

Planetari Big

•  
21

Copyright  
© Edizioni Tlon

Copyright  
© Edizioni Tlon

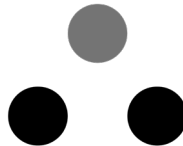
Peter Sloterdijk

**NON SIAMO  
ANCORA  
STATI SALVATI**

Saggi dopo Heidegger

Postfazione di Antonio Lucci

Traduzione di Anna Calligaris e Stefano Crosara



**TLON**

Peter Sloterdijk

*Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*

Titolo originale

*Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001

All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag  
AG Berlin

© 2024 Edizioni Tlon

Tutti i diritti riservati

*Traduzione*

Anna Calligaris e Stefano Crosara

*Revisione della traduzione e curatela*

Antonio Lucci

*Copertina*

Caterina Di Paolo

*Immagine in copertina*

Herman Henstenburgh (1667–1726), *Vanitas*, data incerta.  
Dall'archivio digitale del Metropolitan Museum of Art, New York

ISBN: 979-12-5554-047-2

## INDICE

PREMESSA	9
1. CADUTA E SVOLTA.	
DISCORSO SUL PENSIERO NEL MOVIMENTO DI HEIDEGGER	15
1. Preludio al teatro	15
2. Caduta	33
3. Esperienza	46
4. Svolta	66
5. Superamento [ <i>Verwindung</i> ]	79
2. LUHMANN, AVVOCATO DEL DIAVOLO.	
DEL PECCATO ORIGINARIO, DELL'EGOISMO DEI SISTEMI	
E DELLE NUOVE IRONIE	91
1. Circostanze accusatorie	94
2. Innocentismo fondamentale	110
3. Supplemento ironico teoretico	132
4. Poscritto teorico-terapeutico	144
3. LA DOMESTICAZIONE DELL'ESSERE.	
LO SPIEGARSI DELLA <i>LICHTUNG</i>	153
1. Le situazioni estreme	153
2. <i>Etsi homo non daretur</i>	165

3. Pensare la Lichtung ovvero: la produzione del mondo è il messaggio	179
4. L'uomo operabile. Per un'introduzione al concetto di omeotecnica	226
4. CHE COS'È LA SOLIDARIETÀ CON LA METAFISICA NELL'ATTIMO DELLA SUA CADUTA?	
APPUNTI SULLA TEORIA CRITICA ED ECCESSIVA	251
1. Redenzione informale	251
2. Prigione mondiale e mostruosità morbide	260
3. Teoria iperbolica	272
5. ALÉTHEIA O LA MICCIA DELLA VERITÀ. PER IL CONCETTO DI UNA STORIA DEL DISVELAMENTO	293
6. REGOLE PER IL PARCO UMANO. UNA RISPOSTA ALLA <i>LETTERA SULL'«UMANISMO»</i> DI HEIDEGGER	321
7. L'OFFESA DELLE MACCHINE. SUL SIGNIFICATO EPOCALE DELLA PIÙ RECENTE TECNOLOGIA MEDICA	357
1. Il prezzo soggettivo dell'Illuminismo	357
2. La costruzione delle macchine: la modernità protetica	368
3. L'epoca dello spirituale	382
8. L'ORA DEL CRIMINE DEL MOSTRUOSO. PER UNA GIUSTIFICAZIONE FILOSOFICA DELL'ARTIFICIALE	387
1. Geodicea	390
2. Millennio	395
3. Storia dell'arte e storia del nulla	401

9. IL REVANSCISTA DISINTERESSATO. NOTE SU CIORAN	411
10. «IL <i>DASEIN</i> HA UNA TENDENZA ESSENZIALE ALLA VICINANZA». NOTE IN MARGINE ALLA DOTTRINA HEIDEGGERIANA DEL LUOGO ESISTENZIALE	419
POSTFAZIONE	
PORTARE HEIDEGGER ALL'ESTREMO.	
PETER SLOTERDIJK TRA ANTROPOLOGIA E TEORIA IPERBOLICA	
di Antonio Lucci	427
1. Attualità di un libro ancora da pensare	427
2. Tra antropologia filosofica e antropologia storica	429
3. Antropogenesi e antropotecniche	432
4. Essere e spazio	434
5. Dalla temporalità alla storicità	437
6. Il controcanone filosofico sloterdijkiano	438
7. Teoria critica e <i>vis</i> ironica	441

