

# IL CAMBIAVALUTE DELL'ESSERE. HEIDEGGER, IL «TEMPO DELLA POVERTÀ» E LO SVILUPPO MODERNO DELLE FORZE PRODUTTIVE

DI STEFANO G. AZZARÀ

Dopo Stalingrado e in misura crescente nelle ultime fasi della Seconda guerra mondiale – quando la sconfitta della *Wehrmacht* è ormai irreversibile e l'invasione della Germania non più evitabile – la riflessione di Martin Heidegger si fa sensibilmente diversa da quella elaborata negli anni precedenti al conflitto e ancora attiva, per un certo periodo, a guerra in corso<sup>1</sup>. Come a prendere atto di una disfatta catastrofica che non riguarda solo l'ambito militare ma investe l'elemento filosofico che legittimava la guerra tedesca, Heidegger abbandona i toni battaglieri che avevano celebrato l'avanzata in Francia come un «atto metafisico»<sup>2</sup>. E comincia a presentarsi nel dibattito pubblico come il fautore della pratica inoffensiva e persino pacificatrice di un inusitato «pensiero poetante».

Non si tratta però di un semplice *maquillage*. Con un estremo colpo di scena, questa apparente resa incondizionata si rivela presto come una controffensiva, un repentino cambiamento di terreno che, passando per una sorta di implicita dissociazione politica, prepara un rilancio in grande stile. Ovvero, come la proposta di una forma di meditazione totalmente nuova, estranea alle più diverse varianti della tradizione della metafisica moderna e dunque alternativa tanto alle motivazioni di coloro che stanno per essere sconfitti, quanto a quelle – altrettanto dogmatiche, prevaricatrici e intrinsecamente violente – degli imminenti vincitori. Una proposta che, nello spostare i termini della grande decisione storico-politica sul destino dell'Europa e del mondo, pretende perciò di riservare a se stessa una posizione al di sopra delle parti anche rispetto allo stesso scontro filosofico che, come aveva previsto a suo tempo Nietzsche<sup>3</sup>, era stato nuovamente messo in scena nel conflitto mondiale.

È l'idea di un pensiero post-metafisico in atto. Un pensiero che nelle parole del filosofo è andato già oltre le ricadute di dominio che scaturiscono dalla sclerosi e dai diktat totalitari della ragione calcolante come dai suoi conflitti interni, per rifugiarsi nella mezza luce di una dimensione tutta emotiva ed evocativa. In una realtà tutta interiore

---

1 Cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 140-160.

2 M. Heidegger, *Nietzsche: der europäische Nihilismus* (Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940), in Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 48, Frankfurt a.M., Klostermann, 1986, pp. 333. D'ora in avanti ci riferiremo a questa edizione, citandola con GA seguito dal numero del volume.

3 Cfr. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, e proseguita da W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi, Abt. 6, Band 3, Berlin, De Gruyter, 1969, p. 364 «ci sarà guerra, come mai prima sulla terra».

che vorrebbe corrispondere, attraverso una strategia di connotazione linguistica e di genealogia etimologica corroborata da un continuo incrocio con la parola poetica, a quella complessità e polisemicità dell'essere che la semplice denotazione definitoria propria della logica oggettivante, con le sue pulsioni di conquista della certezza assoluta, mai afferra e sempre, inevitabilmente, riduce *ad unum* e distorce.

È anche grazie a questa fortunata mossa del cavallo – che ha facilitato la ricezione più o meno consapevole della sua critica della modernità in ambiti intellettuali in apparenza distanti ma che dopo la liberazione sarebbero diventati egemoni, e cioè nelle cerchie delle sinistre culturali europee *engagées* – che Heidegger riesce pian piano a far perdere le tracce del proprio coinvolgimento nell'esperienza nazista pur senza averne mai rigettato le premesse fondamentali. Sino a consentire ad alcuni interpreti di presentarlo paradossalmente, a parte l'ingenuità veniale di pochi mesi tra il 1933 e il 1934, come una sorta di dissidente filosofico o persino di Gran Maestro dell'opposizione intellettuale segreta<sup>4</sup>.

Se questo esito rassicurante è stato raggiunto e se l'heideggerismo 'indebolito' del dopoguerra viene in gran parte inscritto nell'ambito ritenuto innocuo dell'estetica, infatti, un ruolo importante è svolto proprio dal suo dialogo sempre più intenso con Hölderlin e poi con Rilke. Due autori – due fonti di campi semantici e di rilegittimazione da ogni contaminazione politica diretta – ai quali il nome del filosofo verrà d'ora in avanti pressoché assimilato. A partire in particolar modo dalla rilettura di alcuni brani di poesie, da *Pane e vino* a *Mnemosine* del primo alle *Elegie di Duino* e ai *Sonetti ad Orfeo* del secondo, esposta in un saggio del terribile 1946 – anno di macerie, fame ed epurazione – pubblicato poi in *Holzwege* con un titolo hölderliniano ormai celeberrimo: *Perché i poeti?* (nel tempo della povertà)<sup>5</sup>.

### 1. Povertà autentica come povertà metafisica

Ma cos'è la povertà della quale ci parla questo Heidegger che prende improvvisamente le distanze da una guerra sinora sostenuta con grande partecipazione? Nonostante non manchino le contiguità, siamo qui di fronte a una povertà ben diversa da quella chiamata in causa quando, nello stroncare la *Psicologia delle visioni del mondo* dell'amico (mi guardi Iddio!) Jaspers, aveva cominciato a distinguere in maniera netta scienza e filosofia. Per la scienza, scriveva ormai più di venti anni prima, «è decisiva solo l'esigenza dell'oggettività»; tutt'al contrario, «fa parte delle cose della filosofia anche chi filosofa e la (sua) notoria povertà»<sup>6</sup>.

Anche in questo passaggio Heidegger respingeva senz'altro il procedimento oggettivante del metodo scientifico, nel momento in cui si pretendeva di applicarlo – già a partire dall'organizzazione universitaria del sapere – a problematiche estrinseche. Ma

4 F.-W. von Herrmann, in A. Torno, *Ma Heidegger non fu complice del nazismo*, «Corriere della sera», 3 luglio 2002, p. 37.

5 M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1946), in GA, 5 (M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, pp. 269-320; Id., *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 247-297; i riferimenti di pagina alle edizioni tedesca e italiana saranno indicati tra parentesi direttamente nel testo, precedute dalla sigla WD).

