger è, come egli più volte chiarisce, quello di compiere una riflessione *essenziale*, evitando di far riferimento all'Essere come all'Ente tra gli enti. Nel suo ripartire dalla prospettiva essenziale, però, egli si propone di lasciare all'Essere la possibilità di dispiegarsi nel *Dasein*, in quell'unica possibilità di essere, cioè, che è capace di dare l'Essere nell'autenticità. E' questo il fine essenziale dell'analitica esistenziale: essa non può prescindere dal *ci* dell'Essere (*Esserci*) e, cioè, da quello stesso essere che noi stessi siamo.

C'è da interrogarsi sul rapporto che intercorre tra il *Dasein* e l'uomo, per superare il dubbio se sia possibile o meno trovare il riferimento del dato esistenziale a quello antropologico. E' una critica sempre in agguato quella che nega tale rapporto.

Lo stesso Heidegger, però, scioglie la questione, manifestando, nella chiarezza, la sua reale intenzione:

> «Questa critica rappresenta un grande equivoco! Infatti la questione dell'essere e lo sviluppo di questa questione presuppongono proprio un'interpretazione dell'*esserci*, cioè una determinazione dell'essenza dell'uomo. E l'idea fondamentale del mio pensiero è appunto questa:

1) R. Bespaloff, *Su Heidegger*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 15: «La grandezza sconvolgente di questo filosofo consiste nel fatto di situarsi immediatamente, con un'audacia che non ha eguali, nell'inestricabile; non finge di recidere il nodo dell'Esistenza, ce ne rivela la complessità. La sua concezione del mondo rispetta questo groviglio senza rimedio».
2) H. Arendt, *Heidegger compie ottant'anni*, in G. Anders – H. Arendt – H. Jonas – K. Löwith – L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli editore, Roma 1998, pp. 63-64. Sul tema dell'*eredità heideggeriana* si veda D. Di Cesare, *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

> l'essere o, meglio, la manifestatività dell'essere, ha bisogno dell'uomo; e viceversa l'uomo solo in quanto sta nella manifestatività dell'essere. Basterebbe questo a liquidare la domanda su fino a che punto io mi sia occupato soltanto dell'essere e abbia dimenticato l'uomo. Non ci si può interrogare sull'essere senza interrogarsi sull'essenza dell'uomo»[3].

Nel percorso del nostro autore è possibile individuare un momento fondamentale che fa confluire, in una sorta d'imbuto, ogni domanda posta circa la questione sull'umano; si tratta di un momento storico e speculativo di assoluta intensità, nel quale la sincerità della domanda antropologica a fondamento degli scritti heideggeriani e la profondità della risposta in essi trovata si verificano, inevitabilmente, alla luce della storia drammatica dell'Europa e del mondo e, addirittura, in riferimento alla complessità delle vicende personali del filosofo. Questo momento è il tempo dell'immediato dopo guerra, l'alba successiva alla fine del secondo conflitto mondiale.

Nel 1946, Martin Heidegger scrive una breve e intensa lettera di risposta a un pensatore francese, Jean Beaufret, che gli aveva chiesto circa la possibilità di dare un senso nuovo alla parola "umanismo". J. Beaufret è la voce del pensiero dell'autore di *Essere e tempo* che risuona nella Francia liberata: un autentico diffusore del verbo heideggeriano. Egli aveva già scritto una prima lettera a Heidegger, nel 1945, chiedendo chiarimenti sul termine *Dasein*. Il nuovo quesito diventa una provocazione straordinaria per il filosofo tedesco che raggiunge, nella risposta, *il culmine del processo autointerpretativo di Essere e tempo*[4]. Dopo la lettura della *Lettera sull'«umanismo»*, Jean Beaufret lascerà lo studio di Marx e Sartre e s'immergerà in quello degli antichi, di quegli autori che, per Heidegger, erano stati i pensatori essenziali[5].

La *Lettera sull'«umanismo»*[6] rappresentò per Heidegger un'occasione assolutamente inattesa di ritornare dalla terra dell'oblio culturale in cui i toni accesi della polemica ebraica lo avevano costretto a eclissarsi[7]. In effetti, l'accento del tema trattato era posto sulle problematiche centrali del pensiero heideggeriano, mai del tutto capace, secondo l'affermazione stessa del filosofo tedesco, di staccarsi defi-

3) R. Wisser, *Martin Heidegger a colloquio con Richard Wisser*, in AA.VV., *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, Guida editori, Napoli 1992, pp. 54-55.
4) C. Campanini, *Beaufret, Heidegger e il problema dell'umanesimo*, in «Humanitas» (1994), p. 94.
5) Cfr. J. Beaufret, *Dialogo con Heidegger*, vol. I, EGEA, Milano 1992.
6) Cfr. F. Biancolella, *Una lettura del «Brief über den Humanismus»*, in «Studi di storia dell'Educazione.», 2-3 (1987), pp. 87-100; M. Gennari, *Martin Heidegger e il «Brief über den Humanismus»*, in «Pedagogia e vita», 2001, n.1, pp. 25-53; A. Rigobello, *Aspetti e limiti dell'ispirazione cristiana nel «Brief über den Humanismus»*, in *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, a cura di B. Mondin, P. Univ. Urbaniana, Roma 1988, pp. 143-150.
7) Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, C. Sini (prefazione di), Sugarco Edizioni, Milano 1988, pp. 265 e ss.; R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, TEA, Milano 2008, p. 401.

nitivamente dalle questioni fondamentali di *Essere e tempo*[8]. Nelle due pagine della sua missiva, specificamente, Beaufret chiedeva come poter stabilire un legame tra l'*Essere* e la *coscienza*, in maniera che il soggetto possa essere salvaguardato nella sua capacità di determinazione. E', essenzialmente, il rapporto tra ontologia ed etica[9] la cifra distintiva di una riflessione sull'umano che possa parlare all'uomo intento a ricostruire il suo *mondo*, dopo le macerie della distruzione bellica.

Nel testo del *Brief*, l'agire umano non viene ricondotto nell'orizzonte tecnico della convenienza, bensì nella sua dimensione essenziale, nel senso del *portare a compimento* l'Essere rendendolo manifesto. L'agire è manifestativo dell'Essere: è un *pro-ducere*. Esso non ha niente a che vedere con la volontà di *creare il nuovo*, insito nella logica tecnocratica della produzione: «può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è»[10].

Legata alla questione dell'agire, si coglie quella del linguaggio. Perché il linguaggio è così importante? Se ogni agire nasce nell'Essere con l'unico scopo di portare l'Essere a compimento, questo compimento si esprime originariamente nel linguaggio. Il pensare nasce dall'Essere; è, in senso proprio, *pro-duzione* dell'Essere, ma il pensare viene all'Essere nel linguaggio. In questo senso «il linguaggio è la casa dell'Essere»[11] e «nella sua dimora abita l'uomo»[12].

A queste già impegnative affermazioni, Heidegger aggiunge una specificazione che ha una forza dirompente. Riferendosi alla dimora dove l'uomo abita, egli afferma:

> «I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono. Il pensiero non si fa azione solo per il fatto che da esso scaturisce un effetto o un'applicazione. Il pensiero agisce in quanto pensa. Questo agire è probabilmente il più semplice e nello stesso tempo il più alto, perché riguarda il riferimento dell'essere all'uomo. Ma ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere»[13].

8) Scrivendo a Sartre alla fine del 1945, in una lettera pubblicata in appendice al *Brief*, Heidegger dice: «Dopo aver scritto venti anni fa Essere e tempo, sono sempre fermo allo stesso problema; ma ora vedo molte cose in modo più chiaro e semplice; alcuni fraintendimenti potranno essere eliminati» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 109).
9) Su questo argomento cfr. A. Jacob, *Heidegger e la questione etica*, in *Heidegger in discussione*, a cura e intr. di F. Bianco, F. Angeli, Milano 1992, pp. 108-115; R. Cousireau H., *The ethical stance of Nietzsche and Heidegger*, in «Gregorianum», 1992, pp. 123-132; S. Benso, *Con Heidegger. Contro Heidegger. Suggestioni per un'etica ontologica*, in «Filosofia e Teologia», 1991, pp. 119-146.
10) M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 31. In questo passaggio, Heidegger considera i due atti del *pensare* e del *poetare*.
11) *Ibid*.
12) *Ibid.*
13) *Ibid.*, pp. 31-32.

Qui, indirettamente, il filosofo tedesco cerca di gestire il movimento inarrestabile della deriva *tecnica* imponendo una svolta evocativa. Il tentativo di ritornare ai *poeti essenziali*, infatti, è il frutto di un bisogno: rendere al *Dasein* la coscienza del flusso dell'esistenza, in maniera che possa comprendersi in esso senza sentirsi spinto verso la deriva dell'inautenticità[14].

Appare evidente la questione sottesa della "verità", affrontata da Heidegger, in maniera significativa, nel § 44 di *Essere e tempo*. Non si può però tralasciare la percezione di un'altra questione fondamentale, che sotto il tema dell'inautenticità, si rende palpabile. Si tratta del grande tema della libertà, che Heidegger considera davvero in crisi nell'epoca in cui il pensiero è diventato *strumentale*, rivolto, per così dire, alla *produzione tecnica.*

> «Non si pensa più ma ci si occupa di filosofia. Tali occupazioni, in concorrenza tra loro, si offrono poi pubblicamente come "ismi" e tentano di superarsi. Il dominio di tali etichette non è casuale. Soprattutto nell'epoca moderna, esso riposa sulla peculiare dittatura della dimensione pubblica. La cosiddetta "esistenza privata" non è tuttavia ancora l'"esser uomo" essenziale, cioè libero. Essa si irrigidisce semplicemente nella negazione della dimensione pubblica, rimane una propaggine da essa dipendente e si nutre del mero ritiro dall'ambito pubblico. Tale esistenza testimonia così, contro la propria volontà, l'asservimento alla dimensione pubblica»[15].