Copyright  
© Edizioni Tlon

Copyright  
© Edizioni Tlon



## PREMESSA

*Saggi dopo Heidegger.* Il sottotitolo di questa raccolta di saggi e conferenze allude semplicemente al fatto che l'autore si trova, per caso, in una situazione storica successiva a quella del pensatore. Può così considerare storicamente sia l'uomo che l'opera, confrontandoli con altre figure eminenti della storia intellettuale del xx secolo. In questo volume ne sono un esempio il saggio su Luhmann e quello sulla prima Teoria critica. In modo un po' meno scontato, il sottotitolo indica anche che non tutto quello che riguarda l'opera di Heidegger appartiene al passato. È infatti ancora possibile, consigliabile, fruttuoso, e forse persino scandaloso, seguire alcuni spunti e indicazioni di Heidegger. Lo si può vedere molto chiaramente nel discorso sul "Parco umano" e ancora di più nel suo completamento, "La domesticazione dell'essere". Questa formula significa infine che dopo Heidegger è emerso un ambito teorico in cui si entra solo quando, pensando con Heidegger contro Heidegger (per citare l'espressione, tanto famosa quanto priva di effetti, di un vecchio lettore di Heidegger), ci si libera dall'ipnosi del maestro per giungere con le proprie forze a un punto che a lui, per quanto ne sappiamo, non sarebbe piaciuto. Questo tenersi al contempo vicini e lontani è espresso molto chiaramente nel testo d'introduzione, "Caduta e svolta". In questo saggio provo a tracciare un ritratto intimo del pensatore, e al tempo stesso cerco di inscrivere all'interno

del quadro della cultura intellettuale tardoeuropea, come se lo stessi osservando da una grande distanza.

Per ciò che riguarda il titolo è superfluo ogni commento: il dio che potrebbe ancora salvarci, se la prende comoda.

Se la diffamazione di Heidegger, nei libri in cui lo si smaschera e lo si incrimina (come quello di Victor Farias, *Heidegger e il nazismo*),<sup>1</sup> ha avuto un effetto apprezzabile, forse è proprio quello di aver radicalizzato la questione della possibilità di richiamarsi a un pensatore discutibile. Una tale possibilità costringe gli autori che vengono dopo di lui a rendere conto, più di quanto non siano abituati a fare, delle condizioni in cui si stabiliscono i rapporti di studio tra le generazioni filosofiche del xx secolo. Con le loro prese di posizione unilaterali queste testimoniano che nell'“epoca del sospetto”, che ancora persiste, i rapporti di forza tra la diffidenza e la fiducia continuano a essere squilibrati. Chi oggi vuole riferirsi a Heidegger deve attraversare il muro di fiamme dei sospetti, senza poter sapere in anticipo se ciò che troverà al di là della parete di fuoco lo ripagherà della fatica.

I discorsi e i saggi che compongono questo libro gettano uno sguardo verso il luogo in cui forse si può riannodare il filo di una riflessione comune, al di là di ogni incriminazione e apologia. Una riflessione del genere sarebbe di grandissimo aiuto soprattutto per quella “filosofia sociale” del presente, che riesce a liberarsi solo a fatica dal rischio dell'estremismo. Certo non si è mai prestata sufficiente attenzione a quanto abbia influito sulla fisionomia intellettuale del secolo scorso il terrore per la grande politica. Il riflettersi di questo terrore nelle strutture a carattere mimetico della grande Teoria critica attende ancora di essere descritto in modo adeguato. In alcuni luoghi del testo ho cercato di mostrare come potrebbe essere una descrizione

<sup>1</sup> V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, tr. di M. Marchetti e P. Amari, Bollati Boringhieri, Torino 1988 [N.d.T.].

