

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2016



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2016

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,
Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2016-2018

Ambrogio SANTAMBROGIO, Massimo PENDENZA, Luca CORCHIA, Massimo CERULO

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 2 | 2016

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2016 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

SAGGI

STEFANO BA'
Teoria Critica e nesso lavoro-famiglia con speciale riferimento alla letteratura
anglo-sassone 11

LORENZO BRUNI
Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica 39

I SEMINARI RILES – SEMINARIO DEL 2015 PROSPETTIVE DI TEORIA SOCIALE DOPO IL POST-MODERNO

ALESSANDRO FERRARA
La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno 65

MIRELLA GIANNINI
Epistemologia della condizione precaria: oltre il declino del lavoro salariato 97

MAURIZIO GHISLENI
Norme, normatività e cooperazione: i due problemi dell'ordine e la società
di massa della conoscenza 125

MASSIMO PENDENZA
Prospettive cosmopolite in sociologia. Narrare una storia diversa dal cosmopolitismo,
praticare l'umanità 151

LIBRI IN DISCUSSIONE

- FRANCO CRESPI
Note a margine del testo di M. Heidegger “Quaderni neri – 1931/1938 (Riflessioni II-VI)” e “1938/1939 (Riflessioni VII-XI)”, Bompiani, Milano 2015-2016 175
- GABRIELLA PAOLUCCI
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d’agir, Paris, 2015, 740 pp. 185
- FABRIZIO DENUNZIO
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d’agir, Paris, 2015, 740 pp. 191

INTERVISTA

- LUCA CORCHIA
Jürgen Habermas: una biografia intellettuale, intervista a Stefan Müller-Doohm 197

RECENSIONI

- FILIPPO BOCCIOLESI
Zygmunt Bauman, *La scienza della libertà. A cosa serve la sociologia?*, Erickson, Milano, 2015 221
- ROBERTO PERINI
Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, Nottetempo, 2015 225

<i>Abstract degli articoli</i>	231
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	235
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	239
<i>Note per Curatori e Autori</i>	241

FRANCO CRESPI

Note a margine del testo di M. Heidegger *Quaderni neri – 1931/1938 (Riflessioni II-VI) e 1938/1939 (Riflessioni VII-XI)*, Bompiani, Milano 2015-2016

Perché ho due 'G' nel mio cognome? Per quale altro motivo se non per il fatto che io riconosco ciò che conta: Güte, bontà (che non è compassione); Geduld, pazienza (vale a dire suprema volontà).

Heidegger, *Quaderni neri. Riflessioni e cenni IV*, n. 221

La filosofia heideggeriana verrà, se mai ci sia qualcosa del genere, sempre solo rappresentata dagli altri, vale a dire ridotta a un punto fermo e calpestata fino all'annientamento.

Heidegger, *Quaderni neri. Riflessioni e cenni III*, n. 179

Queste note sono il risultato della reazione spontanea di un lettore privo di particolari pretese di tipo filosofico, a fronte di un testo nel quale trovano espressione, in modo diretto e libero da eccessive preoccupazioni di redazione formale, i nodi essenziali della riflessione di un grande filosofo e le questioni che egli ripetutamente si poneva con grande fervore e appassionato impegno, in modo quasi ossessivo. Ovviamente qui potrò prenderne brevemente in considerazione solo alcuni aspetti.

La mia lettura delle opere di Heidegger perdura ormai da moltissimi anni e, in particolare, gli sono grato per l'influenza che *Essere e tempo* ha avuto sul concetto

di “esistenza”, che è alla base della mia teoria dell’agire sociale. Malgrado il fatto, come si deduce anche dai *Quaderni neri*, che Heidegger avrebbe successivamente denunciato come un *fraintendimento* ogni tentativo di interpretarla in una prospettiva di tipo “esistenziale”, continuo a ritenere estremamente valida quella sua prima analisi. *Essere e tempo* ha infatti radicalmente trasformato il concetto della centralità del soggetto auto-costituito, mostrando il suo essere gettato e il suo coinvolgimento in quanto essere-nel-mondo preso nella cura con le cose e nel con-essere con gli altri. Sottolineando l’intimo rapporto tra agire e conoscere, il primo Heidegger ha posto in evidenza le tonalità affettive della situazione esistenziale, aperta al rapporto estatico con l’Essere. Ciò rendeva anche possibile un criterio di *autenticità*, contrapposto alla chiacchiera del Sì e fondato sulla consapevolezza dell’essere-per-la-morte, del carattere temporale e finito dell’esistenza stessa.

