

più estesa raccolta di saggi pubblicata da Heidegger (1 ed. 1967, 2 ed. ampliata 1976) e consta di quattordici saggi relativi ad uno spettro cronologico molto esteso: dai primi anni Venti agli inizi degli anni Sessanta.

Il curatore di questa edizione italiana, Franco Volpi, ha ritradotto l'insieme dei testi, (in gran parte già tradotti) corredando l'opera di un utilissimo glossario. Il suo significato complessivo, racchiuso nello stesso titolo scelto dall'autore, allude (nell'autointerpretazione di Heidegger) ai passaggi decisivi del suo cammino, le pietre miliari da lui stesso poste a delimitare itinerari e spazi della sua ricerca, in uno sforzo che, pur nell'evidente disparità degli orizzonti esplorati, gli appare "(...) una serie di tappe sulla via di un solo problema: quello dell'essere". L'insieme di queste tappe, costituite dai più significativi e importanti saggi della vasta produzione heideggeriana, consente inoltre di ripercorrere con continuità l'itinerario evolutivo del suo pensiero, lungo l'arco di oltre quarant'anni. La peculiarità di questa edizione dei saggi ed il motivo di maggiore interesse per lo studioso è rappresentato da un esteso apparato di annotazioni marginali apposte da Heidegger sulle copie personali delle varie opere. Esse consistono non tanto in varianti testuali relative alle idee espresse, quanto piuttosto nel costante tentativo di ritradurre i concetti del passato in altri concetti, in uno sforzo di reinterpretazione diretto alle opere meno recenti e condotto alla luce degli sviluppi successivi del suo pensiero. Il movente di questa autointerpretazione è significativo: ritrovare o reinventare a posteriori l'unità del pensiero ripercorrendone l'itinerario nella convinzione della fondamentale unicità della tematica, quella dell'essere. In questo senso lo sforzo auto-ermeneutico dell'autore contribuisce ad esempio, come segnala Volpi nella sua *Avvertenza*, alla ridefinizione del momento della "svolta" e del superamento delle tematiche di *Essere e tempo*. Una nota di Heidegger al saggio *Dell'essenza della verità* (1930) colloca con estrema precisione la genesi della *Keibre*: "tra i sgg. 5 e 6 il salto della svolta (che è essenzialmente nell'evento)", anticipandola notevolmente e connettendola al successivo irrompere della problematica dell'evento (*Ereignis*). Altre due note manoscritte riferiscono al 1936 e alla concezione dell'essere come evento il significato autentico e profondo della svolta "(...) poiché dal 1936 — scrive Heidegger — 'evento' è la parola chiave del mio pensiero" (p. 270 nota a). In altre annotazioni Heidegger non esita

tuttavia a prendere le distanze da alcune posizioni che, pur dotate di un valore storico ed evolutivo nella parabola del suo pensiero, egli ritiene superate. Il caso più interessante riguarda il senso di un'intera opera, il saggio *Dell'essenza del fondamento*, di cui l'autore indica esplicitamente l'autocritica e il superamento in *Der Satz vom Grund* (1957, ma inedito in italiano). Evidentemente anche "le tappe sulla via del problema dell'essere" non in tutti i casi consentono di ricostruire un itinerario perfetto ed evolutivamente coerente del proprio cammino, neppure per lo stesso Heidegger, che indubbiamente e intenzionalmente amava autointerpretarsi in modo univoco.

Nel breve testo *Ormai solo un Dio ci può salvare* la rilettura riguarda non tanto la reinterpretazione del pensiero ma il vissuto di un momento difficile della biografia del filosofo: la presunta adesione all'ideologia nazista nei dieci mesi del Rettorato di Heidegger a Friburgo. Questa problematica, riportata alla ribalta dal libro di Victor Farias, costituisce il nucleo dell'intervista a *Der Spiegel* resa il 23 settembre 1966 e pubblicata solo dopo la morte del filosofo, come da contratto ma con estrema tempestività, il 31 maggio 1976 (Heidegger era morto cinque giorni prima). Essa ribadisce il contenuto di un testo scritto nel 1945 a futura memoria *Il Rettorato 1933-34. Fatti e*

pensieri pubblicato in seguito (1983) unitamente alla celebre e discussa prolusione per l'assunzione del rettorato su *L'autoaffermazione dell'Università tedesca* (27 maggio 1933). Nella prima parte dell'intervista Heidegger nega in modo assoluto ogni coinvolgimento ideologico, politico e pratico con il nazismo (accettando perfino dall'intervistatore la definizione di *unpolitischer Mensch*, (p. 129), rigetta le calunnie circa la degenerazione dei suoi rapporti con Husserl e Jaspers per motivi di antisemitismo, rivendica infine un ruolo di emarginazione, censura e intimidazione nel decennio successivo alle sue dimissioni — in ciò smentito, almeno in parte, dal libro di Farias —