di questo tipo,<sup>2</sup> e a partire da questi spunti tento di dare un'idea di quali sforzi siano necessari per sciogliere gli schemi di pensiero dell'“epoca degli estremi”. Il contributo di Heidegger, e dunque l'irrinunciabilità della sua voce nel dialogo tra il tempo passato e quello futuro, consiste a mio avviso nel fatto che egli, ponendo la questione dell'essere, ha lavorato per tutta la vita a una logica dell'essere-implicati che, ancora prima di una separazione tra ontologia ed etica, resta legata a un gioco oppositivo tra tendenze inibenti e disinibenti nel *Dasein* dei mortali e di coloro che vengono al mondo. Le ricerche di Heidegger appartengono pertanto all'eredità di una questione che è la più seria tra quelle che oggi dobbiamo pensare: essa riguarda lo sviluppo di una teoria dei rapporti di partecipazione, associata a una critica della ragione dell'emergenza.<sup>3</sup>

I saggi contenuti in questo volume sono caratterizzati da una rinuncia alla completezza, e risalgono agli anni Novanta, a eccezione del testo “Che cos'è la solidarietà con la metafisica nell'attimo della sua caduta?” che nelle sue parti meno recenti riprende una conferenza tenuta a Rotterdam nel 1989, in occasione del trentesimo anniversario della morte di Adorno. Questi saggi sono nati tra il 1993, “*Alétheia* o la miccia della verità”, e il 2000, “La domesticazione dell'essere”, e sono per lo più dei contributi scritti in occasione di conferenze e convegni. Questa è anche la ragione per cui nel loro insieme appaiono ellittici, se per ellissi intendiamo la figura caratteristica dell'avventatezza. Solo “La domesticazione”, per ragioni di contenuto, si avvicina un po' di più all'ideale convenzionale di completezza. I testi sono stati

<sup>2</sup> Cfr. in particolare *infra*, pp. 156 e ss.

<sup>3</sup> Per la critica della ragione dell'emergenza, cfr. B. Brock, *Die Re-Dekade. Kunst und Kultur der 80er Jahre*, Klinkhardt & Biermann, München 1990; si veda anche H. Mühlmann, *La natura delle culture. Bozza di una teoria genetica della cultura*, tr. di M. Caparrini e S. Rodeschini, Mimesis, Milano 2023; e H. Mühlmann, *Krieg und Kultur. Das säuische Behagen in der Kultur. Über Bazon Brock*, Salon Verlag, Köln 1988.

aggiornati con note e integrazioni. Oltre al discorso “Regole per il parco umano”, che a causa di una lettura decontestualizzata ha avuto una fama distorta, anche alcuni altri testi di questa raccolta sono già stati pubblicati separatamente. In Francia è stata pubblicata anche una raccolta parziale in cui sono contenute le prime stesure dei discorsi “Caduta e svolta”, “L’offesa delle macchine”, “L’ora del crimine del mostruoso”, e l’abbozzo su Cioran.<sup>4</sup> Vorrei ricordare che entrambi i pezzi introduttivi, quello sul pensiero nel movimento di Heidegger, “Caduta e svolta” (1996), e il saggio “Luhmann, avvocato del diavolo” (1999), hanno avuto il battesimo delle scene allo Stadttheater di Friburgo. Sono testi nati su invito dell’Institut für soziale Gegenwartsfragen che, nella seconda metà degli anni Novanta, in collaborazione con il teatro Städtische Bühne di Friburgo e con la radio Südwestfunk di allora, ha organizzato una serie di *matinée* dal titolo “Il pensatore sulla scena”. Per avermi provocato e coinvolto in contesti così stimolanti devo la mia riconoscenza agli organizzatori di Friburgo e in particolare a Christian Matthiessen. A testimonianza di questi incontri ho conservato in entrambi i testi alcune figure retoriche, compresa la formula allocutoria: “Signore e signori...”.