Vi è tuttavia anche un’altra ragione che mi ha portato a scrivere queste note, ovvero l’indignazione per la maniera scandalistica e riduttiva con la quale, con un incomprensibile accanimento, la stampa internazionale ha per lo più presentato il testo dei *Quaderni neri*, cercando in essi unicamente la riprova del presunto antisemitismo di Heidegger e della sua incondizionata adesione al nazional-socialismo. Come ha osservato un attento recensore inglese dei primi quattordici quaderni, i passi riguardanti l’ebraismo, su complessive 1200 pagine, ammontano a “meno di due pagine” [Bishop 2014]. Non intendo sostenere che Heidegger fosse totalmente immune da stereotipi e pregiudizi, ma, in ogni caso, questo aspetto, legato a condizionamenti di tipo storico-biografico, appare del tutto irrilevante a fronte dell’importanza e della complessità delle riflessioni contenute nel testo.

Va inoltre osservato che numerosissimi sono i passi nei quali il filosofo esprime la sua critica radicale nei confronti della modernità, la sua denuncia del cristianesimo, della metafisica, della scienza, del razionalismo, della tecnica, della preminenza dei valori legati al calcolo di tipo utilitaristico e via dicendo. È in questo contesto che va collocata anche la sua critica nei confronti dell’ebraismo, in quanto una delle componenti tra le altre della *macchinazione* imperante nella modernità. Tale critica, come quella del cristianesimo, non ha nessuna connotazione razziale, ma è di tipo storico-filosofico, nel costante riferimento alla storia dell’Essere. L’aspetto della “assenza di suolo” dell’ebraismo corrisponde all’assenza di ogni radicamento che, secondo Heidegger, caratterizza tutta l’organizzazione

tecnico-produttiva della modernità. L'ebraismo, con il cristianesimo culturale, la metafisica e la tecnica è semplicemente uno degli elementi facenti parte della decadenza dell'intero mondo, privo di fondamenti, risultante da una cultura essenzialmente costruita a partire dall'*oblio dell'Essere*. Nella sua critica a qualsiasi tipo di dogmatismo, cui peraltro riconosce una "forza singolare", Heidegger denuncia la tendenza a considerare come il *nemico* "i 'pagani' e i 'senza Dio', oppure gli ebrei e i comunisti" [II, n. 46, p. 428].

In effetti, nelle 1280 pagine di cui è composta la traduzione italiana dei due volumi relativi ai *Quaderni* degli anni 1931-38, 1938-1939, non ho trovato una sola riga che riflettesse un qualunque pregiudizio razziale. Accanto alla denuncia di ogni interpretazione biologica e antropologica dell'esser-ci, Heidegger scrive: "I molti che adesso parlano della 'razza' [...] mettono se stessi nel ridicolo" [I, n. 151, p. 228]. Lo stesso concetto di razza viene da lui considerato come facente parte della "totalità di ciò che è superficiale" [I, n. 70, p. 602]. Inoltre, egli lamenta che il problematico orientamento antropologico già superato in *Essere e tempo* sia stato "ripreso e riempito di un altro contenuto, quello razziale-nazional-socialistico" [I, n. 191, p. 249]. In un altro passo, Heidegger afferma: "Tutto il 'sangue', tutta la 'razza', ogni 'carattere nazionale' è inutile e solo un decorso cieco" a fronte del vibrare "in un azzardo dell'essere" [II, n. 59, p. 448]. L'idea più volte enunciata della superiorità del popolo tedesco non è fondata su elementi razziali, ma sulla tradizione storica della filosofia tedesca che, secondo Heidegger, configura una particolare vocazione, un destino, che egli spera possa condurre, nel ricordo delle origini della filosofia greca, al nuovo inizio del pensiero dell'Essere.