6 M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*, (1919/1921), in Id., *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976 (GA 9), pp. 1-46: 42 (*Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in Id., *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pp. 431-70: 470).

questa affermazione incidentale non metteva ancora in discussione la specifica legittimità ontico-regionale di quel procedimento e voleva porre in luce una differenza che è certamente ontologica ma soprattutto metodologica. Sembrava alludere, cioè, a una fondamentale distanza di ambito e alla natura originale e tutta autoriflessiva del pensiero filosofico rispetto a ogni altro genere di discorso. Inoltre, pur essendo apparentemente di poco conto, quella rapida osservazione manteneva una carica di concretezza sociologica dal sapore autobiografico che solo raramente sarebbe ricomparsa nei testi successivi di Heidegger, caratterizzati da una crescente rarefazione del pensiero. Una carica che del resto era in qualche modo ancora presente anche in *Essere e tempo*, in quei passaggi in cui il non funzionamento degli oggetti, gli utilizzabili intramondani, diventava esempio di una mancanza ontologica che sporgeva nell'esistenziale: «quanto più urgente è il bisogno di ciò che manca, quanto più esso è effettivamente sentito nella sua non-utilizzabilità, tanto più importuno diviene l'utilizzabile presente, al punto da sembrare sprovvisto del carattere dell'utilizzabilità. Esso si disvela solo come semplice-presenza e tale da non poter sopperire alla mancanza di ciò che manca»<sup>7</sup>.

Nonostante l'esperienza diretta della mancanza e della privazione – il giovane Heidegger ha conosciuto queste cose e la sua ostinata e a volte spregiudicata volontà di autoaffermazione non è stata senza rapporti con le sue origini modeste –, la riflessione sulla povertà cambia però decisamente di segno dopo la guerra. E la povertà di cui si parla – la vera povertà, la povertà 'autentica' – diventa da qui in avanti una povertà di natura essenzialmente metafisica.

Non che nelle sue parole non ci siano più tracce della povertà banausica della quale si occupano, da prospettive diverse, i comandi militari dell'occupazione e i profittatori del mercato nero. Heidegger sa benissimo che attorno a sé dilagano una «sconfinata indigenza», infinite «sofferenze» del popolo, una «miseria senza nome», una «estenuante mancanza di pace», un «crescente smarrimento» e addirittura il «terrore» scatenato dall'invasione (WD 271; 249). Per chi è ancora capace di guardare in profondità, la vera povertà che ha investito l'Occidente ha però una natura completamente diversa da quanto si mostra nel caos della superficie. La vera povertà è anzitutto la povertà determinata da un'assenza che ci lascia al buio. Ha inizio, cioè, con l'abbandono del suolo europeo da parte del Sacro. Di un elemento divino che non proietta più la propria luce e non fonda più l'armonia del creato. Oggi, al culmine della «notte del mondo», dice, «non c'è più nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa». Oggi addirittura, dopo il macello mondiale, «si è spento lo splendore di Dio nella storia universale» (WD 269; 246).

Non è la stessa domanda di Hans Jonas sul «concetto di Dio dopo Auschwitz»<sup>8</sup>. È, piuttosto, una denuncia della fine della centralità della coscienza religiosa – ovvero dell'elaborazione religiosa di quel movimento infinito di produzione di senso storico che Heidegger chiama «essere» – e del compimento di un processo di secolarizzazione e disincanto del mondo che è iniziato già molti secoli prima e ha accompagnato tutta la

7 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977 (GA 2), p. 98 (*Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, p. 100).

8 Cfr. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen, Mohr, 1984 (H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di C. Angelino e M. Vento, Genova, Il melangolo, 1993).

modernità. Un processo che proietta su quest'epoca un'ombra negativa e che è arrivato ai giorni nostri a un livello tale di astrazione che l'uomo contemporaneo si è fatto «tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza» (WD 269; 247). Ovvero da non rendersi nemmeno conto, perso com'è nelle sue faccende materiali, di questa propria povertà essenziale.

Ecco che l'epoca storica, abbandonata a se stessa, perde il proprio «fondamento» e perciò «pende nell'abisso», pur senza essere in grado di riconoscere l'abisso stesso e il pericolo che esso costituisce. Pur illudendosi, addirittura, che le cose possano presto cominciare ad andare per il meglio e che il segno sotto il quale il nostro tempo si svolge sia quello di un progresso magari contraddittorio e frammentato ma comunque certo e infinito nel suo dispiegamento: la cancellazione dell'alienazione religiosa non è forse considerata, ormai, come una premessa della compiuta umanizzazione dell'uomo e dell'universalizzazione della sua felicità? Da qualche parte, non è stata questa disalienazione persino promulgata per legge?

Progresso come decadenza, dunque, come perdita inevitabile dell'origine. Nemmeno in questo caso Heidegger rinuncia all'evocazione di una «svolta dell'epoca», ovvero di un nuovo inizio, di una trasformazione imminente o possibile dell'orizzonte di senso storico e relazionale che ci porti finalmente oltre la modernità e fuori di essa. Prima di vedere a cosa si è ridotta adesso tale «svolta» – ben diversa ormai dal «completo rivolgimento del nostro *Dasein* tedesco» che era stato annunciato con baldanzosa speranza agli inizi del suo Rettorato<sup>9</sup> –, dobbiamo però capire meglio i caratteri di questa inusitata forma di povertà che a soli pochi mesi dal cessate il fuoco angoscia il filosofo ben più della miseria concreta di un popolo ridotto alla fame. Proprio questo è infatti il punto decisivo sul piano filosofico-politico: la vera miseria del tempo presente sta nel fatto che questo tempo «non si rende nemmeno più conto della propria indigenza» (WD 270; 248). Di quell'«abisso», di quella fuga degli Dei, che finisce per rendere banali anche «dolore, morte e amore» e che solo il poeta sa invece scrutare, mantenendo fisso il proprio sguardo di fronte al pericolo. Vera povertà, autentico pericolo, è perciò per costui – e per il filosofo che con tale poeta dialoga – non la penuria di generi alimentari, o le macerie al posto delle case, o le file di sfollati che chiedono l'elemosina e invocano un riparo dal freddo, bensì la sconnessione, l'«oggettivante separazione dall'Aperto» (WD 298; 275-276). Ovvero: la «separazione contro l'Aperto», la «separazione contro il puro *Bezug*», il distacco dall'«inaudito Centro di ogni attrazione», la rottura della «gravitazione delle forze pure».