Per quel che riguarda i nessi interni fra i saggi rinvio alla lettura. Vorrei sottolineare però che finalmente posso prendermi la soddisfazione di presentare insieme dei testi che si coappartengono. Di questo ricongiungimento beneficia in particolare il discorso “Regole per il parco umano” che, per motivi estrinseci, ripubblico di nuovo pressoché immutato, ma con delle piccole miglierie di natura stilistica. Il discorso appare ora, così come era stato previsto, accanto ai saggi che gli sono legati, “*Alétheia* o la miccia della verità”, e soprattutto “L’offesa delle macchine”. Anche le notazioni su “L’ora del crimine del

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *L’Heure du crime et le temps de l’oeuvre d’art*, Calmann-Lévy, Paris 2000.

mostruoso” si trovano nelle vicinanze. La critica microstorica all’umanismo contenuta nel discorso sul parco umano è dunque da considerarsi strettamente legata alla definizione macrostorica dell’umanità nel saggio sull’offesa. Le notazioni intorno all’“antropotecnica” vengono ricontestualizzate grazie ai riferimenti al calendario della verità della cultura occidentale, e attraverso il *continuum* dei fantasmi dell’imitazione tecnica della natura. Le implicazioni antropologiche e tecnico-filosofiche del discorso sul parco umano sono ampiamente sviluppate nel saggio guida di questo volume, “La domesticazione dell’essere. Lo spiegarsi della *Lichtung*”. Il saggio venne scritto dapprima per un colloquio internazionale tenutosi a Parigi, al Centre Georges Pompidou nel marzo 2000, sulle questioni della biotecnologia.<sup>5</sup> Il paragrafo finale di questo saggio, “L’uomo operabile”, fu esposto e discusso separatamente in diverse occasioni, come al Center for European Studies dell’Harvard University a Boston, in una conferenza sulle questioni della formazione biotecnologica dell’uomo alla UCLA, al Goethe Institut di Los Angeles nel maggio 2000 e al seminario di Filosofia della Universidad Autónoma di Madrid in ottobre, a un forum organizzato da «Le Monde» sulle tendenze tecnofobe e tecnofile della società moderna, a Le Mans nel novembre dello stesso anno, e ancora in occasione di una giornata di studi del gruppo di lavoro su scienza e responsabilità della Carl Friedrich von Weizsäcker Gesellschaft a Monaco. Il saggio sulla domesticazione riassume nel suo insieme una serie di lezioni e seminari degli anni scorsi dedicati all’antropologia storica, alla paleopsicologia, alla teoria dei media e alla filosofia della cibernetica.

Nella terza parte della conferenza “Che cos’è la metafisica nell’attimo della sua caduta? Note sulla teoria critica ed

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *La Domestication de l'être. Pour un éclaircissement de la clairière*, Mille et une Nuit, Paris 2000.

eccessiva” si trova un riferimento alla dinamica iperbolica dei testi filosofici che può forse essere letto *pro domo*. Quando, seguendo la tradizione retorica, si considera l’iperbole come una “esagerazione conveniente del vero”, che cos’altro può essere la filosofia se non la ricerca di una proporzione adatta al presente tra l’eccessivo e il non eccessivo?

Copyright  
© Edizioni Tlon

# 1.

## CADUTA E SVOLTA.

### DISCORSO SUL PENSIERO NEL MOVIMENTO DI HEIDEGGER

#### 1. PRELUDIO AL TEATRO

Signore e signori, alcuni anni fa, durante una passeggiata nel *campus* del Bard College, una delle istituzioni accademiche più ambite dagli studenti della classe medio-alta dello stato di New York, situato sulla sponda destra del fiume Hudson a cento miglia a nord di New York City, scoprii quasi per caso la tomba di Hannah Arendt, pensatrice ammirevole e provocatoria, il cui amore giovanile per Martin Heidegger non è più solo un segreto che ormai tutti conoscono, ma può essere già considerato un capitolo della più recente storia dello spirito, come mostra la biografia di Heidegger di Rüdiger Safranski,<sup>1</sup> giustamente molto lodata. La tomba di Hannah Arendt si nota paradossalmente proprio per la sua inusuale semplicità: una lastra di pietra a livello del suolo con il nome e le date della sua vita; a un passo di distanza, la tomba di suo marito, il filosofo Heinrich Blücher, ripete con altrettanta semplicità la triade: nome, date, pietra. Ricordo che il luogo di sepoltura di Arendt mi aveva commosso per il fatto di essere assolutamente fuori dall'ordinario. E non mi riferisco né alla semplicità del luogo né all'assenza dignitosa

<sup>1</sup> Cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, tr. di N. Curcio, Longanesi, Milano 1996 [N.d.T.].