Nei due volumi qui considerati sono inoltre molto numerosi i giudizi negativi nei confronti del nazional-socialismo, ma prima di renderne brevemente conto, vorrei formulare un'ipotesi sulle ragioni che hanno condotto Heidegger a dare, in un primo tempo, la sua adesione a tale movimento. Credo, infatti, che, nelle pagine relative agli anni 1931-1939, sia possibile cogliere il sofferto itinerario che va dalla *Kehre*, dalla svolta rispetto a *Essere e tempo*, ai sei mesi del Rettorato e infine alla definitiva perdita delle speranze inizialmente riposte nel nuovo processo politico sorto in Germania. I passi relativi a *Essere e tempo* mostrano la presa di distanza del filosofo rispetto a quelle sue prime posizioni. Appare già in atto la *svolta*, che poi troverà una delle sue più chiare espressioni nella conferenza *Die*

Kehre, pronunciata nel periodo tra la fine del 1949 e l'inizio del 1950 e pubblicata solo nel 1962.

Essere e tempo, pubblicato nel 1927, pur andando, secondo il suo autore, nella giusta direzione, viene tuttavia giudicato inadeguato rispetto ai “compiti” che egli ora si pone. Quel testo dovrebbe essere riscritto in una nuova versione: ma non c'è tempo per questo, bensì occorre elaborare “con maggiore urgenza” la questione dell'Essere prima posta “solo parzialmente” [cfr. I, n. 55 p. 30]. Se in quell'opera veniva per la prima volta preparata la domanda sulla fondazione dell'esser-ci, “l'esser-ci e la sua fondazione sono pretesi dall'altro inizio della filosofia, dal domandare della sua domanda fondamentale sulla verità dell'Essere”, ovvero una filosofia che prescindere “da tutte le rappresentazioni invalse finora”, relative all'essere come “semplice presenza, alla realtà, all'esistenza come *existentia*” [I, n. 244, p. 370]. In questo contesto, ciò che Heidegger sembra soprattutto detestare è l'interpretazione di *Essere e tempo* come “filosofia esistenziale” al modo di Jasper (e in seguito, forse ancor più, a quello di Sartre). Occorre quindi spostarsi da una visione ancora “naturale” verso “la suprema volontà tesa verso l'Essere” [I, n. 39, p. 433].

Si tratta del totale capovolgimento poi chiaramente espresso nella conferenza *Die Kehre*: “pareva finora che ‘sguardo dentro a ciò che è’ significasse soltanto uno sguardo che noi altri uomini gettiamo su ciò che è [...]. Ora però tutto si è capovolto. ‘Sguardo dentro a’ non designa il nostro sguardo sull'ente, lo ‘sguardo dentro a’ come folgore è l'evento della costellazione della svolta nell'essenza dell'essere” [Heidegger 1962, p. 25]. L'evento dell'Essere non dipende dalla nostra capacità di pensare ciò che finora è rimasto impensato e che in sé rimane impensabile, ma da un accadere storico che possiamo soltanto auspicare.

Nel riferimento al “primo inizio” del pensiero greco (Anassimandro, Eraclito, Parmenide) occorre predisporre a “ciò che è totalmente altro nel secondo inizio” [I, n. 42, p. 435]. Acquista qui una preminenza il *domandare*, dal momento che niente può fare l'esser-ci per provocare l'evento dell'Essere, se non porsi in vigile attesa, se non prestare attenzione alla situazione storica del suo oblio. Il dire della filosofia “deve diventare lo scaturire dell'Essere [...]. *La parola e la sua configurazione* sono per la filosofia – tanto più per quella che supera la metafisica come ciò che è posto in superficie – l'evento dell'Essere stesso, l'Essere

in quanto evento” [I, n. 172, p. 676]. L’Essere “non si lascia mai rilevare, e da nessun ambito dell’*ente*, e per nulla si lascia dedurre in base alle leggi e ai procedimenti del *pensiero*” [I, n. 177, p. 680].

L’evento del secondo inizio si configura pertanto come una totale trasformazione del nostro modo di pensare e di vivere, che non può venire programmata, ma verso la quale possiamo tendere mediante la consapevolezza del carattere inadeguato degli strumenti concettuali finora a nostra disposizione, nonché della mancanza prodotta dall’imposizione imperante del calcolo razionale e della tecnica nell’epoca della modernità. Il domandare e il linguaggio della poesia possono nondimeno mostrare il baluginare di tale possibilità essenziale per la nostra salvezza. È in questo contesto che credo possa venir compresa sia la prima adesione di Heidegger al movimento nazional-socialista, sia il suo successivo atteggiamento dopo il fallimento del periodo di Rettorato, conclusosi il 28 aprile del 1934.