## 2. La sconnessione dall'essere e l'oggettivazione

Al di là delle espressioni ermetico-poetiche che Heidegger desume da Rilke a ulteriore complicazione del proprio gergo, siamo di fronte qui a una variante particolarmente suggestiva della consueta dialettica tra essere e ente che costituisce il cuore di tutta la sua filosofia. Aperto, *Bezug*, Centro... stanno per l'essere inteso come *physis*, e cioè come matrice generativa degli enti e, ancora prima dei singoli enti, dell'orizzonte complessivo dell'onticità che si coagula nei diversi sensi storici. Un fondo virtuale che si espone e

9 M. Heidegger, *Deutsche Studenten*, «Freiburger Studentenzeitung», 3 novembre 1933, in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern, Suhr, 1962, p. 135.

trova concretezza precipitando di volta in volta nell'evento di un'epoca, attraverso la fondazione di mondi che si reggono su una modalità determinata di comprensione del senso dell'ente e della sua verità. Di epoca in epoca, infatti, il senso dell'essere dell'ente e i nostri criteri di verità cambiano. E proprio questo cambiamento costituisce, nella sua discontinuità imponderabile, la «storia dell'essere». Un essere che abbandona gli enti al destino (*Ge-schick*: invio) della costruzione di una storia determinata, ma al tempo stesso li mantiene in uno stato di attrazione, li richiama a sé nella loro struttura d'orizzonte; o può richiamarli sempre di nuovo per lasciarli perire ma al tempo stesso rivivificarli e farli riemergere da sé con nuovi significati.

Nella prospettiva e nel linguaggio della metafisica moderna, da Leibniz alla sua sistematizzazione in Nietzsche, ogni ente viene in tal modo «arrischiato» dall'essere nella storia ed è in questa storia «arrischiante» in quanto si presenta come «volontà di potenza», ovvero «volontà di rischio» o «volontà di volontà». L'essere dell'ente è a sua volta, il «rischio», il «bilico», il «non essere protetti» (WD 279; 257), con una definizione che estende su scala generale il concetto di «esser-gettati» elaborato in *Essere e tempo*<sup>10</sup>. Al tempo stesso, però, «l'essere che tiene in bilico ogni ente attira costantemente ogni ente a sé e verso di sé come il Centro», è un «attraente e tutto-mediante Centro» che opera come una «forza di gravità», ovvero il punto di precipitazione degli enti nella storia (WD 281-284; 259-261). L'essere «tiene assieme» l'una cosa all'altra, tutto raccogliendo nel giuoco del rischio». Esso è «l'eterno congiocante» in un giuoco che è il «giuoco universale dell'essere». È perciò la «relazione mediatrice»: appunto, il «puro e semplice *Bezug*».

Quando un significato storico degli enti, o meglio, l'orizzonte che tiene insieme i significati storici in un'epoca, si sconnette, si stacca dalla «connessione dell'intero *Bezug*», finisce per astrarsi dalla totalità dall'essere e per rimuovere la propria origine dal suo seno. In tal modo, esso si irrigidisce con la pratica e l'usura del tempo in un significato determinato e perde ogni complessità e polisemicità: si sclerotizza. Questo può avvenire perché gli uomini – a differenza degli animali, i quali sono parte *del* mondo e sono dunque costantemente immersi nell'Aperto della relazione e immedesimati in maniera inconsapevole in esso – essendo *nel* mondo in quanto dotati di coscienza, sono anche inevitabilmente contrapposti all'orizzonte di senso nel quale percepiscono e operano. L'uomo è «fuori dalla quiete del rapporto illimitato» (WD 284-288; 263-265). Il *Dasein* «sta di fronte al mondo» e perciò «non soggiorna nel tratto e nel soffio dell'intero *Bezug*» ma gli sta semmai «innanzi». Esauritasi l'egemonia premoderna di quella concezione religiosa dell'essere dell'ente che tutto tiene insieme nell'ambito di ciò che è in quanto è Creatura, sin dagli albori dell'età moderna la «relazione di coscienza» si rende perciò protagonista, in maniera inevitabile, di un «irrequieto movimento contrappositivo» (WD 287; 264). Ecco che, a partire dall'interpretazione dell'essere come volontà di volontà, inizia la storia della metafisica moderna come storia dell'oggettivazione totalitaria del mondo e dello stesso essere: tutto è tutto d'un tratto ridotto a oggetto. Il mondo che per secoli è stato emanazione del divino è adesso il campo sterminato dell'oggettualità e della sua appropriazione tecno-scientifica.

La sconconnessione dall'Aperto che ci rende poveri di relazione all'essere è dunque in primo luogo la premessa ontologica di un processo infinito di oggettivazione: l'uomo che ovunque cerca e vede volontà, e dunque in primo luogo se stesso, «pone il mondo innan-

10 Cfr. in particolare il § 29 di *Essere e tempo*, dove l'esser-gettati è messo in relazione alla situazione emotiva.

zi a sé come l'oggettivo' nel suo insieme». È l'intero orizzonte di senso che assume ora i caratteri dell'oggettività misurabile: quando «il mondo è portato nell'ob-stare», ecco che «l'Aperto diviene ciò che sta di fronte (l'oggetto) e ruota intorno all'essere umano». Reciprocamente, «l'uomo si pone di fronte al mondo come di fronte a un oggetto», e al *non plus ultra* dell'oggettività contrappone perciò il *non plus ultra* della soggettività. In tal modo, attraverso la volontà l'uomo «propone se stesso come l'ente che, di proposito, impone tutte queste posizioni» (WD 287-288; 265).

È chiara adesso la differenza tra la semplice delimitazione di ambiti regionali diversi rimarcata negli anni fenomenologici a distinguere scienza e filosofia, e l'atteggiamento aspramente valutativo di questi anni. Nel momento in cui l'oggettivazione è avvenuta, la pluralità dell'essere e dei suoi significati svanisce, rattrappita e congelata nella semplice presenza dell'oggettività che è a disposizione del soggetto: ogni ente è percepito e inteso essenzialmente come oggetto assimilabile quantitativamente. E cessa con ciò di essere «cosa (*Ding*)» con le sue qualità, la sua storicità, con quella carica di ambiguità che presta ogni volta ai poeti l'occasione per metafore ed evocazioni sempre diverse.

Ovviamente, in un mondo in cui tutto è oggetto non può essere rinvenuto nulla di diverso dall'oggetto stesso e nessun nuovo evento può avvenire se non oggettivandosi: in esso non c'è più nessuna novità e dunque nessuna possibilità di storia come *Geschichte* ma soltanto come banale *Historie*. Povertà di essere come sconnesione significa sotto questo aspetto anche povertà di futuro e povertà di destino storico per l'uomo europeo. Come si vede, nonostante le dissociazioni, il basso profilo e gli ambigui inviti al dialogo tra i popoli frequenti in questo periodo, la fine della guerra rappresenta perciò per Heidegger – da sempre tutt'altro che indifferente a tale destino – soltanto una prosecuzione con altri mezzi, su altri fronti e con altre posizioni, del conflitto metafisico che agita la tarda modernità.

### 3. Povertà autentica come autentica ricchezza: una denuncia dello sviluppo delle forze produttive

Oggettivazione e rappresentazione sono funzioni della ragione moderna, la quale è vista agire da Heidegger unicamente o prevalentemente nella sua dimensione calcolante. Quando l'essere dell'ente assume l'aspetto dell'oggettività, è già sorto il dominio di quell'essenza della tecnica che con il nome di *Gestell* sarà uno dei suoi cavalli di battaglia nel dopoguerra, e cioè il dilagare di una relazionalità puramente strumentale e alienata tra le cose e tra l'uomo e il mondo: una «*ratio*», dirà non a caso Gianni Vattimo<sup>11</sup>, alla quale noi stessi siamo sottomessi e dalla quale non possiamo sfuggire.