Ciò che nella citata intervista a R. Wisser veniva affermato in una verifica complessiva del proprio percorso, nella *Lettera sull'«umanismo»*, era già stato precisato, non in riferimento ad argomenti generali, bensì in riferimento ai chiarimenti specifici sollecitati da J. Beaufret.

Heidegger considera che il tempo in cui scrive sia l'epoca nella quale la dittatura della dimensione pubblica, che equivale all'imporsi del *Si*, ha disarmato il potenziale essenziale della parola. Con esso svaniscono anche quello della verità e della libertà. L'uomo, per questo motivo, può davvero sentire di non avere niente da poter dire su di sé; egli può avvertire il silenzio come il punto più prossimo alla verità della sua essenza, perché, rimanendo in esso, almeno, è negata la chiacchiera o l'equivoco. Preoccuparsi perché l'Essere possa ricominciare a dirsi è una preoccupazione umanistica:

> «Ma in questo richiamo all'uomo, al tentativo di preparare l'uomo a questo richiamo, non c'è dunque una preoccupazione per l'uomo? Dove altro si dirige la «cura» se non nella direzione volta a ricondurre di nuovo l'uomo nella sua essenza? Ma che altro significa questo, se non che l'uomo (homo) diventa umano (humanus)? In tal modo l'*hu-*

14) Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2003, pp. 325 e ss.. In questo passaggio dell'opera heideggeriana, i paragrafi circa l'autenticità si ricollegano a quelli sul tema della coscienza e della decisione.
15) Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 37. Cfr. *Essere e tempo*, cit., § 27.

> *manitas* rimane l'esigenza di un simile pensiero, perché humanismus è questo: è meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, "inumano", cioè al di fuori della sua essenza. Ma in che cosa consiste l'umanità dell'uomo? Essa riposa nella sua essenza»[16].

L'uomo è e rimane un unicum nel pensiero heideggeriano. Esso è nella radura (*Lichtung*) come il solo che possa sperimentare questa condizione, custodendo la *provenienza della sua determinazione*[17]. Il corpo stesso dell'uomo è essenzialmente altro rispetto a qualunque corpo animale. Heidegger si spinge a dire:

> «Potrebbe invece sembrare che l'essenza del divino ci sia più vicina di quanto non lo sia l'estraneità degli esseri viventi, più vicina in una lontananza essenziale che, come lontananza, è tuttavia più familiare alla nostra essenza e-sistente di quanto non lo sia la parentela fisica con l'animale, la cui insondabilità è appena immaginabile»[18].

L'uomo, quindi, esiste nella riflessione di Heidegger sebbene non in una visione complessiva. Dell'uomo si rappresentano dei frammenti essenziali attraverso l'analisi esistenziale del Dasein. L'ultima parte del *Brief* accenna alla dimensione etica, per esempio e alla sua possibilità. Sebbene, come afferma Leo Strauss, «Heidegger non credette mai alla possibilità di un'etica»[19], il suo discorso presenta un'apertura etica che tende al compimento autentico dell'umano. Le modalità in cui possa realizzarsi questo nuovo ethos, inteso come dimora essenziale dell'umano, non sono espresse né codificate. Il pensiero di Heidegger è aperto alle evoluzioni e al progresso dei futuri pensatori.

2. Antropologia senza sistema: prospettive *da* Heidegger.

Su questa scia, mi propongo di attraversare alcune prospettive di analisi insieme a tre pensatori che hanno voluto, con Heidegger, confrontarsi disegnando altrettanti sentieri dell'umano. Non si tratta di linee di pensiero uniche, come si può immaginare. La letteratura critica è ricca di opportunità di lettura[20].

16) *Ibid.*, p. 40.
17) *Ibid.*, p. 46.
18) *Ibid.*, p. 49.
19) L. Strauss, *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, in G. Anders – H. Arendt – H. Jonas – K. Löwith – L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, cit., p. 12.
20) S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, in «Archivio di filosofia», 2000, pp. 9-248; M. Bracco, *Essere nel mondo e koinonia. Heidegger e Binswanger*, in «Segni e comprensione», 1996, 28, pp. 16-36; G. Bruni, *L'altro, gli altri, il «Sè». Il giovane Heidegger tra quotidianità e autenticità*, in «Teoria», 1997, n. 2, pp. 105-118; L. Chitarin, *Martin Heidegger (e U. Eco) contro la definizione di uomo come animale razionale*, in «Aquinas», 1994, pp. 433-450; G. Cicchese, *L'essere mortale dei mortali. Un'analisi del problema della morte nel pensiero del secondo Heidegger*, in «Aquinas», 1991, pp. 85-102; L. Feroldi, *Ontologia della mancanza. Heidegger e la questione*

La filosofia dell'autore di *Essere e tempo*, infatti, non si qualifica come un sistema chiuso. La sua stessa natura è quella di lasciarsi coinvolgere in una circolarità ermeneutica, nella quale, la critica possibile, non è semplicemente impegnata a verificare i fondamenti speculativi con la loro credibilità, bensì si apre ad afferrare i fili spezzati, *rossi* e pur sempre pendenti, che esaltano l'intensità delle intuizioni.

Il centro del pensiero di Heidegger è l'Essere. Di conseguenza, non è possibile definire *antropologia* tout court una visione così fondamentale[21]. Da quanto abbiamo precedentemente affermato, però, risulta ugualmente evidente che per Heidegger una visione ontologica autentica non possa prescindere da una visione antropologica. Ci troviamo davanti, quindi, a un'*antropologia senza sistema*, una visione dell'umano, certamente frammentaria, ma non vaga.

La complessità qui brevemente descritta, ci invita a qualificare la riflessione heideggeriana non ingabbiandola in orizzonti chiusi e ridondanti, bensì accogliendola nel suo manifestarsi in forme di "accadimento della verità"[22], il che equivale a costituire un dialogo con-filosofante.

Le tre letture heideggeriane che interessano questo studio sono tre sprazzi non dell'umanesimo *di* Heidegger, ma di un umanesimo *da* Heidegger.

Nel vasto panorama che ci viene offerto abbiamo scelto di presentare la visione di V. Vitiello, P. Sloterdijk e U. Regina.

La scelta è stata operata per un triplice motivo. In primo luogo, i tre autori hanno cercato di rispondere alla domanda su chi sia l'uomo di Heidegger, a partire dal confronto, più o meno esplicito, con la lettera scritta dal filosofo a J. Beaufret; testo che qui abbiamo considerato come culmine del percorso autointerpretativo dell'autore[23].

In secondo luogo, questi tre autori hanno offerto chiavi interpretative sintetiche per guardare all'uomo di Heidegger in maniera complessiva e *pro-duttiva*. Il tentativo di qualunque sintesi, che non abbia la pretesa di cogliere un sistema, infatti, appare prezioso, in quanto, rispetto alla filosofia di Heidegger, risposte definitive appaiono, per lo più, difficili.

In ultimo, i tre autori considerati, presentano delle letture che hanno una cifra comune, *la condizione temporale dell'umano quale possibilità di essere*; cifra

dell'uomo, in *Soggetto e verità. La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, E. Fagioli e M. Fortunato (a cura di), Mimesis, Milano 1996; E. Grassi, *L'antiumanesimo e il nazionalsocialismo di Heidegger: a proposito del libro di Farias*, in «Intersezioni», 1988, pp. 343-351; A. Gualandi, *'Uomo', 'linguaggio', 'modernità' in Heidegger e Gehlen. Idee per un confronto teorico-critico*, in «Discipline filosofiche», 1999, 2, pp. 251-284; G. Haeffner, *Heidegger e il carattere trascendentale dell'antropologia filosofica*, in «Rassegna di teologia», 22 (1981), pp. 355-365; M. Marassi, *Concezione dell'uomo ed ermeneutica del segno in Martin Heidegger*, in *Simbolo e conoscenza*, V. Melchiorre (a cura di), Vita e pensiero, Milano 1988, pp. 207-271; G. Penati, *Umanesimo, scienza e tecnica nel pensiero di Heidegger*, in «Studium», 1988, pp. 237-250; F. Polidori, *L'uomo di Heidegger*, in «Aut aut», 247 (1992), pp. 41-53; C. Saviani, *Il tema del corpo nell'opera di Heidegger. Una ricognizione testuale*, in «Studi filosofici», 2000, pp. 333-351.

21) Cfr. V. Costa, *Heidegger*, Editrice La Scuola, Brescia 2013, p. 104.

22) P. De Vitiis, *Prospettive heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 5.

23) Cfr. nota 5.

che diventa ontologica, nel manifestare il *potenziale di trascendenza*. Nelle loro analisi, sarà possibile, infatti, intravedere ermeneutiche prospettiche dell'umano alla luce di un potenziale di trasformazione che verrà interpretato negli orizzonti di riferimento.