di una qualche ricerca di grandezza, che queste due pietre con-  
ficate nel suolo riuscivano a comunicare: ciò che mi colpì era  
piuttosto il fatto di trovarmi con ogni evidenza nel cimitero di  
un *campus*, dove erano sepolti i primi presidi del college e alcu-  
ni professori, che probabilmente si erano sentiti particolarmente  
legati all'istituzione. Una piccola isola dei morti nel mezzo  
dell'area del college, un *locus amoenus*, piantato ad aghifoglie e  
ricco di cespugli sempre verdi, un'*enclave* meditativa posta a circa  
cento passi dalla *library*. Per il resto, il piccolo cimitero era uno  
spazio quasi non delimitato, senza muro di cinta, come se, per  
gli abitanti di queste zone, non ci fosse alcun motivo di distin-  
guere i vivi dai morti, né di frapporre tra loro un muro divisorio.

Un cimitero di professori, dunque. Devo confessare che a  
tale vista mi colse un certo stupore, che retrospettivamente de-  
finirei come quello di un vecchio europeo, uno stupore insieme  
inquietante e rasserenante. A quel tempo cominciavo a riflettere  
sull'opportunità di accettare l'ormai probabile assegnazione di  
una cattedra in Germania. Fu qui, in America, che mi venne  
mostrato, con discrezione, fino a dove potevano arrivare i profes-  
sori. Fino a quel momento, infatti, non mi ero mai reso conto che  
l'eternità può durare quanto una seduta del senato accademico  
(posto che uno nella propria vita sia stato membro dell'*akade-  
mia* americana). In effetti oggi quale insegnante universitario si  
farebbe seppellire nel cimitero dell'università? Quale università  
del vecchio mondo ha così tanto spirito di corpo e senso di so-  
lidarietà da incarnarsi in una comunità virtuale di docenti, vivi  
e morti, come nel caso del piccolo cimitero sul fiume Hudson?  
Chi, nell'Europa di oggi, si identificherebbe con la sua funzione  
di insegnante fino ad assumere il proprio incarico dopo la morte  
e a voler essere sepolto tra i tanti colleghi e maestri di scuola?

Pensando alla sepoltura di Hannah Arendt mi sono divenuti  
un po' più comprensibili alcuni aspetti dell'organizzazione del-  
lo spazio in America. Ho imparato, almeno, a far più attenzio-



ne di prima a tre confini che negli USA vengono tracciati talora in modo diverso che nel vecchio mondo: il confine tra la città e il paesaggio circostante, il confine tra l'università e la città e, infine, il confine tra il cimitero e il mondo della vita. Mi fu chiaro che Arendt, quando si fece seppellire accanto a suo marito, un docente carismatico da decenni membro del college, non scelse un villaggio per la sepoltura, come invece fece il suo amante e insegnante marburghese di un tempo, Martin Heidegger, che designò come suo ultimo luogo di riposo il camposanto di Meßkirch. Dal punto di vista statistico non esiste una provincia più sperduta di Annandale-on-Hudson. Non ci si riesce quasi a immaginare un luogo dove il villaggio, che per così dire rappresenta la prima tesi dell'umanità di fronte alla natura, si stacchi come qui, in modo così precario e quasi disperato, dal suo paesaggio.

Eppure il cimitero del *campus* non è il cimitero di un villaggio. Il *campus* è l'università astratta dal corpo della città, e l'università, dal canto suo, impersona in modo idealtipico il luogo in cui le città sono maggiormente civiche.

*Campus*, accademia, università, college: sono nomi di istituzioni o di spazi che testimoniano l'irruzione nelle città di un mondo reso più vasto dalla teoria. Essi designano il luogo in cui dei semplici insediamenti umani sono stati utilizzati per contesti più ampi. Le città di provincia in cui si stabilivano le università e le accademie si trasformavano in potenziali città del mondo. Gli Stati Uniti d'America, l'iperbolica colonia europea, sono stati capaci di separare dal corpo della città ciò che ne costituiva il cuore logico, e di isolare quest'ultimo con il nome di *campus*, campo di studi, che non di rado era paragonabile alle quinte di una scena in cui i professori dovevano apparire come i primi esseri umani.