Comincia così la conquista e l'appropriazione tecnica dell'universo reale e di quello dei significati da parte dell'uomo, auto-erettosi a soggetto e nuovo centro di attrazione di ogni ente. D'ora in avanti, «l'uomo dispone la Natura affinché essa soddisfi alle sue rappresentazioni oggettive» (WD 288; 265). Scoperto il principio della matematizzazione integrale dell'essere e delineato per via di ipotesi il progetto di questo schematismo, l'uomo porta avanti con abnegazione il progetto del «dominio tecnico della terra» (WD 292; 269), rilanciando e ritrovando in ogni ambito, attraverso le proprie misurazioni, l'immagine reiterata di se stesso ovvero della propria razionalità. Nessuno spazio c'è più

11 Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974, ad es. pp. 347-348.

per l'autonomia dei diversi mondi della vita e per il loro spontaneo crescere e relazionarsi: la modernità coincide infatti con un atto di suprema superbia e di inarrivabile tracotanza umana. Una tracotanza tale che la proiezione della razionalità finisce ad un certo punto per rendersi autonoma e sottomettere lo stesso soggetto a una sorta di meccanismo impersonale che lo fagocita.

Non è sufficiente però il processo di oggettivazione per definire i caratteri di questo deserto metafisico descritto da Heidegger. La manifestazione più macroscopica e devastante della nuova signoria umanistica sta piuttosto nel fatto che il rapporto di rappresentazione e oggettivazione, con la *mathesis universalis* che gli soggiace, diventa *ethos* e si concretizza in un immane incremento delle capacità produttive umane. Ciò che più fa scandalo non è perciò tanto l'appropriazione del mondo da parte dell'uomo, con la rottura dei limiti e delle autolimitazioni proprie del pensiero cristiano-medievale come di quello antico, bensì la produzione e ri-produzione di questo mondo stesso. Ubriacato della propria potenza realizzativa, l'uomo pretende adesso di fabbricare l'essere a proprio esclusivo vantaggio, fino a concepire ciò che pochi avevano osato: replicare persino se stesso. «L'uomo moderno», dice, «si rivela tale da imporsi – in qualsiasi relazione a qualsiasi cosa e, quindi, anche a se stesso – come il produttore incontrollato» (WD 289; 266). È proprio questa pretesa di sostituirsi a Dio sul piano della potenza produttiva – questa sorta di esproprio e poi di industrializzazione dell'intuizione intellettuale divina – che dà vita al processo di secolarizzazione e determina in ultima istanza la fuga del Dio spodestato e l'avvento di quella notte del mondo nella quale ha inevitabilmente una parte non secondaria l'ateismo di Stato comunista.

L'età moderna inaugura dunque l'epoca del «pro-durre» inteso come un «porre manipolativo», ovvero l'epoca della «imposizione deliberata dell'oggettivazione», della «imposizione incondizionata di sé secondo un progetto che ha già posto il mondo come l'insieme degli oggetti producibili» (WD 288-289; 265-266). Certo, è inquietante per questo Heidegger sconfitto e avvilito il fatto che «l'uomo pone il mondo alla propria mercé e dispone della Natura per sé». È disturbante, cioè, il carattere di «comando» che assume la volontà moderna, il suo pretendere tutto «alla propria mercé», il suo autoritario «carattere imperativo». Ma ciò che ancor più si rivela determinante come essenza del volere e come conseguenza della sconessione, a guardar bene, non è questo «comando» bensì il «produrre». Un produrre che è certamente «l'imposizione incondizionata di sé» al mondo, che è certamente il dominio del soggetto. Ma che lo è «secondo un progetto che ha già posto il mondo come l'insieme degli oggetti producibili» e si impone dunque come il dominio di un soggetto tutto produttivo, di un soggetto che è tale solo in quanto produce.

L'uomo assimila se stesso a una potenza produttiva di fronte alla quale ogni cosa diventa inevitabilmente «materiale della produzione». Da questo momento, domina «l'organizzazione integrale della produzione progettata di tutto». E questa pianificazione si rivela anzitutto come l'atto supremo di ateismo metafisico con il quale l'uomo «ha organizzato la propria rivolta a dominio universale».

Che spazio può più esserci per il sacro, a questo punto? Siamo di fronte a un gesto di rivolta luciferino. A una manifestazione di smisurato orgoglio prometeico contro ogni limite, una prova di arroganza intollerabile da parte dell'umanesimo moderno. Terminata con la guerra perduta anche la prospettiva illusoria di trovare una sintesi tutta tedesca tra sviluppo tecnologico da un lato e radicamento nella tradizione e nella *Gemeinschaft* dall'altro, ecco che «la terra e la sua atmosfera divengono materie prime», impiegabili in una produzione infinita. Ecco che presto «l'uomo stesso diviene materiale umano», il quale viene «impiegato secondo piani» – la parola non è scelta a caso, e evocando il

terrorismo dell'industrializzazione forzata bolscevica vuole alludere alla contiguità del socialismo sovietico e del capitalismo statunitense all'interno del comune ambito metafisico della produzione moderna – «prestabiliti» (WD 289; 267).

Qual è il peccato originale della modernità, dunque, quel peccato che coinvolge e assimila tutte le tradizioni politiche che si sono appena combattute nel mostruoso conflitto mondiale? In cosa consiste la vera sconnessione? Esattamente nella liberazione di questa immane potenza produttiva umana. E cioè non già nella produzione in quanto tale, che nei suoi aspetti limitati e premoderni, o moderno-artigianali, o persino proto-industriali, non disturba affatto Heidegger; bensì la sua organizzazione razionale sistematica. In altre parole: nell'enorme sviluppo delle forze produttive che ha accompagnato l'età moderna a partire dalla disseminazione dei germi della società capitalista e dalla rivoluzione scientifico-tecnologica. Rispetto a questa aberrazione, l'«americanismo» e persino il «comunismo» che minacciano l'Europa non sono – assieme allo stesso «europeismo», del quale costituiscono adesso «il contraccollo concentrato» – che semplici conseguenze ovvero varianti di una medesima conseguenza alla base della democrazia moderna. Ovvero varianti di una medesima potenza metafisica portata all'estremo: «l'essenza incompresa della tecnica» (WD 291; 268).