All’inizio degli anni Trenta, il nazional-socialismo ben poteva apparire come un “inizio totalmente altro”, una nuova via contrapposta sia al comunismo sovietico sia al capitalismo liberista, che segnava la rinascita dello spirito tedesco, in quanto espressione della sua più specifica vocazione. Tale movimento politico poteva quindi venir percepito da Heidegger, nella prospettiva avveniristica dell’evento dell’Essere, come l’annuncio storico di un nuovo “inizio”, come l’apertura di una nuova possibilità alternativa, malgrado ne rilevasse elementi di “volgarità” e anche indipendentemente (o forse proprio a causa) delle sue manifestazioni violente: “in maniera puramente ‘metafisica’ (vale a dire conforme alla storia dell’Essere), io, negli anni 1930-1934 ho considerato il nazional-socialismo come la possibilità di un passaggio in un altro inizio e gli ho dato questa interpretazione” [II, n. 53, p. 536].

Heidegger precisa, a questo proposito, che “nel suo modo della grandezza” il nazional-socialismo ha segnato ben più profondamente del fascismo “il compimento della modernità” [ivi]. Un compimento, nel senso della fine, che Heidegger perseguiva e auspicava in attesa del decisivo evento dell’Essere. Come dimostra il *Discorso di Rettorato*, tenuto verso la fine del 1933, sembra che, in un primo tempo, Heidegger abbia pensato di poter influenzare il movimento, orientandolo nel senso delle sue ideali aspettative. Ben presto, dopo

solo sei mesi di rettorato, egli si è tuttavia reso conto del carattere illusorio di tale speranza, riconoscendo il suo errore: “Il grande errore di questo discorso sta certamente nel fatto che in esso si assume che nello spazio dell’università tedesca vi sia ancora una stirpe segreta di domandanti, che in esso ancora si spera che costoro si facciano condurre al lavoro dell’interiore trasformazione” [I, n. 257 p. 377].

Accanto al riconoscimento del fallimento di tali speranze, si moltiplicano le critiche al nazional-socialismo, la cui “chiassosa enfasi” posta sul nuovo comporta “il rischio di separarsi dalla grande tradizione e di smarrirsi tra mediocrità e goffaggine [cfr. I, n. 84, p. 246]. Sottolineando la tendenza ad accettare senza riserve le forze distruttive della modernità, Heidegger si chiede: “E se i tedeschi con una simile abnegazione di sé cadessero nella trappola più nascosta e micidiale che sia mai stata loro tesa?” [I, n. 138, p. 654]. E, ancora, egli osserva che “il *nazionalsocialismo* non è una verità fatta e finita, eterna, caduta dal cielo – preso in questo senso non può trasformarsi che in aberrazione e follia [...] in quanto formazione in divenire dovrà esso stesso farsi da parte” [I, n. 26, p. 150-151]. Dopo il fallimento del Rettorato e la delusione nei confronti del nazionalsocialismo, viene sempre più ripetutamente sottolineata la *solitudine* del pensatore, il suo isolamento e la latenza delle più autentiche istanze di ricerca della verità. Si consolida l’immagine della vocazione dei sapienti come gli unici che “portano con sé l’esserci in quanto tale” e che Heidegger paragona suggestivamente ad “alberi solitari, radicati nel terreno, il cui compito è semplicemente levarsi nel cielo e che, nella struttura delle radici che si aggrappano penetrando nel terreno, preservano il terreno dalla frana” [I, n. 136, p. 222].

Tuttavia, la prospettiva dell’evento dell’Essere non viene meno: quanto più grande il disastro e quanto maggiore il pericolo, tanto più può sorgere, dalle rovine della modernità, il nuovo inizio. Non a caso, Heidegger citerà il verso di Hölderlin: *Ma dove è il pericolo, cresce / anche ciò che salva*. È un’attesa che caratterizza tragicamente la sua intera esperienza, come testimonia la nota affermazione, verso la fine della sua vita, “Solo un Dio ci può salvare”. Questo spiega anche perché Heidegger non abbia mai espresso ufficialmente un giudizio negativo nei confronti del nazismo. Come risulta dalla lettera del 1948 a Marcuse, egli non voleva seguire l’esempio di tutti quei tedeschi che dopo

la guerra avevano preso le distanze dal regime che avevano di fatto sostenuto. Inoltre, il suo atteggiamento appare dettato da una sorta di fatalismo, rispetto al quale ogni presa di posizione avrebbe suonato come qualcosa di convenzionale, una sorta di facile presunzione appartenente alla *chiacchiera* dalla quale era sempre rifuggito. Cercare di comprendere tale atteggiamento non vuol dire volerlo giustificare.