Con ciò voglio dire che la tomba di Hannah Arendt, diversamente da quella di Martin Heidegger, secondo una logica

spaziale si trova nel mezzo della città del mondo, nel centro di quello spazio accademico in cui le città occidentali avevano la possibilità di diventare delle città del mondo e i bambini di campagna potevano diventare dei cittadini del mondo, se non commettevano l'errore di continuare a considerare le università come una mera prosecuzione della provincia. Da questo punto di vista l'emigrante Hannah Arendt non ha mai lasciato il suolo europeo. Quando negli anni Trenta emigrò dapprima in Francia, poi negli USA, si era soltanto trasferita da una provincia appestata in una zona più libera: dall'Europa occupata dai nazisti in una metropoli che portava il nome manifesto di New York, ma il cui nome latente non poteva che essere Atene. Atene era il vero nome del paese di immigrazione di Hannah Arendt, da un lato perché la prima città accademica simboleggia la riformattazione del pensiero nel passaggio dal paese alla città, dall'altro perché il diritto di ospitalità greco, per così dire, accorda gli aiuti necessari agli esiliati ebrei come a tutti gli altri. Così accade che la pensatrice giace sepolta in uno dei più nobili cimiteri della terra, ai margini del *campus*, che significa il mondo, in un angolo di terra che da noi non potrebbe più chiamarsi villaggio, in una borgata che, poiché è una parte di Atene, porta in sé l'*universitas*.

Signore e signori, non mi sarei permesso di ricordare l'ultima dimora transoceanica di Hannah Arendt adottando un simile sguardo classificatorio, se non avessi l'intenzione di definire il posto che Martin Heidegger occupa nella storia delle idee e dei problemi del secolo che sta finendo proprio a partire dal contrasto con questa scelta di luogo. Non avrei certo osato fare questo riferimento, se non ritenessi che la posizione di Heidegger diventi plasticamente riconoscibile quando pensiamo alla linea immaginaria che dalla tomba del *campus* americano conduce sino alla tomba del cimitero di Meßkirch. Non esito a credere che le disposizioni funerarie di Heidegger

abbiano un significato testamentario anche in una prospettiva filosofica. Che il *Meister aus Deutschland* abbia scelto come suo ultimo luogo di riposo proprio il chiostro della chiesa della cittadina di campagna cui rivendicava di appartenere (sotto una pietra tombale ornata non da una croce ma da una piccola stella) è un'informazione che può essere ignorata solo da chi per principio non ammette che si possano trarre insegnamenti anche dal comportamento. Bisogna riconoscerlo esplicitamente, come se fosse un teorema: la tomba del professor Heidegger non si trova in un *campus*, bensì in un camposanto di campagna, non nella sua città universitaria, ma nella nascosta cittadina dai nomi pii, non in prossimità di aule e biblioteche, dove il filosofo aveva lavorato, bensì non lontano dalle case e dai campi della sua infanzia, come se anche *in extremis* il professore ordinario di filosofia della famosissima Albert Ludwigs Universität avesse rifiutato di trasferirsi nel mondo della città.

Nelle pagine che seguono abbozzerò una fisionomia filosofica di Heidegger come pensatore del movimento, prendendo le mosse da questa considerazione: il pensatore, che molti ritengono, e senza dubbio a ragione, che abbia messo in movimento la filosofia nel trascorso XX secolo, se esaminiamo la sua dinamica personale, è un rinunciatario al trasferimento, che può essere presso di sé solo in prossimità dei suoi primi paesaggi d'infanzia e che, anche come insegnante universitario, non porta mai a termine il trasferimento nella città in cui aveva la cattedra.