#### 4. Modernità, sviluppo delle forze produttive e sviluppo integrale del soggetto

Possiamo fare un primo punto della situazione e possiamo riassumerlo in questi termini paradossali: per Heidegger, la ricchezza è povertà e la povertà è ricchezza. Lo sviluppo delle forze produttive e l'aumento esponenziale della ricchezza sociale che questo sviluppo ha comportato costituiscono la povertà autentica *in senso deteriore*, una povertà che fonda il regno ipermoderno del quantitativo e del materiale e che va denunciata con toni apocalittici. All'inverso, l'atavica povertà che questo sviluppo ha consentito di superare rappresenta per il sapere esoterico la povertà autentica *in senso superiore* e perciò è la ricchezza autentica. Quella ricchezza tutta interiore, tutta dispiegata in una dimensione non materiale, che dobbiamo semmai sempre ricordare al fine di non essere travolti dal benessere superficiale delle merci.

Questo è perciò il paradosso: la storia umana è stata a lungo la storia della miseria umana; ma proprio la fine di questa sofferenza millenaria viene assimilata a una catastrofe e all'avvento del tempo della povertà. È quanto viene confermato da un altro intervento di questo stesso periodo, meno famoso di quello appena visto ma dal titolo non meno significativo, *Die Armut*, appunto, *La povertà*, nel quale Heidegger riflette sulle condizioni a partire dalle quali lo spettro del comunismo che preme da Est sulla Germania e sull'intera Europa può essere tenuto a freno e persino «oltrepassato nella sua essenza»<sup>12</sup>. «Da noi, tutto si concentra sullo spirituale, siamo divenuti poveri per divenire ricchi», cita qui da Hölderlin (DA 5; 112). E però, a differenza di quanto sostengono il senso comune ma soprattutto i materialisti, questa povertà e questa ricchezza non hanno nulla a che fare con «la consistenza patrimoniale, il possedere» (DA 8; 115) e dunque vanno interamente ridefinite.

12 M. Heidegger, *Die Armut* (1945), «Heidegger Studies», 10 (1994), pp. 5-11: 10 (*La povertà*, «Micromega», 3 (2006), pp. 112-118: 118; i riferimenti di pagina alle edizioni tedesca e italiana saranno indicati tra parentesi direttamente nel testo, precedute dalla sigla DA).

Povert     infatti «un mancare del necessario», mentre ricchezza   «non-mancare del necessario». Ma questo essere ricchi, questo «possedere al di l  del necessario»,   in realt  un soggiacere alla «costrizione», ovvero un cedere a «quell'elemento di costrizione che nell'ambito della nostra «vita» vincola i bisogni al suo mantenimento e ci costringe esclusivamente alla soddisfazione di tali bisogni» (DA 8; 115). La ricchezza, dunque, ci rende in realt  poveri di ci  che   spirituale e essenziale e ci fa succubi di ci  che   meramente materiale e pleonastico, rafforzando – cosa tutt'altro che secondaria – le posizioni e il consenso di chi pretende un accesso egualitario alla produzione sociale. Al contrario, «essere davvero poveri», ovvero «essere in modo tale che manchiamo di tutto ci  che sia in ultima analisi superfluo», significa in effetti «non poter essere senza il superfluo», «appartenere in modo singolare al superfluo». Il quale, a sua volta,   «ci  che non giunge dalla necessit » bensı «da ci  che   libero», ovvero da ci  che   gratuito come l'evento di ci  che nessun progresso pu  predeterminare. La povert  autentica significa perci  «appartenere in modo unico al libero-liberante», essere in relazione «all'elemento che libera» (DA 9-10; 116-117). Significa, in ultima istanza, mettersi in rapporto con l'essere: recuperare una relazione di apertura con quel «liberante» che «lascia riposare ogni cosa nella sua essenza, ovvero che la risparmia» e che lascia avvenire il senso delle cose.

Stare nella povert  nel senso autenticamente superiore di questo termine, essere poveri in senso essenziale, significa in altre parole ristabilire la connessione con il *Bezug*. Ripristinare il rapporto originario tra uomo e essere, quel rapporto in virt  del quale l'uomo si espone alla pluralit  dell'essere stesso e ne riattinge la polisemicit . Un rapporto che era andato perduto nell'oggettivazione infinita dell'uomo moderno e il cui smarrimento aveva provocato quella sclerosi del pensiero calcolante che sta alla base del frenetico produttivismo prometeico dei nostri giorni, portando ad esaurirsi nella produzione industriale in serie anche la storia dell'Occidente. Come Heidegger stesso dice in maniera esplicita: «l'essere-poveri in quanto non-mancare-di-nulla, se non del superfluo,   in s  gi  anche l'essere ricchi» (DA 9; 117). Oppure, detto pi  sinteticamente: «l'autentico essere-poveri   in s  l'essere-ricchi».

Ritornando alla povert  autentica, ritornando dal materiale allo spirituale, la sconnesione innescata dallo sviluppo delle forze produttive e dall'oggettivazione del mondo pu  essere finalmente sanata. E l'uomo pu  riscoprire l'autentica ricchezza come la semplicissima possibilit  di esporsi a una sempre rinnovata pluralit  dei significati dell'essere e delle cose. Poich  questo ritorno all'essere coincide con la condizione di apertura di nuove possibilit  di futuro per l'umanit  occidentale, ecco che a questo punto «non manchiamo di nulla» e semmai «possediamo tutto in anticipo». Perch  adesso «stiamo nell'eccedenza dell'essere», la quale «trasonda tutto ci  che necessita nell'impellenza». Un'eccedenza che pu  garantire un domani ai popoli europei, qualora essi riescano a sottrarsi alle lusinghe del comunismo, la cui allettante promessa di benessere materiale prepara in realt  per tutti loro una definitiva morte spirituale, religiosa e dunque storica.

Lungi dal dover essere temuta e fuggita, lungi dal dover essere prevenuta attraverso un accrescimento scientificamente deliberato o persino pianificato della produzione, la povert  – e in questo caso la povert  di un dopoguerra che   desolazione ma anche la *tabula rasa* di un nuovo possibile inizio –   perci  una grande opportunit  insperata, una riconquista che va salutata come una «gioia»: una gioia che   addirittura «in lutto per non poter mai essere povera abbastanza» (DA 10; 117). Nulla contano i dolori della povert  banausica denunciata dei materialisti di fronte a questa gioia spirituale. Ben poca cosa sono i «periodi di calamit », ma anche la «carestia» e le «annate di magra». Venga anzi

pure questa povertà materiale, se sapremo mantenerci ricchi nella nostra interiorità! La vera catastrofe non consiste infatti per Heidegger «nel fatto che molti uomini verosimilmente periscano», cosa tutto sommato nient' affatto nuova nelle avventure e disavventure della storia, «bensì nel fatto che coloro che sopravvivono, vivano ormai soltanto al fine di nutrirsi per vivere». Che rinuncino cioè alla storicità umana autentica per entrare in un eterno presente animale: quella morte ontologica che si cela dietro la speranza di benessere universale attraverso la quale i bolscevichi estendono la loro presa sulle masse e finiscono per esercitare una sorta di schiavizzazione consensuale.