Il riconoscimento del suo errore riguardo ai sei mesi del Rettorato, è al contrario chiaramente espresso: “Io sono alla fine di un *anno fallito*”. E, tuttavia, anche a questo proposito, si manifesta quello che ho prima indicato come “fatalismo”: “Un anno fallito, un anno perduto – se il *fallire* non fosse la forma suprema dell’esperienza umana, quella in cui noi troviamo le forze mondiali in azione nella loro spietata efficacia e impariamo a fiutare il loro gioco e il loro posizionamento [...]. Resta una sola cosa da fare: mostrare ciò che è reale contro il mascheramento, e ciò significa compiere una dissoluzione in base alla configurantesi volontà dell’assolutamente altro” [I, n. 112, p. 212- 214].

In effetti, Heidegger porterà avanti la *sola cosa da fare* in tutte le sue opere successive, nelle quali il riferimento all’Essere gioca soprattutto come limite del nostro sapere, come attenzione all’essenza delle cose e alla bellezza dell’ambiente rurale suggerita dalle poesie di Hölderlin [cfr. II, n. 26, p. 381]. Nella grande complessità e ricchezza delle sue diverse analisi rimane costante, accanto alla denuncia dell’imperante razionalismo della tecnica, la ricerca della verità nel suo nascondimento. Come mostrano i saggi contenuti in *Holzwege* (1950), la vocazione del *Dasein* appare sempre più quella di fare emergere l’essere delle cose senza sottoporle ad alcuna strumentalizzazione, secondo i concetti che verranno poi proposti di *Gelassenheit*, del tranquillo “lasciar essere” e di *Lichtung*, della radura luminosa, dello spazio silenzioso nel quale l’Essere può rivelarsi.

L’aspetto più sconcertante delle riflessioni contenute nei *Quaderni*, come del resto nelle diverse opere di Heidegger, è che la sua proposta non è soltanto rivolta a promuovere un nuovo modo di pensare, ma è anche ripetutamente l’annuncio ossessivo di un nuovo evento dell’Essere nella storia dell’umanità, che dovrebbe totalmente trasformare il nostro sguardo sul mondo e sul senso della nostra vita: “L’essenza dell’uomo scaturisce ora dispiegandosi essenzialmente dall’Essere e tale dispiegarsi essenziale è storia originaria – perché scatu-

rente dall'evento stesso" [II, n. 33, p. 209]. Tale evento non può essere previsto, "non se ne possono calcolare in anticipo le conseguenze e gli effetti del suo corso [...]. La fondazione della verità dell'Essere è senza scopo perché qualsiasi scopo e ogni posizione di obiettivi riduce l'essenziale dispiegarsi dell'Essere a un mezzo" [ivi]. Si tratta pertanto di un evento che, se sembra dato per certo, non si può sapere *quando* avverrà. Un evento che, nel suo carattere *necessario* e *abissale*, rimane assolutamente indeterminato, anche se, come tale, sostituirà ogni concezione finora derivante dall'ente considerato come "semplice presenza", con la verità che ha la sua origine nell'Essere stesso, in quanto *folgorazione appropriante* l'esser-ci.

L'attesa dell'evento dell'Essere permette, come si è visto, la denuncia di tutte le rappresentazioni, le "visioni del mondo", le filosofie, i racconti storiografici, le interpretazioni antropologiche e psicologiche come determinazioni produttive della *malaessenza* (*Unwesen*) dell'uomo, in quanto falsate dalla centralità attribuitagli quale *animale razionale* o *animale storiografico*, come centro dell'universo nella sua natura calcolante, produttiva del dominio della tecnica. L'evento dell'Essere, nonostante il suo carattere imprevedibile e talvolta drammatico, dovrebbe portare a una forma di vita più *contemplativa*, maggiormente legata alla terra, liberata dal dominio del fare. In ogni caso, tale evento rimane misterioso, come dimostra, tra l'altro, l'opera forse più controversa e enigmatica di Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, *Considerazioni filosofiche (dell'Evento)*, scritta nel periodo 1936-38, ma, non a caso, pubblicata postuma solo nel 1989. Al di là della validità critica delle numerose analisi filosofiche di Heidegger, come, ad esempio, quella da lui dedicata a Nietzsche, l'imprevedibilità dell'evento dell'Essere spiega il carattere oracolare e esoterico che, con l'andare del tempo, tendono ad assumere molti suoi testi.