V. Vitiello, come si evincerà dalla trattazione, sottolinea il potenziale di *inversione* da imprimere alla linea della deriva tecnocratica. E' chiaro che, nonostante l'approccio apparentemente neutro, l'autore legge Heidegger nella prospettiva assiologica, se non etica. Il movimento della *Neuzeit* chiede all'uomo che conquisti il suo futuro non gestendo semplicemente la deriva, ma esprimendo un'attiva consapevolezza, capace di invertire il corso per un nuovo cambiamento epocale. Il futuro dell'uomo, quindi, sarebbe nel suo potenziale di ribellione al flusso della storia, una possibilità di invertire il senso verso una nuova acquisizione della centralità dell'Essere e a favore dell'autenticità dell'umano.

Per P. Sloterdijk, invece, la dimensione *ontocinetica* della prospettiva heideggeriana, porta a un'esigenza di *abbandono* al cammino inarrestabile della storia, fino a una vera e propria trasformazione antropologica che colloca la centralità dell'uomo nel piano delle relazioni della *Sfera.* Alla logica heideggeriana del *mondo*, si sostituisce la logica tutta nuova della *serra*. L'uomo che ha spinto l'ingegno tecnico fino alla totale impossibilità di frenarlo, si trova, ed è questa l'acquisizione che dà autenticità all'esistenza, a doverlo necessariamente assecondare: la sua consapevolezza sta nel non poter avere più coscienza, costretto com'è, per essere se stesso, a non poter contrastare il ritmo nuovo del suo tempo esistenziale. Il suo futuro è legato all'accettazione di un paradosso: doversi sentire prodotto dalla realtà che, in qualche modo, ha inizialmente prodotto.

Nella visione di U. Regina, invece, la condizione del futuro è legata all'apertura all'Evento: è l'avvento dell'ultimo Dio che qualifica il cammino dell'uomo imponendogli una possibilità di trasformazione quale trasfigurazione. L'autore, che ha studiato approfonditamente l'attenzione teologica del filosofo di Meßchirk, sottolinea la dimensione che qualifica *l'altro inizio* della storia, un futuro che sembra ribaltare le logiche chiuse del *primo inizio*, restituendo all'uomo la possibilità di rileggersi nell'acquisizione di un nuovo potenziale esistenziale che è nella percezione di un bisogno dimenticato.

Questi tre autori presentano uno scenario affascinante che lascia intuire le molteplici possibilità di una seria ermeneutica heideggeriana.

1.1 Heidegger antiumanista positivo nella lettura di V. Vitiello[24]

La questione dell'*umanesimo* o dell'*antiumanesimo* di Heidegger ha due volti, secondo Vitiello, due possibili approcci. Da una parte la questione del *Wesen*,

24) Vincenzo Vitiello è nato a Napoli nel 1935. Si è impegnato a indagare il pensiero degli autori moderni e contemporanei, con particolare attenzione alle opere di Hegel, di Nietzsche e di Heidegger. Tra i suoi studi: *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia, Urbino 1976; *Dialettica ed ermeneutica: Hegel ed Heidegger*, Guida, Napoli 1983; *Studi heideggeriani*, Roma 1983.

dalla quale scaturirebbe il problema della tecnica e della scienza e, di conseguenza, il problema del rapporto dell'uomo moderno con queste ultime; dall'altra, invece, vi è il ribaltamento possibile della prima posizione: sarebbero la tecnica e la scienza il vero oggetto della questione *umanista-antiumanista*[25].

Per Vitiello, è centrale la critica di Heidegger alla *Neuzeit*. La modernità non è in alcun modo ridotta da Heidegger all'insignificanza. Egli opera una vera e propria *fenomenologia del negativo*, capace di rilevare, attraverso le derive, la tragica realtà di un *evo moderno* che vede nel progresso non l'*avanzamento* dell'uomo ma il suo totale superamento. Tutto questo si esprimerebbe nella riduzione del pensiero a calcolo e misura; nella sua degenerazione a puro *raziocinio* e nello svilimento di ogni autentico senso religioso.

Ancor più, la deriva sarebbe evidente nella caduta dell'arte a pura forma estetica, senza pretesa *ontologico-veritativa* e nella dissoluzione del senso della storia in pura archeologia: un recupero del passato senza alcuna finalizzazione *destinale*. Sarebbe questo il vero e proprio dramma di una decadenza che egli si sforza di sottolineare senza cedere alla tentazione di esprimere giudizi di valore.

Da dove nascerebbe, in Heidegger, questo superamento dell'uomo? Per Vitiello esso nascerebbe da una pretesa tipica della modernità che si sviluppa dall'umanesimo e passa nelle concezioni successive, fino ad arrivare alle interpretazioni dei secoli XVII e XVIII: l'uomo è stato reso *subjectum* e il mondo *immagine di questo subjectum*[26]. Per Heidegger, questa pretesa sarebbe virtuale e colpevole di aver snaturato l'autentico rapporto dell'uomo con l'essere[27]. In questo, il pen-

25) V. Vitiello, *L'antiumanesimo positivo di Heidegger*, in «Metaphorein» 4 (1978), pp. 109-110. Nel suo *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995, Vitiello accenna a un antiumanesimo religioso in riferimento alle figure di Schleiermacher e Barth (pp. 36-45). Il primo considera il mondo religioso come il mondo della passività dell'umano (p. 36). Secondo questa prospettiva, il *religioso* è il regno in cui l'uomo non è soggetto *di* ma soggetto *a* (*ivi*). Per Barth, in continuità, si può parlare di una *sacra mestizia* che è indice di una infinita distanza tra Dio e l'uomo. Si può parlare di una condanna senza appello per l'uomo (p. 41).

26) *Ibid.*

27) Cfr. Id., *Cristianesimo senza redenzione*, cit., pp. 95-99. Heidegger, critico della modernità, è per Vitiello, per così dire, un portatore sano, inconsapevole ma determinato, della critica di Dilthey alla questione fondamentale del soggettivismo (cfr. Id., *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 50-51). In effetti, Heidegger supera l'esigenza di trovare un presupposto di fondamento alla realtà posta fuori dall'io, perché la dimensione del *Dasein* non si dà senza mondo. Dilthey aveva indicato la strada del pragmatismo per superare la crisi posta dal soggettivismo in seno alla conoscibilità effettiva del mondo. Questo filosofo aveva affermato che, porta d'accesso sulla verificabilità dell'esistenza della realtà fuori dall'io, è la resistenza che il mondo pone davanti alla volontà con la quale il soggetto si esprime nel tentativo di agire su di esso. In questa resistenza ci sarebbe la sua consistenza. Heidegger, radicalizzando, parla di un rapporto io-mondo che è prima di ogni questione come una struttura fondamentale che rende insignificante addirittura la domanda posta da Cartesio in avanti: l'io, infatti, non si dà senza mondo. Qui Heidegger diventa critico di Kant e di una tradizione che ha trasformato la verità da *alétheia* a *eidos*, a immagine quasi *visiva* del soggetto (p. 99). Su questo tema si veda, anche, M. Heidegger, *La questione della cosa*, V. Vitiello (a cura di), Mimesis Edizioni, Milano 2011.

satore tedesco si mostrerebbe fiero oppositore dell'umanesimo rinascimentale[28] e delle radicalizzazioni del pensiero *umanista* che ha spinto l'uomo al centro di un palcoscenico nel quale non poteva assumere il ruolo di protagonista. La sintesi illuministica, kantiana, di una *ratio humana* quale facoltà dei principi, non è altro che la deriva ultima di questa precomprensione dell'umano quale centro interpretativo dell'essenza della realtà e della storia[29]. Questa pretesa, che si qualifica come eccessiva, ha in sé la matrice del suo totale ribaltamento nell'*avvento* della tecnica che ha sovvertito il principio e il valore di queste affermazioni.

Dice a proposito Vitiello, interpretando Heidegger:

> «Nell'attimo, nell'attimo storico-epocale in cui la relazione soggetto-oggetto afferma il suo dominio su tutto l'ente, sull'ente in totalità, il soggetto medesimo si ritrova oggetto. L'uomo che provoca o dispone le energie naturali, è lui stesso pro-vocato e dis-posto. L'ente, ogni ente, non ha più l'essere; la sua consistenza di ente gli è data dall'essere esso posto in un luogo per …, dall'essere disposto per … Il suo *Bestand* è stato completamente assorbito dal suo *Bestellt-sein*. L'ente è eminentemente un "posto". E nella relazione universale ponente e dis-ponente, l'uomo stesso, ente tra gli enti, non è che un "posto". Il "chi" del porre e del disporre non è certo l'uomo, che pur quando provoca o dis-pone ciò fa e può fare solo in quanto pro-vocato e dis-posto a pro-vocare e dis-porre. Come non è soggetto, ossia fondamento del disporre, così non è fine, *telos* del disporre»[30].

Che cosa muove questo ingranaggio? Semplicemente l'inerzia di una continua irrequietezza: è *l'eterno ritorno* che ricompare nell'orizzonte della tecnica come un labirinto lineare che fa ricadere l'esperienza dell'umano in un continuo inizio. Heidegger non usa parametri assiologici, né cerca determinazioni o definizioni di condanna dal vago sapore etico. Il filosofo del *Dasein* si limita a *constatare*, pur nel tentativo di esprimere la drammaticità di questo dinamismo ineluttabile. L'uomo della modernità, ingabbiato nelle maglie della tecnica, ha perso ogni riferimento originario al *Dasein*. Tuttavia, proprio in un'epoca così alienante per l'essere dell'uomo, si può, per contraddizione, cogliere l'esperienza della *mancanza* e, attraverso di essa, sentire il vuoto e l'assenza che ci fa riconoscere ciò che ci manca. In questa linea si può parlare di *antiumanesimo* di Heidegger.