fino ad essere oggetto di sorveglianza speciale, privato dell'insegnamento e inviato nel 1944 a scavare trincee sul Reno. Non è tuttavia esatto affermare che Heidegger neghi ogni addebito. Egli appare ragionevolmente preoccupato di smentire e smascherare la calunniosa aneddotica e le accuse infamanti ma, seppure in modo molto sfumato, sostiene in fondo l'ineluttabilità, l'assoluta necessità della sua decisione di assumere il rettorato nel 1933, di fronte a quella "rottura" (p. 108 e 129) con la storia che il nuovo regime sembrava rappresentare, Heidegger insomma nega tutto tranne la risposta data all'appello della "necessità storica", all'evento di un destino epocale che si manifestò nella forma di una "rottura" ideologica. Di questa esperienza Heidegger sembra rivendicare e rileggere il senso di una interiorizzazione della necessità, la responsabilità di un dover-essere ineludibile e assoluto, necessaria proprio per "(...) sottrarsi alla stretta momentaneamente invincibile dell'ora accettando la disperazione senza ammettere l'annientamento totale (...). È l'intenzione immediata di trovare nella sconfitta la vittoria, nella massima perdita il seme della salvezza, nel nulla dell'umiliazione il tutto della riscossa. È insomma, nel fondo, un'identificazione di sé nello *hic et nunc* della sconfitta" (cfr. l'introduzione A. Marini, p. 78). Nel momento stesso in cui rivendica la propria estraneità al nazismo Heidegger sembra in sostanza richiamarsi a motivi propri della destra tedesca tra le due guerre: l'interiorizzazione spirituale del supremo appello della necessità, l'ergersi dell'io nella sconfitta fino a vedervi la metamorfosi di una più alta vittoria, lo stesso significato, per Heidegger storico e metastorico, del distico hoelderliniano "là dove cresce il pericolo, cresce anche ciò che salva". Una analoga reazione all'esperienza di quegli anni si ritrova infatti nei memoriali di almeno due biografie parallele alla sua, quelle di E. Junger (*Diario 1941-45*) e di Carl Schmitt (*Ex captivitate salus*), entrambi coinvolti, sebbene a livello diverso, nella pericolosa avventura della destra tedesca. Ma la riflessione sulle eventuali implicazioni politiche della concezione heideggeriana dell'ontologia e della storia della metafisica rimane un cammino arduo e ancora tutto da percorrere.

posta di espulsione dall'università di Staudinger, che era stato pacifista negli anni della prima guerra mondiale). Quello che emerge è il ritratto di un nazista qualsiasi; non meno nazista per il fatto di essere qualsiasi.

Si è detto: primo, lo sapevamo già; secondo, il nazismo dell'uomo Heidegger non compromette il suo pensiero. Questa seconda obiezione è senz'altro da sottoscrivere se significa che un grande filosofo non diventa un pensatore da poco per effetto delle sue opinioni politiche, per quanto detestabili. Se invece vuol dire che la direzione del pensiero di Heidegger è opposta o comunque diversa da quella del nazismo, allora si deve osservare che ciò non è affatto ovvio, e richiede di essere argomentato. Abbiamo qui un pensiero il cui stile e le cui tematiche (la centralità del problema europeo e del problema tedesco nel suo ambito, la concezione destinale della storia, la negazione del valore teoretico della scienza e la sua riduzione a tecnica, la simpatia per forme sociali arcaiche) appaiono in prima approssimazione, fortemente omogenee alla cultura nazista e, più in generale, della destra europea tra le due guerre. Se non è così, si vorrebbe che venisse dedicato più impegno a dissipare le

ingannevoli apparenze: non basta, almeno ai non addetti ai lavori (tra cui lo scrivente), l'alzata di spalle con cui heideggeriani e heideggerologi hanno reagito al libro di Farias (ma anche, più in generale, alla questione del nazismo di Heidegger). Se invece è così, resta intatta la libertà di chiunque di fare altri usi del pensiero di Heidegger; ma è difficile sfuggire all'impressione di una sorta di censura, che non riguarda tanto Heidegger quanto il nazismo. Se un grande filosofo è stato, non superficialmente, nazista, questo rischia di significare che il nazismo è stato, da un punto di vista culturale, un fenomeno di maggior spessore di quanto appaia dai roghi di libri di Goebbels o dai deliri razzisti di Rosenberg. Ciò non rende il nazismo meno demoniaco, ma lo rende ancora più inquietante, perché lo fa apparire come, presumibilmente, più pervasivo, più radicato, più duraturo, meno facilmente identificabile con il regime sanguinario di una banda di briganti. La nostra cultura, che non è stata avara di analisi del radicamento sociale ed economico del nazismo, è capace di affrontare il problema della sua sostanza culturale? Uno che ci aveva provato era stato Furio Jesi, con grande erudizione ed equilibrio; ma non mi pare che abbia trovato molti continuatori.



sità, il passaggio costante a un nuovo ordine di rapporti e assolutamente niente altro, perché niente altro c'è da imparare su questa terra" (p. 34).