Possiamo ora capire qual è la contraddizione che questa diagnosi vorrebbe evidenziare. Se infatti la filosofia occidentale, come talvolta è stato ritenuto, è stata davvero un'espressione dello spirito della città, e cioè l'irruzione della città nella sua funzione di mondo e l'intrusione delle dimensioni del grande mondo nell'anima locale, che ne è allora del temperamento teoretico di un uomo che non celò mai il suo timore della città

e il suo ostinato radicamento nello spirito del mondo contadino? Da dove parla questo strano professore quando, dalla sua cattedra di Friburgo, pretende di interrogare la storia e il destino della metafisica occidentale? Quale provincia ha in mente Heidegger quando considera un atto filosoficamente rilevante il rimanere proprio in essa, invece di seguire il richiamo della grande città? C'è qualcosa come una verità di provincia di cui la città che si apre al mondo non sa nulla? Esiste forse una verità del sentiero e della baita, che sarebbe in grado di minare le università con i loro linguaggi avanzati e i loro discorsi di portata mondiale?

Non voglio cercare di rispondere qui a queste domande. Mi sembra soltanto chiaro che Heidegger non è un pensatore sulla scena, per lo meno non nel senso abituale di questa espressione.<sup>2</sup> Egli non lo è in un duplice senso: da un lato, perché il teatro e le scene sono di casa nella religione della città e nella cultura civica, e dunque nella formazione politica, rispetto alla quale Heidegger, benché insegnante universitario, si comporta caparbiamente come un visitatore della campagna, nel migliore dei casi come un messaggero di una contrada senza città o di una comunità problematica che non è fondata nello spazio ma nel tempo. In secondo luogo, egli non è un pensatore sulla scena, perché ogni scena, in senso metaforico come in senso reale, implica una posizione centrale, un'esposizione sul fronte anteriore della visibilità. Questa però è una condizione che Heidegger, se osserviamo la sua disposizione mentale complessiva, non poté mai desiderare seriamente, neanche all'apice della sua fama, poiché il suo posto, intimamente come esteriormente, rimase quello di chi si muove ai margini e quello

<sup>2</sup> L'espressione rimanda a una serie di conferenze organizzate dalla Südwestfunk di Baden-Baden e dalle Städtische Bühnen di Friburgo in collaborazione con l'Institut für soziale Gegenwartsfragen di Friburgo, nella Grosses Haus delle Städtische Bühnen a partire dal 1995.

di un collaboratore. Egli non pensa sulla scena, ma dietro le quinte, in ogni caso sulla scena laterale, ovvero, dal punto di vista cattolico, non davanti all'altare principale ma nella sacrestia. Seguendo costellazioni di idee che sono più antiche del suo pensiero, egli è giunto alla convinzione che il visibile, ciò che si fa notare, e che è posto al centro, vive di una preparazione invisibile, dell'opera di un assistente che si trova dietro e a lato della scena. Egli è un tale aiutante ed è proprio questo che vuole essere: un apripista, un assistente, uno che si inserisce in un accadere più grande; in nessun caso, oppure solo momentaneamente e maldestramente, desidera essere l'eroe al centro della scena. Heidegger non è mai davvero un protagonista che si espone in battaglie esemplari, correndo il rischio degli eroi di essere visibile da ogni lato. I momenti di apparente trasporto non possono cambiare nulla di tutto ciò. In lui agisce una forza chiusa, che non si esibisce né si chiarisce, e ancor meno si confessa e si scusa. Egli tende a tacere nel tormento e nell'umiliazione, senza un dio che possa giustificare la sua sofferenza.

Per tutto quel che concerne la fisionomia spirituale di Heidegger, mi sembra importante tenere presente l'attività di suo padre, che serviva come sagrestano. Nei suoi studi biografici, Hugo Ott ha dimostrato che una parte del pensiero di Heidegger può essere compresa solo come una metastasi dell'antico cattolicesimo della Germania sudorientale intorno al 1900. Si può solo aggiungere che ciò che ha formato l'*habitus* di Heidegger non è stato tanto un cattolicesimo dei preti, un cattolicesimo dell'altare principale e della navata centrale. Era piuttosto un cattolicesimo obliquo e laterale, un cattolicesimo da chierichetto e da sagrestano, la religiosità di un assistente che opera ai margini, bisognoso di considerazione e silenzioso.