Heidegger stesso, però, nella *Lettera sull'«umanismo»*, chiarisce l'esigenza di un nuovo umanesimo che recuperi, dell'uomo, i veri significati. In questo senso la

28) Cfr. E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Guida editori, Napoli 1985. Il noto studioso pone in evidenza quanto l'*umanesimo* italiano abbia saputo anticipare alcuni dei temi fondamentali del percorso heideggeriano, tra cui quello della *Lichtung*. Si faccia riferimento anche a R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010, pp. 34-42. Lo studio si riferisce ampiamente a quello del Grassi.
29) Id., *L'antiumanesimo positivo di Heidegger*, cit., p. 111.
30) *Ibid.*

sua filosofia non è un *antiumanesimo* né un *nuovo umanesimo*, bensì è un *vero umanesimo* perché pensa a un percorso in cui l'uomo diventi pienamente uomo.

L'illusione umanista che ha le sue radici nel rinascimento, il suo fusto nell'illuminismo e i suoi rami nell'idealismo, è stata una deviazione fuorviante che ha falsato la comprensione che l'uomo deve avere di se stesso mettendolo, abusivamente, al centro di un rapporto *inautentico* e rendendolo, così, *fundamentum inconcussum veritatis*[31]. La prova di questo totale ribaltamento è sotto gli occhi di tutti: l'uomo che, nelle teorie è il *subjectum*, nei fatti è l'*objectum*, materia prima utile alla modernizzazione.

La *Lettera sull'«umanismo»* diventa il metro di confronto per questa lettura della interpretazione heideggeriana della *Neuzeit*[32]. Fino a questo punto del discorso, Vitiello ritiene che Heidegger si fermi su di un piano *ontico* del ragionamento. Il piano ontologico, invece, chiaramente espresso nel desiderio del superamento metafisico, così come risulta nel *Brief*, diviene la vera possibilità di comprendere il positivo antiumanesimo heideggeriano. Il desiderio di Heidegger di superare le maglie della logica classica non equivale al desiderio di esporre l'umano all'irrazionale o all'istintuale. L'intenzione è quella di riflettere certamente in maniera più originaria e di condurre il pensiero a contatto di quell'inizio dimenticato nel corso della sua evoluzione. La novità dell'evo moderno è la consapevolezza della mancanza dell'uomo, della sua privazione. Il filosofo deve constatare l'assoluta debolezza della filosofia del soggetto, in quanto, la storia gli ha disvelato la sua totale inadeguatezza. L'uomo non è il *Gestell* (sostegno), né come soggetto, né come altro. Egli piuttosto è *Dasein* e la sua definizione, in quanto *Dasein*, lo identifica con il *Welt*. Heidegger dice nel *Brief*, dell'uno e dell'altro, che essi sono *die Lichtung des Seins*[33]. L'Essere è il sostegno, il *Gestell* e lo è in quanto verità che si rivela, in quanto apertura di un disvelamento, permanendo nel quale, la verità del conoscere si dà possibile all'umano indagare. Fuori da questa posizione, fuori da questa tensione drammatica e dinamica, l'uomo non conosce ma s'inganna e percorre vie contrarie alla verità che cerca.

31) *Ibid.*
32) Su questo tema l'autore si era già soffermato. Cfr. V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia Editore, Urbino 1976, pp. 178 e ss..
33) V. Vitiello, *L'antiumanesimo positivo di Heidegger*, cit., p. 113.

1.2 Heidegger e l'uomo nel movimento secondo la lettura di P. Sloterdijk[34]

Peter Sloterdijk vede in Heidegger il «*pensatore nel movimento*»[35]. La teoria *ontologico-fondamentale* del professore di Friburgo si caratterizzerebbe per questo aspetto, divenendo, *stricto sensu*, una riflessione *ontocinetica*[36]:

> «Egli è stato il pensatore che ha dato voce, come nessuno prima di lui, al fatto che il *Dasein* è già sempre 'messo' nel movimento e agito dal movimento, e che nulla può metterlo al sicuro dalla motilità che lo attraversa»[37].

L'autore scorge in questo dinamismo tre fasi che legano i passaggi del pensiero heideggeriano: la *caduta*, l'*esperienza* e la *svolta*. Per Sloterdijk, in realtà, Heidegger non li ha espressi tutti e tre, ma ne ha sviluppato solo il primo, la fase della caduta, e il terzo, quella della svolta. Il concetto stesso di *gettatezza* richiama la motilità come fondamento e la prospettiva post-metafisica di un pensiero che si sente affrancato dall'esigenza di porre le sue basi sull'immobilità e sulla fissità dell'eterno.

34) P. Sloterdijk è un filosofo tedesco nato nel 1947 a Karlsruhe. E' erede della scuola di Francoforte e si è fatto conoscere, soprattutto, per i due volumi della *Critica alla ragione cinica* (Milano 1983). Ha realizzato uno studio importante condensato in tre volumi dal titolo *Sfere* (1988-2004). L'idea di Sloterdijk è che l'uomo sia stato addomesticato in una dimensione tecnica, nella quale, come in una sfera, egli deve gestire il suo rapporto con l'esistenza attraverso nuove regole. La sua lettura dell'umanismo di Heidegger ha prodotto notevoli discussioni. In base a una critica di ingenuità rivolta al paradigma heideggeriano, egli ha sviluppato una riflessione che tende a una sorta di permanenza dell'umano in questo nuovo *parco* di una vita riletta in chiave tecnocratica. Siamo ben oltre l'attesa di una salvezza operabile attraverso il ritorno del divino. Tra le sue pubblicazioni *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2002; *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006; *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

35) P. Sloterdijk , *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Studi Bompiani, Milano 2004, p. 19.

36) *Ibid.*, lo stesso autore cita il § 38 di *Essere e tempo*, in cui Heidegger parla della *deiezione* come «*concetto ontologico* di moto». Il § 38 è uno dei più importanti per comprendere l'intuizione heideggeriana dello stare nel mondo del Dasein. In effetti, la chiave ermeneutica di Sloterdijk per questo stralcio di *Essere e tempo*, trova autorevoli conferme (cfr. A. Fabris, *Essere e tempo di Martin Heidegger*, Carocci, Roma 2006, pp. 125-127). Nel paragrafo considerato, Heidegger affronta il tema della deiezione in ordine a tre elementi che contraddistinguono l'essere dell'esserci nel mondo: la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco. Si tratta di tre modalità di esistenza inautentica in cui, per così dire, l'esserci si trova a essere gettato nel suo esserci quotidiano. Sarebbe questa, annota Fabris, una modalità di allontanamento, una vera e propria fuga, non già da una situazione originaria e paradisiaca (p. 126), bensì dalla propria originarietà, dal proprio *esser proprio*, decadendo in uno stato di lontananza ed evocando una perduta prossimità. Questo avviene in virtù dell'*essere nel mondo* che attrae come modalità propria dell'*esserci*, il Dasein stesso verso la deiezione. Heidegger dice: «l'essere-nel-mondo è in se stesso tentatore» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 223).

37) *Ibid.*, p. 20.

Per questo motivo il *movimento*, così inteso, non è un oggetto di conoscenza, ma è il luogo del vissuto del filosofo che, quindi, è *nel movimento*, nonostante il fatto che percepisca il movimento stesso e ne avverta i rivolgimenti: la cinetica, dunque, dalla lettura di Heidegger, precederebbe la logica. Il pensiero, di conseguenza, non si verifica nella ricerca degli universali, ma nella dimensione del *sopravvenire*, dell'accadimento unico cui solo l'unicità del *Dasein*, storicamente colto, si fa rapportabile.

Da questa prospettiva diventa comprensibile la scelta che Heidegger fa di «ripristinare, a partire da una posizione protocristiana, l'uso del nome greco per designare gli uomini chiamandoli mortali»[38]. Questo nome, infatti, esprime tutto il senso della caduta e del precipitare nel quale l'uomo è posto in movimento.

L'uomo, posto nella *motilità del Dasein*, non coglie la caduta ma solo la deiezione quotidiana che genera la sua unica possibilità di compiere un'esistenza autentica: appropriarsi della sua mortalità, compiere un'anticipazione *avverante*.

Sono i concetti fondamentali di *Essere e tempo*.

Il *Dasein* assume la motilità, non la può evitare in quanto essenziale e identificante, ma può non lasciarsi travolgere da essa corrispondendovi: accogliendo la *gettatezza* può trasformarla in *pro-getto*.

E' questo, secondo Sloterdijk, il ribaltamento della logica metafisica: s'individua, qui, una motilità discendente e non ascendente che, però, porta l'uomo a una prossimità assoluta, quella più possibile, a se stesso. Il movimento è dal sopra al sotto e non l'inverso, per giungere all'esistenza fatta di sfrenata attività.

L'esperienza è il luogo di relazione in cui il movimento perde la sua dimensione prettamente verticale tipica della *caduta* e acquisisce quella orizzontale della relazione[39]: è tutto espresso nella formula sintetica del *venire al mondo*, in cui coincidono il senso della caduta e quello dell'esodo. Questa dimensione *mediana* della gettatezza appare come sconosciuta a Heidegger. Sloterdijk la inserisce come un suo apporto risolutivo, nel tentativo di completare ciò che considera monco.