Al di là delle leggi di necessità si colloca anche la "sprezzatura", atteggiamento morale e psicologico di difficile definizione perché "necessità di un contesto quasi perduto al mondo di oggi" (p. 98) che si direbbe però quello specifico dell'autrice. Nel saggio *Con lievi mani*, Cristina Campo la descrive come una specie di trasognata noncuranza nata dalla grazia e, al contempo, estrema stilizzazione della propria esistenza, e ne dà una vasta gamma di esempi che spaziano da Gesù Cristo a Nicola, ultimo zar delle Russie, da Cosimo dei Medici a Frédéric Chopin. Di quest'ultimo afferma che "nulla lo infastidiva di più che esser creduto sulla parola dei suoi

modi dolcissimi e della sua cortesia slava": lamento, ahimé, tutto moderno dell'uomo bennato in un mondo ormai barbaro — non barbarico — da cui sono banditi i sottintesi gravi dell'urbanità, gli impervi pudori della grazia: incubo orrendamente letterale dove tutto vale quel che sembra" (p. 90). Questa affermazione fornisce una chiave importante: se tale è l'appiattimento della realtà odierna, la prosa di Cristina Campo vi si oppone, è tutta intenta a riaprire, a tenere aperto questo varco fra essenza e sembianza, conferendo il massimo di dignità a quest'ultima in quanto contenitore di una essenza particolarissima, oggi sul punto di scomparire. Da qui il tratto aristocratico, l'estrema consapevolezza, la perfezione stilistica di questa prosa.

Ora però le nostre società hanno sviluppato una tale ricchezza di forme dell'apparire che non può essere questione di salvarle in quanto de-

positarie di essenza rara: questa si è già da tempo ritratta da esse, lasciando che entrino ad alimentare il gioco della *distinction* (Bourdieu). In queste condizioni, l'accusata prossimità fra essere e apparenza muta stato, comincia a delinearsi, proprio in essa, una *chance*, la *chance* del momento: quella di un rovesciamento di questo rapporto. Non più: l'essenza subisce come una lesione *maestatis* l'identificazione alla parvenza, ma proprio grazie a questa stessa prossimità *sceglie* di essere ciò che sembra. Operando questo capovolgimento, la diagnosi dei gravi danni inferti da una contemporaneità stolta e pachidermica innanzitutto alla sensibilità e alla sensualità umana, diagnosi che fa da contrappunto a questa prosa, invece di sfociare in delle invettive e in un conseguente aristocratico esilio, potrebbe finalmente tornare sul sensibile da cui è dettata, incominciare a comprenderlo e dargli parola.

Esteriormente, nei loro risultati, queste due intenzioni si differenziano di pochissimo, in verità però stanno su sponde opposte: l'una su quella di un esteticismo nostalgico che rischia di rimanere vuota riaffermazione di sé stesso, vuota perché speculare e autoreferente e in ciò puramente restaurativa; l'altra invece dal lato di una etica che delle forme dell'apparire estetico si serve per darsi i propri contorni e quindi, impercettibilmente, le sposta nel loro significato tradizionale. È indecibile su quale dei due lati si collochi la prosa di Cristina Campo (eccezione fatta, forse, per i saggi sulla fiaba), perché a quello iato che differenzia le due intenzioni, viene continuamente alluso, esso viene evocato e saltato, colmato e riaperto, e con ciò, infine offuscato e cancellato, dal fuoco della litote. Ne risulta un che di cangiante di questa prosa, di cui non si sa se sia *lueur de la mort ou luminosité surnaturelle*.

L'ARGONAUTA



Vladimir F. Odoevskij
LA PRINCIPESSA
ZIZI

pp. 104 L. 12.000

Anton Čechov
FIORI TARDIVI

pp. 82 L. 12.000

COLLANA DI LETTERATURA
Diretta da U. Pannunzio e M. Rosolini
Distribuzione:
Consorzio Distrib. Associati (BO)

Piazzale dei Bonificatori, 3
LATINA - Tel. 0773/483996