Si tratta di un esito paradossale, come dicevo. La modernità come processo di emancipazione consapevole, collettivo e organizzato è stata infatti anche e in primo luogo un processo di emancipazione dalla necessità. Solo nel corso del Novecento e solo a seguito di tragici rivolgimenti l'umanità o una parte dell'umanità si è lasciata per la prima volta alle spalle lo spettro della fame e della morte per inedia, che per millenni aveva condizionato l'esistenza di miliardi di uomini e di donne senza storia, consumatisi in un lavoro oscuro e bestiale senza lasciare – essi sì! – la minima traccia del loro passaggio sulla terra. Può essere pensata questa immensa rivoluzione che ha condotto al riconoscimento degli invisibili e persino alla democrazia moderna senza il superamento della penuria che solo lo sviluppo delle forze produttive ha consentito? È immaginabile una crescita dei bisogni, delle qualità e delle capacità su scala di massa, e dunque quell'arricchimento organico che ha generato il soggetto moderno come individualità universalizzabile, senza questo sviluppo? Era forse più 'ricco', sotto ogni prospettiva, l'uomo medievale o l'uomo greco? Chi e quanti avevano storia e futuro nel mondo premoderno, e chi e quanti invece non ne avevano affatto?

Guardiamo la questione da un altro punto di vista. Certamente il progresso di cui Heidegger denuncia la perversione ha preteso le proprie vittime e la filosofia del Novecento è in gran parte legata a questa esperienza tragica. Ma potremmo mai porre la questione del riscatto della memoria di queste vittime senza quello sviluppo delle forze produttive che ha consentito una parziale emancipazione del lavoro? Nessuno concepisce più il concetto di progresso in maniera ingenua e Heidegger non è certamente il solo a criticare il dominio del quantitativo e dell'economico: si tratta di un discorso molto diffuso – basti pensare a Walter Benjamin – anche in ambiti intellettuali molto diversi, nei quali la natura di contraddizione immanente alla storia è ben nota. Ma, ancora una volta, potremmo permetterci questa critica del primato dell'economico e del progresso se l'accrescimento della ricchezza sociale non avesse consentito una crescita di bisogni ed esigenze anche individuali che ci hanno emancipato dalla dimensione primaria della sussistenza?

Senza sviluppo delle forze produttive, insomma, non c'è modernità e non c'è emancipazione: non c'è dunque ricchezza materiale ma non c'è nemmeno quella spirituale e non c'è storia – non c'è «essere» – se non per una ristretta élite di privilegiati. La condanna moralistica dello sviluppo delle forze produttive camuffata da analisi metafisica nasconde perciò la nostalgia, declinata al futuro, verso un mondo di autenticità e pienezza che non c'è mai stato o che, se c'è stato, è stato privilegio di qualcuno e non bene comune di tutti. Essa è dunque l'utopia populista di chi nella rassegnazione dei tanti cerca una nuova legittimazione alla superiorità di rango dei pochi. E del tutto fuori luogo mi sembra, in questa prospettiva, ogni assimilazione del gioco linguistico heideggeriano tra ricchezza e povertà con la dialettica di servo e padrone della *Fenomenologia* di Hegel<sup>13</sup>.

13 È quanto sostenuto in una prospettiva cattolica da G. Azzoni, *Metafisica della povertà*, [s.i.],

### 5. Dalla ragione produttivistica al «pensiero poetante»

Non c'è dubbio: nella sua requisitoria contro il prometeismo moderno Heidegger si scaglia con parole di fuoco contro la produzione ma nel far questo non può che cogliere, anche a prescindere dalla sua consapevolezza e dalla sua capacità di analisi, non la produzione in quanto tale ma la produzione che c'è, e dunque il modo di produzione nelle sue specifiche forme capitalistiche. Le dinamiche della società capitalistica, anzi, vengono colte con puntualità qui e in molti altri testi persino nel loro necessario funzionamento alienante.

Se in passato esisteva un «valore intrinseco delle cose», dice Heidegger con accenti sempre più nostalgici, un valore che veniva gelosamente «custodito» da chi ne usufruiva, adesso tale valore è annientato dalla valutazione meramente economica. Ogni cosa diventa perciò un «prodotto del processo di produzione» (WD 292-293; 269-270) e «i prodotti stessi della produzione» sono poi affidati «al mercato». In tal modo, «la cosità delle cose» ovvero la loro storicità, polisemicità e risonanza emotiva, viene a dissolversi «nel valore di scambio» e persino «l'umanità dell'uomo» viene prima o poi misurata in contanti. Le «cose [*Dinge*]» divengono meri «oggetti [*Gegenstände*]» (WD 308; 284), «oggetto di scambio», «merce» (WD 313; 290). Ovvero «oggetti prodotti» che vengono usati «rapidamente» e altrettanto rapidamente devono essere sostituiti con gli oggetti di una nuova produzione, così che la loro natura si rivela essere «la sostituibilità, il surrogato» (WD 307-309; 284-285), come è inevitabile nella produzione in serie meccanizzata. «Ogni ente» diventa «un affare di calcolo» nell'ambito di uno scambio infinito e la terra stessa diventa a un certo punto un gigantesco «mercato mondiale» (WD 292; 270).

In questo mercato globalizzato *ante litteram* la produzione finisce per diventare qualcosa di diverso da una semplice attività umana. Finisce cioè per rendersi autonoma ed ergersi di fronte all'uomo stesso come un meccanismo impersonale, ovvero come una «produzione autoimponentesi» (WD 289; 266). Una «produzione che si impone incondizionatamente» (WD 293; 270), che non risponde più allo stesso volere umano ma che semmai lo determina, alienando il lavoratore salariato ma anche il proprietario dei mezzi di produzione e cancellandone in ciò ogni differenza. Ecco che ora «l'uomo si muove nel tramestio degli affari e degli «scambi»» (WD 313-314; 290), diviso ormai «fra il tintinnio del denaro e il valere dei valori». Riducendosi nella propria più riposta umanità a una sorta di «mercante» – a questo proposito bisognerebbe chiedere agli heideggeriani sorpresi oggi dall'«antisemitismo metafisico» dei *Quaderni Neri* in qual modo, a loro avviso, potesse essere interpretato in quegli anni questo passaggio<sup>14</sup>... – che «pesa e valuta di continuo, ma ignora il peso e il rango autentico delle cose». Fino al punto che il mercato, il rapporto mercantile, dilaga «nella stessa essenza dell'essere».