Già il *nascere* è per Sloterdijk, infatti, un incrociarsi del piano verticale della *caduta* con quello orizzontale dell'*esperienza*. La crisi del movimento di caduta si sviluppa nel fenomeno dell'*educazione* che Sloterdijk, con linguaggio informatico, legge come *formattazione dell'essere dell'uomo.* Per Sloterdijk la mancanza del

38) *Ibid.*, p. 22.

39) Sul tema dell'esperienza (Erlebnis-Erfharung), si coglie una frattura originaria tra l'ontologia fondamentale di M. Heidegger e ogni antropologia filosofica. In realtà, già nel confronto con Scheler, Heidegger aveva lucidamente parlato del tema, tentando di sviluppare un percorso filosofico che non trattasse dell'uomo e del suo essere nel mondo come nell'ambito di una qualsiasi *ontologia regionale.* Sul rapporto tra Heidegger e Scheler si considerino F. Battistrada, *Per un umanesimo rivisitato*, Jaka Book, Milano 1999 (specialmente cc. 2-3, pp. 41-61); M. Bonola, *Heidegger e Scheler: il mondo, l'uomo e il problema dell'essenza*, in «AutAut», 203-204 (1984), pp. 39-55. Uno dei temi sui quali Bonola si sofferma è la diversità di impostazione del problema antropologico. Il concetto di trascendenza di Scheler, per Heidegger, risulterebbe un espediente che colloca l'uomo al di fuori della storia attraverso l'idea della *persona*. Il tempo si risolverebbe (o si dissolverebbe) nella metastoricità, per cui *l'Esserci* non avrebbe significato ontologico fondamentale, attendendo l'ulteriore determinazione dell'antropologia personalistica.

piano dell'*Erfahrung* è rappresentativo delle mancanze strutturali e della carenza antropologica del pensiero *heideggeriano*[40], un pensiero che non può essere neanche lontanamente civico o politico e meno che mai filo-scientifico. L'*esperienza* è per Heidegger la cifra della deiezione, la spinta a un'esistenza inautentica. Da questa si esce fuori solo attraverso un *contromovimento*, una svolta che imprime un carattere di rivoluzione cinetica alla caduta che si dispiega nella realtà dell'esperienza stessa. Per Sloterdijk questo concetto che coincide con il movimento dell'*abbandono* è il frutto dell'influenza su Heidegger della dottrina agostiniana della *grazia*:

> «Anche per Heidegger, come per il Padre della Chiesa africano, la caparbietà umana e la volontà devono ridurre la loro tensione e disporsi a un lasciare che è aperto dall'essere. E' qui che trova posto la pastorale di Heidegger: per divenire pastore dell'essere, l'uomo deve proteggersi dal suo proprio non essere nell'abbandono»[41].

Questa impostazione rimanda la salvezza dell'uomo a ciò che lo precede e pone il proprio dell'uomo nel dispiegarsi destinale della sua essenza. Essa colloca l'uomo di Heidegger nella prospettiva ancorata fortemente al 'vecchio Adamo'. Per Heidegger, quindi, risulta impossibile intravedere nell'uomo stesso un soggetto di realizzazione di quella svolta che dovrebbe rafforzare la relazione tra l'umanità e l'Essere. L'invocazione tarda di un *dio* quale unico salvatore è la risposta a questo desiderio di convogliarsi nel fluire storico dell'esperienza dell'Essere, riconoscendo un'incapacità strutturale ad assecondarne il movimento.

Heidegger constata il fallimento di ogni idea che abbia voluto destinare la storia nell'orbita dell'umano e da ciò nasce l'ipotesi che la storia sia non-umana, mentre risulta ancor più evidente la storicità del *Dasein* e, quindi, la struttura storica fondamentale (ma non esauriente) dell'uomo: il movimento è un flusso e l'uomo gli appartiene, ne fa parte nell'impossibilità di controllarlo o gestirlo. La sua esigenza è contraddetta dall'essenza stessa del movimento che chiede il dispiegarsi naturale e spontaneo dell'Essere nell'Esserci. L'uomo sente l'esigenza e desidera *addomesticare* il movimento ma si accorge che questi tentativi si rivolgono contro se stesso. Nell'esperienza del *domare* la forza che realizza il suo percorso storico, l'uomo risponde a un bisogno angoscioso di controllo sulla realtà e sul tempo ma si accorge di un fallimento, dell'inefficacia essenziale di quel bisogno. L'unico

40) Cfr. P. Sloterdijk, *L'ultima sfera*, Carocci, Roma 2005, pp. 26-27. A partire da una citazione di M. Heidegger, tratta da *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), l'autore produce un'interessante riflessione. Una volta conosciuto il mondo nella sua realtà di globo, esso ha manifestato ambiti di conoscenza cosmologica ed etnologica che avrebbero dovuto diventare lo specchio per guardare l'esistenza umana nel suo essere *Dasein*. Il pensiero moderno, invece, ha vissuto la "catastrofe" dell'aver immunizzato il nuovo orizzonte della conoscenza: ha preferito permanere nella ricerca del *centro* e ha dimenticato quella della *periferia*, di questi abissi che offrono una rinnovata spazialità (il senso del "fuori") all'autocomprensione dell'uomo. Il pensiero di Heidegger può essere assimilato alla tendenza immunologica che soffre il pensare moderno ed essere definito privo di ampiezza.
41) *Ibid.*, pp. 53-54.

superamento possibile è in quella *svolta* che permette al navigatore di mettere la vela nella direzione del vento e di seguirne l'impulso senza pretendere di indicare cammini all'Essere e al suo dispiegarsi.

Sloterdijk, a differenza di Heidegger, non crede nella necessità di una salvezza nell'esperienza dell'abbandono. L'abbandono è il frutto della decisione saggia della *svolta*, l'assecondare il vento dell'essere nella speranza, per la nave dell'umano, di toccare le sponde ardite di nuovi continenti. Solo in questo è possibile recuperare il significato effettivo di quel quarto movimento cui Heidegger faceva cenno alla fine del suo cammino e che è quello del *superamento*[42].

Nel continuo della sua riflessione su Heidegger e al di là di Heidegger, Sloterdijk produce la sua *fantasia filosofica*[43], approfittando di una lettura del dato antropologico che vede nell'uomo un *prodotto* non interpretabile da un punto di vista esclusivamente naturale. Sloterdijk cita più volte il *Brief* per supportare questa linea e afferma, con Heidegger, la completa fuoriuscita dell'uomo dall'*animalità*: nel percorso storico l'evoluzione si è portata dietro il fermento culturale ed educativo. L'uomo, dunque, si è sviluppato non solo nella linea naturale dello svolgersi della sua essenza esistenziale, ma grazie al contesto e alla sua capacità di *abitare*: il percorso del suo *Esserci* si è evoluto in forma autonoma.

Il riferimento qui si allarga e dal *Brief* si estende al testo delle lezioni invernali del 1929-1930[44]. In esse, Heidegger ha espresso la superiorità dell'uomo rispetto all'animale per la sua *ricchezza di mondo.* L'uomo viene al mondo, l'animale è povero di mondo. Questo richiama quella dialettica di lontananza e prossimità che, nel *Brief*, conduce Heidegger ad affermare che l'uomo è più vicino agli dei che agli animali[45]. In questa percezione dell'uomo, viene fuori, nonostante il superamento concettuale della struttura classica della metafisica, la *trascendenza* dell'umano in quanto constatazione oggettiva della sua *eccedenza*. Questa eccedenza si mostra in un percorso che potremmo definire rivelativo. La *Lichtung* non ha mai smesso di realizzarsi, a partire dal primo momento intuitivo nel quale l'uomo ha aperto lo sguardo sul mondo. Eventi storici epocali hanno *rivelato* l'uomo e lo hanno condotto alle soglie di una sempre ulteriore e più piena rivelazione di sé. L'apocalittica dell'umano ha reso la trascendenza (concetto asettico e lontano) con la

42) R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, cit., pp. 43-45. L'autore rileva come la lettura di Sloterdijk miri a rompere il dominio del linguaggio dell'ottica ontologico-fondamentale di Heidegger. In esso, infatti, si evidenzierebbe la resistenza heideggeriana verso la possibilità filosofica di una antropologia e di una antropotecnica. Queste, invece, sarebbero proprio, nella prospettiva di Sloterdijk, il frutto maturo di un superamento necessario del soggettivismo moderno e traghetterebbero la filosofia in una fase post-umanistica senza, per questo, necessariamente, divenire in-umana. Il linguaggio – per Sloterdijk – non è né il primo, né l'unico strumento che l'uomo si è dato per approssimarsi alla sua essenza. La critica, ripresa da Esposito, cerca di salvare l'urgenza di un superamento del soggettivismo, questa volta di tipo esistenzialistico e il valore della ragione del neoumanesimo, nel cui "cono d'ombra" bisogna continuare a pensare.
43) P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., p. 122 e ss.
44) Le lezioni sono racchiuse in M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, C. Angelino (a cura di), il melangolo, Genova 1999.
45) P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 128-129.

densissima percezione del mostruoso. L'uomo si rivela nel *mostruoso*. Di lui tratta l'onto-antropo-monstrologia, dice Sloterdijk[46].