Le contrapposte interpretazioni *errate* del pensiero heideggeriano riflettono l'ambiguità tra l'assoluta indeterminatezza dell'Essere e l'affermazione dell'altrettanto assoluta sua rilevanza: l'indeterminatezza ha favorito la filosofia dell'assurdo e il decisionismo di Sartre; la rilevanza ha reso possibili le versioni "cattoliche", tendenti a interpretare l'Essere come una nuova versione di Dio. Heidegger critica giustamente la centralità attribuita al soggetto autocosciente, ma il riferimento alla soggettività resta fatalmente implicito nella sua riflessio-

ne. Credo che l'Essere, sul quale ovviamente la filosofia può sempre fare le sue prove, rimanga come tale necessariamente un concetto astratto qualora non lo si consideri nel riferimento all'esistenza, ovvero come ciò che, nel suo *darsi, dà il senso*. Come l'Essere, il senso è assolutamente indicibile: ogni *significato* è, alla lettera, *non-senso*. Ma il senso è anche ciò che ci comprende, nel quale siamo e viviamo senza mai comprenderlo compiutamente. Tutte le forme di determinazione espresse attraverso il linguaggio (rappresentazioni, interpretazioni, modelli di comportamento ecc.) costituiscono delle approssimazioni *riduttive della complessità del senso vissuto*, più o meno adeguate, più o meno positive o distruttive. In ogni caso, le determinazioni non esauriscono mai il senso, ma ciò non comporta che siano necessariamente false. Il nostro rapporto con il senso non può ovviamente prescindere dalla dinamica dell'autocoscienza, nella sua costante oscillazione e ambivalenza tra *differenziazione e identificazione*.

Coerentemente con i criteri da lui posti, Heidegger scrive: “Una cosa è autocoscienza in quanto sapere che domanda dell'essenza conservata e della sua storia. Un'altra cosa è autocoscienza in quanto rifiuto di qualsiasi dignità di domanda in base alla presunzione della completa sicurezza e del proprio ruolo determinante in ogni pianificazione e presa di posizione” [II, n. 32, p. 509]. Tale distinzione appare valida sulla base di un giudizio “etico” a favore dell'apertura all'indeterminato della domanda. Tuttavia i due momenti, tra la capacità dell'apertura trascendentale e il bisogno di assicurazione nell'assolutizzazione della determinatezza, vanno considerati come i poli contrapposti entro i quali oscilla costantemente la dinamica dell'autocoscienza. È solo nel riferimento all'esistenza e al senso che sembra possa venir compreso quel potenziamento-approfondimento (sempre limitato e relativo) dell'esperienza umana che Heidegger attribuiva all'evento dell'Essere. Il tentativo di pensare l'Essere a partire dall'Essere stesso, indipendentemente dall'ente, si rivela impossibile, sfociando inevitabilmente in una qualche forma di misticismo esoterico. Altro è riconoscere i limiti invalicabili del pensiero, prestando attenzione e rispetto verso ciò che lo trascende, ovvero il *senso* nel quale viviamo senza mai poter interamente comprenderlo [cfr. Crespi 2014].

In ogni caso, le riflessioni contenute nei *Quaderni* costituiscono un'impresionante rassegna delle numerose distorsioni derivanti dalla cultura dominante

nella modernità e post-modernità. Distorsioni di cui oggi siamo ben consapevoli. L'esortazione di Heidegger a rivolgere l'attenzione alla verità dell'Essere potrebbe forse trovare una nuova rispondenza nel nostro mondo alle prese con i pressanti problemi dello squilibrio ambientale, con i disastri prodotti dal mercato finanziario e la necessità di porre un limite allo sviluppo.

Riferimenti bibliografici

BISHOP, P.

2014, *Think Being*, Time Literary Supplement, July 15, p. 10.

CRESPI, F.

2014, *Speranza nel senso ultimo*, La società degli individui, n. 51, pp. 127-138.

HEIDEGGER, M.

1927, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.

1962, *La svolta*, il melangolo, Genova.

1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt am Main.