Si capisce, alla luce di queste parole, il notevole fascino riscosso da Heidegger a sinistra, un fascino che ha indotto non di rado gli interpreti ad accostarlo a Marx nonostante un'esplicita professione di fede anticomunista che, come abbiamo appena visto, è massicciamente presente nei suoi testi. Si tratta di una fascinazione mal riposta. La presunta

[s.i.e.], 2006, p. 21. Il testo è disponibile in rete sul sito del Comitato scientifico del Centro di etica generale e applicata (<http://www.atd-quartomondo.it/wp-content/uploads/2011/09/Metafisica-della-povert%C3%A0-Giampaolo-Azzoni.pdf>)

14 Cfr. D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015. Cfr. E. Faye, *Essere e svastica*, «Micromega», 2 (2015) pp. 98-115; R. Wolin, *La coerenza filosofica del nazismo di Heidegger*, ivi, pp. 126-142; S.G. Azzarà, *Heidegger «innocente»: un esorcismo della sinistra postmoderna*, ivi, pp. 116-125.

denuncia heideggeriana del capitalismo, se anche fosse veramente tale e se anche fosse possibile rimuoverne le risonanze cospirazioniste più inquietanti, non è certo una critica dei limiti e delle contraddizioni della produzione capitalistica in nome di una produzione più razionale e cooperativa. Essa, che accosta non a caso in una medesima denuncia il produttivismo capitalistico e quello della pianificazione socialista senza poterne comprendere la differenza sostanziale, viene condotta semmai in nome di un'immaginaria produzione pre-moderna. In nome cioè di una produzione su scala artigianale concepita mitologicamente, di un primato del valore d'uso che non è mai stato sussistente. E dunque, in ultima istanza, in nome delle relazioni personali di dipendenza, delle ristrettezze produttive che queste comportano e ancora una volta in nome della penuria dei tanti come premessa indispensabile della vera ricchezza spirituale e del vero futuro dei pochi degni di distinzione. Altro che Marx e Heidegger! Anche se non può dirlo e non può nemmeno esserne consapevole, in fondo nel contestare la produzione moderna e lo sviluppo Heidegger mette implicitamente in scena un revival di quella servitù della gleba, o comunque di quei rapporti di dipendenza semiservili, che hanno costituito anche in età moderna l'antecedente storico del lavoro salariato, ma che già per i preti cristiani non pregiudicavano la felicità e la salvezza del servo nel Regno dei cieli.

La sua critica del capitalismo si colloca perciò, nel migliore dei casi, nel solco dell'anticapitalismo spurio denunciato come una forma di mistificazione preventiva da Marx ed Engels già nel *Manifesto*: un atteggiamento molto lontano dall'ardua dialettica di riconoscimento e critica della rivoluzione capitalistica che proprio in quel testo veniva fondata. Più che di critica del capitalismo, perciò, è necessario parlare, per quanto riguarda questo Heidegger ormai disilluso, di una delegittimazione integrale dei fondamenti filosofici della modernità – fondamenti che il materialismo storico si propone di rimettere sulla testa e non certo di annientare –, come appare in maniera ancora più esplicita nella condanna netta che viene pronunciata di quell'atteggiamento che Nietzsche definiva come l'«ottimismo» moderno.

La vera «minaccia» nei confronti dell'uomo, dice infatti a questo proposito, «è la convinzione che la realizzazione della produzione assoluta possa aver luogo senza pericolo alcuno» (WD 294; 271). È cioè l'ideale civilizzatorio della sicurezza. È «l'ingannevole convinzione che, attraverso la produzione, la trasformazione, l'accumulazione e il governo delle energie naturali» – e attraverso la pianificazione comunista che promette di padroneggiare tutti questi processi, in ultima istanza –, «l'uomo possa rendere agevole a tutti e in genere felice la situazione umana» e possa in tal modo realizzare anche «la pace», intesa come pace perpetua universale. La denuncia del produttivismo e del prometeismo, la condanna della pretesa di sostituirsi a Dio, è dunque in realtà la condanna della pretesa di realizzare la felicità terrena, spesso utilizzata per entusiasmare le masse. Ovvero la pretesa di affermare la capacità degli uomini di progettare e fare la propria storia secondo un filo conduttore razionale, intervenendo nelle contraddizioni della realtà e svelandone la natura tutta politica e mai naturale. Ed è, al di là delle paure contingenti di una bolscevizzazione imminente della Germania, la condanna di quella progettualità politica che pretende di fare tutto questo a favore di tutti, ovvero su scala universale: più che di fronte alla fondazione teoretica di un fronte trasversale che vada oltre l'alienazione capitalistica, come si vede, siamo ancora una volta fermi a Plenge, al 1914 contro il 1789<sup>15</sup>.

15 Cfr. J. Plenge, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Berlin, Springer, 1916.

## 6. Dalla trasformazione del mondo alla sua interiorizzazione e reinterpretazione linguistica

È inevitabile, a questo punto, che l'anti-produttivismo e la tecnofobia heideggeriani sfocino nella condanna della modernità colta in particolar modo nel suo aspetto democratizzante, ovvero come processo che cancella ogni differenza e distanza di natura tra gli uomini e costruisce l'unità del genere. La pretesa intollerabile dell'uomo moderno risiede nella «convincione che la produzione tecnica metterà in ordine il mondo» (WD 295; 272). In realtà, «questo genere di ordine livella ogni *ordo*», annienta «ogni rango», cancella ogni distinzione e ogni gerarchia nel seno dell'essere, appiattendola nella «uniformità della produzione» e «dissolvendo così, sin dall'inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell'essere».

Se già la pretesa ateizzante di sostituirsi alla potenza creativa di Dio è intollerabile nei suoi effetti legati alla terra e alla natura, la produzione più odiosa di tutte sembra dunque essere proprio la produzione del genere umano che è implicita nella pianificazione comunista ma ancor prima nell'idea di democrazia. La produzione dell'uomo in quanto tale, la produzione dell'idea di eguaglianza, assieme alla produzione di quei processi di inclusione che sono alla base della democrazia moderna. Nonostante il tono e l'atteggiamento dimesso, perciò, ben poco è cambiato dopo la sconfitta nella guerra rispetto agli anni Trenta, quando Heidegger anticipava la 'rivoluzione' nazista imminente e la sua sfida planetaria affermando che «non chiunque, dal momento che è stato messo al mondo, ha il diritto ed è degno di tutto [*nicht jeder beliebige, weil er einmal in die Welt gesetzt wurde, zu jedem das Recht und die Würde hat*]»<sup>16</sup>.

Del resto, per venire alle conclusioni, cosa propone Heidegger come via d'uscita dalla povertà di questa modernità criptobolscevica? In cosa consiste adesso e a chi viene affidata quella svolta che sempre negli anni Trenta era stata pensata come una rivoluzione integrale e per la quale sarebbe stato necessario educare e preparare le imprescindibili avanguardie<sup>17</sup>? A cosa è legato ora «il rivolgimento» (WD 300; 276), l'«essersi rivoltati», che deve volgerci verso il concomitante volgersi a noi dell'Aperto, e dunque verso l'essere?