1.3 Heidegger e l'uomo da trasfigurare nella lettura di U. Regina[47]

La prospettiva di indagine di U. Regina parte dalla tanto accesa questione della *equivocazione antropologica* e il testo di riferimento è il *Beiträge zur Philosophie*. Il primo Heidegger, quello di *Essere e tempo*, aveva ricevuto critiche antitetiche circa il modo di rapportarsi all'uomo. Se Buber lo aveva accusato di una sorta di povertà antropologica[48], il maestro Husserl lo aveva rimproverato, nel 1931, di *antropologismo*[49]. Nella prospettiva dei *Beiträge* si fa chiara la superiorità dell'Essere sull'Esserci. Il fatto che l'uomo sia *Dasein*, non può essere considerato un mero privilegio dell'uomo. Esso rappresenta più specificamente un compito che gli viene assegnato dall'Essere che si produce in esso come nella radura di cui ha bisogno per *e-venire* nella sua verità.

Non solo per questo i *Beiträge* segnerebbero una svolta. Specificamente, in essi, Heidegger si allontanerebbe da quella prospettiva di neutralità assiologica che è caratteristica di *Sein und Zeit* in relazione al tema della coscienza e al rapporto tra autenticità e inautenticità.

E' proprio nei *Beiträge* che Heidegger, recuperando la dimensione valoriale, in relazione alla prospettiva dell'ultimo Dio[50], si rivolge a una finale acquisizione di dinamicità da parte del *Dasein*: l'ontologia, che recupera il piano della differenza e ricomprende il senso del valore, perde la strutturale staticità del neutro e diviene viva nel desiderio di prospettare una trasfigurazione dell'umano, in vista di un compimento del suo pieno essere se stesso.

Naturalmente, anche nell'analisi di Regina, tutto nasce da quell'oblio dell'Essere che sta alla base del *primo inizio* del pensiero. Il filosofo è nella condizione

46) *Ibid.*, pp. 131-132.
47) Umberto Regina è nato nel 1937. La sua formazione all'Università Cattolica di Milano, guidato da studiosi come Bontadini, Fabro e Vanni Rovighi, lo ha spinto a maturare una riflessione incentrata sulla possibilità di elaborare un sapere per l'uomo. L'interesse per Heidegger è motivato da un confronto concreto con la finitudine dell'umana esistenza. Nell'ampia bibliografia heideggeriana, Regina si imbatte su alcuni scritti che divengono centrali per la sua riflessione. Prima di tutto gli scritti che parlano dell'epistolario paolino e ne danno un'interpretazione fenomenologica, scritti realizzati tra il 1920-1921 in occasione di una profonda crisi religiosa. In secondo luogo Sein und Zeit (1927) e, in ultimo, i *Beiträge zur Philosophie* scritti tra il 1936 e il 1938 e pubblicati nel 1989. Dell'interesse di U. Regina per il pensiero heideggeriano sono traccia una serie di monografie e articoli sull'argomento. Tra gli altri*: Heidegger. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo*, Vita e pensiero, Milano 1970; *Heidegger. Esistenza e sacro*, Morcelliana, Brescia 1974; *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995; *La differenza viva. Con Nietzsche e Heidegger per una nuova concettualità*, CUSL "Il Sentiero", Verona 1997 .
48) Cfr. M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Marietti 1820, Genova 2004, pp. 65-88.
49) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 350, n. 3.
50) Sul tema dell'*ultimo Dio* heideggeriano, un'importante ricognizione storiografica è stata compiuta da I. Mancini, *Frammenti su Dio*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 191-216.

di essere posto in questo percorso ma di dover ricordare che esiste *un altro inizio possibile*, una nuova strada da battere; il passato è aperto e anche il futuro: il destino dell'umano non è chiuso ma è promessa di futuro e di storia. In questo senso "l'altro inizio è il sempre disponibile fondamento di una restaurata umanità, perché l'*ultimo Dio* ha la stessa indefettibilità con cui la logica aprente dell'altro inizio non cessa di porre in crisi quella dell'inesistente chiusura in sé propria del primo inizio"[51].

Ciò apre a un'interpretazione *soteriologica* della vicenda dell'Essere che non può non presentarsi densa di contenuti antropologici. Per Regina, Heidegger ha posto le basi per una soteriologia filosofica. Nell'esperienza di ricomprensione dell'umano attraverso la scoperta di un *altro inizio*, ancor più iniziale del primo, la Storia dell'Essere si sovrapporrebbe a una vera e propria Storia della salvezza. In altri termini, l'*abbandono* che l'uomo ha vissuto nei confronti dell'Essere ha realmente tutelato l'Essere: mettendolo fuori dalla prospettiva filosofica occidentale, infatti, lo avrebbe difeso dalle manipolazioni della *volontà di potenza*. D'altra parte, però, è chiaro che l'oblio dell'altro inizio ha costituito una deriva dell'umano. Scegliendo di ritornare a esso, il pensiero si propone come possibile vittoria dell'umano sul non umano, perché nella piena e finalmente autentica esplicazione dell'Essere si ritrova l'uomo salvato dalla deriva concettuale della logica determinazione di *animalità razionale*.

Volendo specificare ulteriormente possiamo asserire, attraverso l'impostazione di Regina, che Heidegger coglie nel fenomeno dell'*Ereignis*, che è il primo passaggio di questa complessa vicenda, la specificazione di un'eccedenza, di un oltre di motivazioni, forze e risorse che la storia conosce; quest'ulteriorità pone l'esistenziale umano alla ricerca di una "storia come vicenda di trasfigurazione"[52].

A questa visione, Heidegger arriva progressivamente. Attraverso l'incontro con il pensiero di Nietzsche e la poesia di Hölderlin, riesce a maturare un'idea di apertura che viola il solipsismo di *Essere e tempo*, creando un varco inatteso. Regina insiste su questa caratteristica del pensiero di Heidegger, su questa apertura che rende l'umano non più identificabile solamente con il *Dasein* e tendenzialmente aperto a una ulteriorità, a una trascendenza. L'Esserci sarebbe un *esserci per* e questo apporta una sensibile novità all'interno della percezione dell'umano che ha conseguenze anche sulla organizzazione del sapere e delle scienze. L'indagine antropologica rimane esteriore al problema uomo; essa ne coglie la datità, le forme e ne analizza i comportamenti non ponendosi nella direzione della domanda sul *fondamento*. Questo, infatti, rimane pur sempre esteriore all'antropologia, proprio perché precede l'umano. Se ciò è vero, allora nessuna antropologia sarà veramente tale perché ogni antropologia porrà già, in partenza e apertura di indagine, l'uomo quale uomo[53]. La riflessione autentica sull'umano deve per forza di cose rapportarsi alla realtà dell'Essere, non potendo passare su questo punto con super-

51) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 354.
52) *Ibid*, pp. 356-357.
53) Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 55: «Con questa determinazione essenziale dell'uomo non vengono dichiarate false le interpretazioni umanistiche

ficiale indifferenza: l'uomo è un *dato* ed è anche un *per*. Questa tensione, aurorale e destinale, lo mette specificamente in contatto con il suo *archè e il suo telos*[54].

La condizione in cui si trova l'uomo moderno è definibile come *emergenza*. Giunto alla fine del *primo inizio*, l'elaborazione di una logica tecnicistica ha portato l'umanità a convincersi dell'infinita possibilità del suo agire.

L'uomo è strutturalmente aperto a ogni tipo di risposta ai quesiti dell'ordinario come dello straordinario della vita, ma, se questo è vero, quale è l'emergenza?

L'emergenza che ne scaturirebbe è quella di una *mancanza di bisogno*[55]. Già Nietzsche ne aveva parlato, ma nell'orizzonte del suo pensiero questa mancanza risultava incolmabile e definitiva: l'uomo era ormai inserito in una progressiva affermazione della *volontà di potenza*.

Heidegger, invece, vede in questo processo una *problematicità irrisolta*: l'uomo che vuole credersi capace di eliminare ogni problema, è problema a se stesso. Qual è la risposta, allora? Risposta a questa problematicità è *l'ultimo Dio*, raggiunto proprio a partire dalla svolta che porta il pensiero dal primo all'altro inizio. Se la storia dell'Essere non si esaurisce nell'umano, ma l'umano ne è la necessaria radura perché essa si renda presente; se l'uomo non è l'ultimo all'interno del percorso, c'è una dimensione di bisogno più originaria alla quale questa storia dell'Essere deve sottostare perdendo di vista l'illusorio e astratto circolo chiuso del potere della tecnica di rispondere al bisogno dell'uomo (*macchinazione*).

Questa dimensione appartiene all'*ultimo Dio* che non è rappresentabile nelle categorie metafisiche classiche che tendono a identificare il divino con l'Essere. L'*ultimo Dio* è *originario bisogno dell'Essere, come l'Essere è originario bisogno di Dio*[56]. Da questa considerazione scaturisce che, così inteso, l'*ultimo Dio* rappresenta in maniera consistente la possibilità di apertura dell'umano, l'assicurazione della frattura del *solipsismo* di *Sein und Zeit*, in quanto l'uomo si rivolge a esso come alla radicale mancanza dell'Essere, unica e infinita domanda cui tende la risposta impossibile di soddisfazione:

> «Se l'uomo ha bisogno dell'ultimo Dio per essere liberato dalla tendenza a chiudersi in sé, Dio ha bisogno dell'uomo come 'radura' entro cui

dell'uomo come *animal rationale*, come "persona", come essere composto di spirito, anima e corpo. Piuttosto, l'unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo».

54) *Ibid.*, pp. 44-46.

55) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 369.