In via provvisoria si potrebbe definire Heidegger un pensatore sulla scena solo se vedessimo in lui anche la presenza nascosta del fantasma di un incombente stato di eccezione, che

avrebbe infine determinato il suo compito. Insomma, lo si potrebbe forse definire un pensatore sulla scena solo se ammettessimo che il figlio del sagrestano non poteva fare altro che sognare a occhi aperti che, grazie a un sovvertimento stupefacente e radicato nel profondo, il padre, da servitore di messa qual era, avrebbe potuto un giorno trasformarsi nel prete officiante, in modo che, da quel faticoso giorno, se ne sarebbe uscito con tutte le sue forze dalla sacrestia. Bisognerebbe d'altronde accettare l'idea che il figlio avrebbe sviluppato la fantasia per cui egli stesso sarebbe stato chiamato a prendere su di sé l'eredità di sagrestano ufficiale. Solo in tal senso si potrebbe spiegare la filosofia politica schematica di Heidegger, e soprattutto il suo goffo agire durante gli undici mesi di rettorato dal 1933 al 1934, e i suoi ministeri per il cancelliere del destino nella lontana Berlino, come un pensiero in forma di messa cantata giocato su una scena fantasmatica. In qualità di sagrestano al potere, egli sarebbe divenuto un rivoluzionario liturgico che avrebbe offerto sacramenti incredibilmente antichi a un popolo non redento: ostie non cattoliche e vino presocratico. In questo rito eterodosso, ciò che fino a quel momento era rimasto inapparente sarebbe stato portato trionfalmente davanti, l'accessorio sarebbe divenuto la questione principale, il cortile si sarebbe tramutato nell'edificio centrale, la sacrestia sarebbe divenuta l'aula e l'aula la cancelleria del Reich.

Per rendere plausibile un tale fantasma è necessaria solo un'ipotesi supplementare che, come credo, ha qualche ragione dalla sua. Possiamo evincerla da un'interpretazione teatrale della messa cattolica, secondo cui le messe e i riti solenni di stile cattolico sono delle rappresentazioni dei misteri che si situano in un rapporto di parentela tipologica e di successione storica rispetto ai misteri dionisiaci di Atene. Da questo punto di vista la messa apparirebbe cioè come una tragedia interamente ripresa nel rito, come il canto del capro sdrammatizzato, statico

e privo di espressività, incapace di gonfiarsi come di sgonfiarsi.<sup>3</sup> Alla luce di questa analogia diviene comprensibile il motivo per cui nel teatro della religione cattolica non si è mai giunti a un pieno sviluppo della messa: il cattolicesimo temeva l'introduzione del secondo attore nella messa, e non trovò mai la forza di ripetere l'audace innovazione introdotta da Eschilo, a partire da cui si fece strada la genialità drammatica degli autori di teatro greci, che allora si chiamavano *theóloγοι*. Il canto del capro cattolico doveva rimanere gerarchico e centrato sul prete, non poteva fare a meno della monarchia del primo attore nella messa e nessun secondo personaggio si scioglieva dal coro. È dunque chiaro il motivo per cui al cattolicesimo non riuscì la transizione dal dramma della messa alla cultura teatrale della cattedrale, a danno, forse, dell'intera civiltà europea. Se è corretto affermare che Heidegger, consapevole solo in parte di quel che faceva, decise di adottare le misure necessarie per assumersi la responsabilità dello spazio dell'altare, partendo però dalla sacrestia, con il fine di indebolire a poco a poco il prete affiancandogli un sagrestano smisurato, un sagrestano del pensiero che nel contempo aveva in carico il rettorato di un'università mobilitata, allora quello che abbiamo descritto corrisponderebbe alla lontana, e sempre sulla scena del fantasma, a una riforma eschilea del cattolicesimo, e all'introduzione del secondo attore nella messa. Rimane però il fatto che Heidegger non è un pensatore sulla scena.

Non si tratta di un'affermazione particolarmente sorprendente, essa infatti muove dalla consolidata opinione che i filosofi europei, anche quelli del xx secolo, situandosi all'interno della linea di successione accademica, presuppongono di regola

<sup>3</sup> Si tratta di un'allusione ironica al testo di B. Strauss, "Anschwellender Bockgesang", in H. Schwilk e U. Schacht (a cura di), *Die selbstbewusste Nation. "Anschwellender Bockgesang" und weitere Beiträge zu einer deutschen Debatte*, Ullstein, Frankfurt-Berlin 1995 [N.d.T.].