In tutte le visioni del mondo, nel liberalismo, nel socialismo e persino nell'orientamento *völkisch* nazista, ha dominato sinora il «calcolare» (WD 305; 281), una forma di pensiero che «non conosce nulla di intuitivo» ma elabora «progetti», «finzioni» intellettualistiche. La vera alternativa, come già sappiamo, sta allora in una forma totalmente diversa di pensiero che vada oltre tutte queste prospettive, in una forma di «poesia pensante» (WD 273; 251) che è anche un «pensare poetante» e che non può essere liquidata come mera «evasione estetica» da esercitare nei momenti di riposo ma va presa sul serio come un modo del tutto originale di percepire e leggere il mondo. Grazie ad essa, dall'esteriorità di ciò che è oggettivo siamo proiettati verso «l'interiore e l'invisibile», «l'invisibilissimo dell'invisibile e l'interiorissimo dell'interiore», e cioè «all'interno della sfera della coscienza» e dritti «nella regione interiore del cuore» (WD 305-307; 282-284). E

16 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/1932), a cura di H. Mörchen, Frankfurt a.M., Klostermann, 1988 (GA 34), p. 122 (*L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, p. 150).

17 Cfr. S. G. Azzarà, *Le «avanguardie intellettuali della rivoluzione» nelle lezioni platoniche di Heidegger del 1931-32*, «Diritto e cultura», 8 (1999), n. 2, pp. 19-39.

passiamo in tal modo, quasi miracolosamente, dalla «logica della ragione calcolante» a quella logica che sta «al di là del numerabile e del calcolabile».

Questa nuova logica opera come una «interiorizzazione rimemorativa». Essa rammenta l'originario scaturire degli enti e dei significati dalla matrice generativa dell'essere e in tal modo fa esplodere lo scheletro calcificato dello sguardo metafisico-produttivistico, dando nuova vita, nuova luce, nuovi colori, nuovi significati e volti all'orizzonte mondano. Liberando gli enti dalla camicia di forza dell'oggettività e ripristinandone la natura di cosa, grazie ad un «dialogo storico-ontologico» tra il «poetare» e il «pensare» (WD 274-276; 252-254) e grazie a quella loro «interna armonia», a quel «pensante-poetante nominare» (DA 8; 115) che consente anche al filosofo di comprendere, proprio come fa il poeta essenziale, la polisemicità del reale e la storicità dell'essere. Esattamente a questo servono dunque i poeti nel tempo della povertà: a sollecitare quella «intimizzazione rimemorativa» che ci fa fuggire dall'alienazione nella «autoimposizione» della produzione e ci porta in salvo «nell'interiorissimo invisibile della regione del cuore», dove «tutto è in-versione interiore» (WD 308-309; 285). In quella «interiorità» nella quale soltanto «siamo liberi» proprio come poteva esserlo lo schiavo, perché in essa siamo «affrancati da ogni relazione agli oggetti». In quell'ambito tutto «spirituale» nel quale si concentra «il riferimento dell'essere alla nostra essenza» (DA 8; 115). I poeti ci conducono dunque dall'esteriore all'interiorità, dagli oggetti al cuore, dal primato di quella frenesia che pretende di produrre il mondo alla serenità del «linguaggio» (WD 310-311; 287-288) e dunque a quel suo semplice «dire», nominare, rinominare le cose attraverso il quale possiamo mutare la nostra prospettiva su quel mondo che non possiamo cambiare.

Dalla imperiosa rivendicazione politica di una svolta integrale dell'esistenza dei popoli, dunque, al più classico ripiegamento *in interiore hominis*. Non era stata molto diversa la reazione di un'intera generazione di intellettuali tedeschi, che un secolo prima avevano reagito al fallimento del '48 rifluendo nell'impolitico apparente della contemplazione della natura, o nel primato dell'arte, oppure ancora abbracciando il sacro. E nulla di diverso dice in fondo oggi monsignor Paglia, richiamandosi a David Maria Turollo come a una storia dottrinale millenaria, nell'avvertirci che «per povertà non si intende certo miseria, e meno ancora miserabilità» ma si intende semmai «che l'uomo sia preso nel suo assoluto valore e non per quello che possiede»<sup>18</sup>? «La vita ordinaria dell'uomo d'oggi è l'autoimposizione abituale nel mercato senza-protezione dei cambiavalute» (WD 315; 291), lamenta Heidegger in conclusione, alludendo a una pratica molto diffusa nella Germania del periodo dell'occupazione. Nei testi di questo periodo, tuttavia, lui stesso – con un gioco di prestigio che ha tratto in inganno molti – cambia la ricchezza in povertà e la povertà in ricchezza. Con un trucco da maestro, poi, si lascia alle spalle l'ambiguo «umanismo» eurocentrico degli anni del nazismo e intende mettere fuori gioco la dimensione politica della rivoluzione moderna, che è in quanto tale sinonimo di democrazia e persino di comunismo, affidando la svolta storica al pensiero poetante, al canto del poeta ovvero alla memoria del sacro, pretendendo di lucrare sul tasso di cambio di questo gioco delle tre carte ermeneutico<sup>19</sup>. Se Brecht si chiedeva «Quali tempi sono questi, quando discorrere d'alberi è quasi un delitto, perché su troppe stragi comporta

18 V. Paglia, *Storia della povertà. La rivoluzione della carità dalle radici del cristianesimo alla Chiesa di papa Francesco*, Milano, Rizzoli, 2014, p. 47.

19 Anche M. Hardt e T. Negri, in una breve lettura di *Die Armut*, accusano Heidegger di «cambiare le carte in tavola» (*Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010, p. 58). Andrebbe tuttavia ricordato loro che alla fine di giugno 1945 Berlino era già stata liberata dall'Armata rossa.

silenzio!»<sup>20</sup>, per Heidegger, invece, nulla conta la fame e nulla in fondo contano anche la guerra e lo sterminio finché si può cantare, fin quando il «cantare si sottrae a ogni imposizione» (WD 316; 292).

Davvero Heidegger si comporta qui come il cambiavalute dell'essere. Il fatto però che esattamente questo Heidegger critico della produzione e dello sviluppo, al netto dell'antisemitismo, sia oggi il presupposto di una parte notevole del discorso filosofico europeo e persino di quello politico, anche se in forme spesso inconsapevoli o celate – pensiamo alla risonanza che ha un concetto come quello di «decrescita felice» –, non può che parlarci anche di noi stessi.

---

20 B. Brecht, *An die Nachgeborenen* (1938); cfr. B. Brecht, *A coloro che verranno*, in Id., *Poesie e canzoni*, a cura di R. Leiser e F. Fortini, Torino, Einaudi 1959.