56) Cfr. M. Heidegger, *Perché i poeti,* in Id. *Sentieri interrotti*, cit., pp. 247-248. Il tema del ritorno di Dio è legato al tema della svolta attraverso l'analisi di una citazione di Hölderlin. La perdita di un fondamento nel pensiero nicciano aveva determinato la fine della metafisica facendo coincidere il capolinea del suo percorso con la morte di Dio e con l'assenza del bisogno di un suo ritorno. Heidegger richiama, invece, la possibilità che un ritorno sia possibile al di là del prossimo raggiungimento della "estrema povertà di questo tempo", pienezza della notte filosofica, e, quindi, solo lì nel luogo giusto e al tempo giusto si compirà la svolta.

> sviluppare la sua strategia salvifica; la storia dell'Essere abbisogna dello spazio umano»[57].

L'*ultimo Dio* non è l'Essere ma il bisogno originario di Essere[58]. In questo senso, la sua originaria e costante problematicità è proprio nella sua impossibilità di *entificarsi*. Da qui nasce la purificazione del concetto *nicciano* di morte di Dio. Se in esso s'intende esprimere l'assoluta impossibilità, per Dio, di essere ridotto alle logiche comprensive dell'umano, a un ente tra gli altri, allora questo concetto può essere assunto non solo con soddisfazione, ma come un annuncio di gioia e di vittoria frutto della novità dell'*altro inizio*.

Nel desiderio di non cedere alla tendenza antropologica che faceva dell'uomo un ente tra i tanti, Heidegger lo aveva posto su un altro livello di analisi identificandolo in tutto e per tutto con il *Dasein*. Da questo, come detto, era scaturito un modello chiuso, infranto proprio dall'esigenza di cui la *Kehre* dà ragione. L'uomo non può essere identificato con un sistema chiuso, proprio per il suo dinamico bisogno di trasformazione. La tensione verso l'*ultimo Dio* è manifestazione concreta di questa esigenza che si attua, per l'uomo, non più sulla base della *cura*, ma sul *ritegno*, sul sentimento, cioè, che trattiene l'uomo nel suo tentativo di vincolarsi all'inautentico e dispone all'ascolto della chiamata dell'*ultimo Dio*.

Un altro tema di riferimento per la comprensione dell'umano di Heidegger è quello della storia:

> «L'uomo non consiste né in una somma né in una sintesi di qualità, e nemmeno in un rapporto di superiorità gerarchica rispetto agli altri viventi, bensì in un compito nei confronti della verità che lo "getta" fuori da tutti questi parametri, costringendolo quasi a "retrocedere" rispetto a tutto ciò che da sempre formava la sua differenziante dignità»[59].

Il recupero della categoria di storico, dalla prospettiva dell'*altro inizio*, aiuta in maniera sostanziale a determinare l'umano secondo la logica di questa espressione. Heidegger, non volendo prestare il fianco all'accusa di antropologismo, rifiuta di usare il termine *persona* o di riferire il *Dasein* in qualche modo a questo concetto. Intanto, però, il *Dasein*, dalla prospettiva dell'*altro inizio*, risulta essere ormai legato a categorie tipiche della visione personalistica come quelle della responsabilità e della libertà. L'uomo, attraverso questi concetti che lo esprimono nel suo essere costantemente *ad-propriato* alla vicenda dell'Essere, viene immesso nella storia (*Geschichte*).

In altri termini, proprio perché consapevole di un inizio *più iniziale* e di una fine *più finale* dell'inizio e della fine della storia (*Historie*) di Occidente, egli si colloca nella posizione di chi può esprimere pienamente se stesso con la capacità di accogliere il compito affidatogli dall'Essere. La storia occidentale è una vera e

57) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., pp. 372-373.
58) Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 57.
59) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 385.

propria storiografia. In essa, gli eventi vengono concatenati secondo un processo di elaborazione consequenziale (causa ed effetto). Nessuna novità e soprattutto nessuna libertà vi è in questa lettura che appiattisce il senso della novità dell'umano, all'interno di un circolo di concatenazioni estremamente stringente. E' questa anche la storicità imposta al *Dasein* di *Sein und Zeit*, da quella temporalità che gli era essenziale e che costituiva, nel suo isolamento, la condizione esistenziale nella quale cercare la propria forma di autentico o inautentico in una situazione di generica passività. L'*altra storia* (*Geschichte*) donata dalla logica dell'*altro inizio*, invece, predispone a una percezione di alterità e *conduce* l'uomo al di fuori della prospettiva storiografica, fino a toccare con mano la radicale novità della sua essenza. La storia che ha un inizio *più iniziale* e una fine *più finale* di quella imposta dal parametro storiografico, è possibilità di un'apertura individuale unica e di una realizzazione libera e responsabile per un *Dasein* non più in gabbia[60] ma aperto alla prospettiva del futuro, all'*ultimo Dio*[61].

E il linguaggio? Così importante nel *Brief* da divenire identificativo dell'*Esserci*, che fine ha fatto nei *Beiträge*? Heidegger ne parla conservando il senso della caratterizzazione, ma sottoponendolo a una lettura sovversiva. Il *linguaggio è la disumanizzazione dell'uomo* (inteso quale *animal rationale*) e per questo lo pone al di fuori della storiografia occidentale costruendo per lui il paradigma di una storicità nuova fatta dell'e-venienza dell'*Essere*.

E' l'ultimo paragrafo del *Beiträge*, nel suo riferimento a Hölderlin, a dare un supporto essenziale alla lettura che ne fa Regina. Heidegger afferma, infatti, all'inizio del paragrafo citato, che *la lingua fonda la storia* proprio perché corrisponde a una dinamica di chiamata e risposta che si realizza nel gioco di rapporto Dio-terra-uomo:

> «L'eccedenza infatti impegna l'uomo affinché questo si costituisca come apertura autentica, come servizio all'Essere e alla sua verità. Da questo punto di vista la lingua non è più un presupposto; essa non sorge, infatti, come fenomeno comunicativo fra due enti preesistenti, ma, in quanto provocazione dell'eccedenza replica a questa, istituisce lo stesso senso della storia in cui Dio è Dio, ossia indefettibile iniziativa salvifica e l'uomo è uomo, ossia "esserci" impegnato ad essere all'altezza della radicalità cui chiama l'eccedenza, e ad essere quindi "guardiano" della stessa verità dell'essere. L'origine del linguaggio è la storia dell'essere come storia di salvezza»[62].

60) Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 99: «Solo perché il linguaggio è la dimora dell'essenza dell'uomo, le umanità storiche e gli uomini possono non essere di casa nel loro linguaggio, cosicché questo diviene per loro l'abitacolo delle loro macchinazioni».
61) Cfr. U. Regina, *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione. Heidegger interprete delle lettere di San Paolo,* in *Heidegger e San Paolo*, Aniceto Molinaro (a cura di), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, p. 86.
62) Id., *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 397.

L'uomo è un essere parlante, ma la sua parola risuona come espressione di questa storia, all'interno di un *tacere* che viene dal *ritegno*: solo questo assicura l'esperienza del linguaggio nel cammino dell'*altro inizio*, nella logica di un'*eccedenza* che *pro-voca* alla vera storicità. Questa prospettiva rassicura anche l'uomo all'interno dell'esperienza di popolo. Anche qui, coloro che hanno colto questa dimensione di *compito* del loro *Esser-ci* (i Venturi) sono chiamati a condurre la comunità nella linea di questo percorso, lontano però dalla prospettiva della razza e del sangue, da una visione biologistica o naturalistica. Questa visione tipica dei *Beiträge* insieme al concetto di *corpo come via*, espresso nei *Seminari di Zollikon,* sono estremamente interessanti per la lettura di Heidegger nel passaggio delle epoche e nel mare in tempesta della stagione delle ideologie.

2. Conclusioni: come un percorso.

Le tre letture che abbiamo indagato ci dispongono alle conclusioni di questo lavoro guardando, essenzialmente, al tema del *futuro* dell'umano. Heidegger lo definisce come l'atteggiamento del *precorrere:*

> «Questo precorrere non è altro che il futuro unico e autentico del proprio esserci. Nel precorrere l'esserci è il suo futuro, e precisamente in modo da ritornare, in questo essere futuro, sul suo passato e sul suo presente. L'esserci, compreso nella sua estrema possibilità d'essere, è il tempo stesso, e non è nel tempo. L'essere futuro così caratterizzato è, in quanto "come" autentico dell'essere temporale, il modo d'essere dell'esserci nel quale e in base al quale esso si dà il suo tempo»[63].

Aprendo l'indagine sui tre differenti contributi, abbiamo voluto affermare che la condizione temporale del *futuro* richiama a una condizione ontologica: la *trascendenza.* Nel *precorrere* si sostanzia la capacità di trascendersi del *Dasein* verso la sua autenticità.

Possiamo dire che, in Vitiello, il tema del futuro è inteso come un ritorno al passato. L'antiumanesimo di Heidegger si è presentato come il tentativo di destabilizzare la storia del pensiero rompendo le maglie del soggettivismo. L'uomo non può realmente essere identificato nel soggetto della tradizione filosofica contemporanea, senza perdere lo spessore della sua essenza che è nel suo *essere posto*. La visione dell'uomo quale *colui che è eminentemente posto*, offre un'opportunità di dialogo tra la prospettiva del *Dasein* e buona parte della tradizione filosofica che non si è preoccupata di cogliere solo il senso della *gettatezza*, ma anche l'origine che l'ha generata e la finalità per cui questo meccanismo è stato innescato. Dire che l'uomo non esaurisca il suo valore nella soggettività e che mantenga la sua dignità nel considerarsi come posto da altro e per altro è un passo significativo su cui riflettere.

63) M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., p. 40.

In Sloterdijk, al contrario, attraverso la logica dell'abbandono, il futuro si qualificherebbe come un eternarsi del presente, privo di condizionamento individuale e di responsabilità. Egli ha interpretato in termini *ontocinetici* la natura dinamica del *Dasein*. Il primo elemento che caratterizza l'uomo, quindi, è rappresentato dal movimento. All'idea del movimento, come dimostrato dalla lettura proposta, Sloterdijk, spinto dalla sua *fantasia filosofica*, associa, al suo pensare heideggerianamente posto, una possibilità di recuperare in termini storici l'esperienza umana e interpretarla, assecondando la *caduta*.

Nella visione di U. Regina, il futuro dell'uomo è futuro nella condizione di apertura a un Evento e, quindi, ha come matrice essenziale, la logica poco presente nell'analitica-esistenziale, ma evocata nel pensiero della svolta, dell'attendere, forma di trascendenza come apertura. Il primo assunto della sua proposta è l'idea che il passaggio dal primo al secondo periodo, successivo per intenderci alla *Kehre*, sia stata l'occasione per Heidegger di cominciare a leggere l'esperienza dell'umano nella sua reale consistenza. In *Sein und Zeit* non si ravviserebbero, infatti, i termini per una vera e propria indagine di questo tipo. Il secondo assunto è che il passaggio della *Kehre*, abbia tolto l'uomo dall'asettica dimensione dell'analitica esistenziale e lo abbia posto nella prospettiva aperta del *compito*: l'uomo non è puro *Dasein*. Nel suo essere l'*Esserci*, egli conserva la sua capacità di compiersi nella prospettiva della storia dell'*Essere*. Terzo elemento di rilievo è il passaggio dalla dimensione dell'*angoscia* a quella del *ritegno*: nell'abbandono del solipsismo dell'analitica esistenziale, il pensiero heideggeriano lascia la preponderante forza dell'angoscia. L'uomo ora è, nella sua struttura, capace di rispondere con apertura alla *pro-vocazione* dell'Essere. Il ritegno fa sì che possa esprimersi con responsabilità e che la natura del suo esistere non sia passiva né scontata ma positiva, attiva, libera. Il suo compito è ora quello di trasfigurarsi nel sempre più radicale *servizio alla verità.*

Queste due costanti evidenziate dai nostri autori (il futuro e la trascendenza) a cosa fanno riferimento? E' evidente che ciò che rappresenta il centro di questa riflessione sia il mistero dell'*autenticità*[64]. Il tema è come possa darsi un'autenticità esistentiva per il *Dasein* e se questa si collochi, oggettivamente, come una ricerca di ciò che è perduto nel primo inizio (Vitiello), nella possibilità data dalla caduta nel flusso dell'esistenza relativa della Sfera (Sloterdijk) o se, in ultimo, essa si dia nell'attesa, nell'apertura a un Evento che rappresenta l'opportunità di una trasfigurazione dell'umano (Regina).

Sul tema del potenziale di autenticità dell'esistenziale umano, Heidegger si sofferma ampiamente in *Essere e tempo*. Egli evidenzia che il Dasein ha la possibilità di passare dal *Si-stesso* al *se-Stesso* e che questo passaggio è un fenomeno di autenticazione: «L'essere se-Stesso autentico si determina come una modifica-

64) M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2004, p. 35: «L'*autenticità dell'esserci* è ciò che costituisce la sua *possibilità d'essere estrema*. L'esserci è determinato in modo primario da questa estrema possibilità dell'esserci. L'autenticità in quanto estrema possibilità dell'essere dell'esserci è la determinazione dell'essere in cui tutti i caratteri summenzionati sono ciò che sono».

zione esistentiva del *Si*, da definirsi esistenzialmente»[65]. Con questo linguaggio da iniziati, Heidegger vuol dire che quando la parola viene esternalizzata e l'uomo l'ascolta, pronunciata su di sé, quale chiacchiera, essa diventa un *Si*-stema, cioè un inautentico orizzonte di comprensione del Sé. Il soggetto del *si dice*, infatti, non esiste e il linguaggio rischia di diventare l'abitacolo delle macchinazioni umane, perdendo il senso della sua originaria appartenenza all'Essere come sua dimora[66].

In questo senso, nella linea di rapporto tra ontologia ed etica la questione dell'autenticità diviene questione dell'ἦθος, questione, cioè, di abitare la prossimità dell'Essere non esprimendo l'agire come "norma", ma lasciando essere l'Essere nel *ci* esistenziale. Questo dimorare cancella il vuoto della spaesatezza, di questo naufragio dell'umano nel mare del linguaggio come Si-stema:

> «In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione intorno a se e come Dio e gli dei si neghino e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano tornare ad apparire Dio e gli dei. Ma il sacro, che solo è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dei e per Dio, viene alla luce solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso si è aperto nella radura ed è esperito nella sua verità. Solo così comincia, a partire dall'essere, il superamento di quella spaesatezza in cui, non solo gli uomini, ma l'essenza dell'uomo stanno vagando»[67].

Alla fine di questo percorso, s'intravede, nella percezione heideggeriana, una visione debole dell'*uomo*[68]. Nella sua frammentarietà di antropologia *senza sistema*, essa si propone come una via da percorrere tra i nodi esistenziali dell'umano, per cui la debolezza non ostacola ma rende possibile un cammino che è ancora da compiere. I nostri tre autori hanno interpretato l'uomo di Heidegger nel suo essere *pro-veniente* rispetto al primo inizio, *con-veniente* rispetto alla caduta nel darsi dell'abbandono e *ad-veniente* rispetto all'Evento dell'ultimo dio. Tutte e tre le letture aprono alla comprensione della fragilità che abbiamo annunciato, ma essa ha un potenziale ambivalente. L'*uomo debole* può invitare positivamente a ri-

65) Id., *Essere e tempo*, cit., p. 325.
66) Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 99.
67) *Ibid.*, p. 68.
68) P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 251-252: «Ciò che è decisivo è soltanto che, attraverso la critica all'umanismo di Heidegger, si diffonde un cambiamento del comportamento che spinge l'uomo a un'ascesi meditativa, un'ascesi che va ben al di là di tutte le mete educative umanistiche. Solo grazie a questa ascesi potrebbe essere formata, al di là della società umanistico-letteraria, una società di uomini riflessivi. Sarebbe una società di uomini che spingono l'uomo dal centro, poiché avrebbero capito che esistono solo come 'vicini dell'essere', e non come proprietari unici, o titolari di un ammobiliato con contratto a vita. A questa ascesi l'umanismo non può contribuire, fino a quando rimane orientato all'immagine guida dell'uomo forte. Gli umanisti amici degli autori umani non colgono la pietosa debolezza in cui l'essere si mostra a coloro che vengono toccati e chiamati. Per Heidegger l'umanismo non porta mai a questo duro esercizio ontologico di umiltà, ma contribuisce piuttosto all'armamento della storia della soggettività».

pensare il ruolo dell'umano in funzione di una maggiore forza della sua capacità di relazione, che non può, in alcun modo, fermarsi al mero *Mitsein*[69] del tutto insufficiente al processo di autenticazione; potrebbe, però, d'altro canto, ispirare una regressione che riporti all'interno dell'alveo della filosofia che ha dimenticato il suo primo inizio, aprendo, così, la strada al soggettivismo e, quindi, al relativismo[70].

Lì dove la debolezza si qualifichi non come il riflesso di una necessità di soggiornare nella prossimità dell'*Essere*, ma, al contrario, come l'abitare la *terra di nessuno*, si crea una zona priva della dimensione della responsabilità etica nel gioco dei rapporti infra-umani.

In parte, la centralità dell'Essere in Heidegger sembra negare questa deriva. Da sola, però, rimane ambigua, così come abbiamo rilevato. Dal punto di vista etico, infatti, l'Essere si presenta come irradiante e non solo come *pro-gettante*, *derivante*, *destinale*. Come si è visto nella parte finale del *Brief,* c'è un'etica ontologica o un'ontologia etica, nel pensare heideggeriano, che precede ogni determinazione di buono o cattivo nella struttura dell'*Esserci*. Siamo, dunque, davanti a un percorso, tutto da intraprendere. Le tre dimensioni di *futuro* raccordate nell'unica esperienza del *precorrere* sfidano la nostra capacità di comprendere l'intuizione heideggeriana chiedendoci la forza di un coraggioso impegno nella scia produttiva di un ripensamento. C'è bisogno di guardare al potenziale di trascendenza del *Dasein* in riferimento alla questione centrale della relazione e non solo di quella infraumana.

ALESSANDRO GARGIULO
Professore Assistente di Teologia Fondamentale PFTIM sez. San Tommaso – Dottore in filosofia
padrealgar@gmail.com

69) Cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 152-162.
70) Cfr. Id., *Il concetto di tempo*, cit., p. 48: «L'interpretazione comune dell'esistenza evoca come minaccia il pericolo del relativismo. Ma la paura del relativismo è la paura dell'esistere. Il passato in quanto storia autentica è ripetibile nel "come". *La possibilità di accedere alla storia si fonda sulla possibilità che un presente sa essere di volta in volta un futuro. Questo è il principio primo di ogni ermeneutica*. Esso dice qualcosa dell'essere dell'esserci che è la storia stessa. La filosofia non arriverà mai a capire cos'è la storia fino a quando l'analizzerà come oggetto da considerare secondo il metodo. L'enigma della storia risiede in ciò che significa *essere* storico».