

come insegnanti Pavese e Ginzburg. In quegli anni scopre l'interesse filosofico e completa la lettura in greco di tutti i dialoghi di Platone. Impara il tedesco e, conseguita la maturità, si iscrive nel 1935 alla facoltà di Giurisprudenza. Nel 1939 si laurea. Dal 1942 insegna filosofia nel liceo classico di Lucca, dove ha tra i suoi studenti Mazzino Montinari. Qui crea quel gruppo di amici e collaboratori con i quali condividerà poi una serie di progetti ed idee.

Nel 1944 assieme a Montinari ripara in Svizzera e si stabilisce a Trevano, nei pressi di Lugano, dove vive impartendo lezioni di greco e di latino presso la scuola per profughi e continua i suoi studi, che si concretizzano nel 1948 con la pubblicazione del volume **La natura ama nascondersi. Studi sulla filosofia greca**, dedicato alla memoria di Friedrich Nietzsche. Questo libro gli permette di ottenere la libera docenza in Storia della filosofia antica all'Università di Pisa. Traduce per Einaudi lo studio su Platone di Hildebrandt e **Da Hegel a Nietzsche** di Löwith. Inizia un'intensa collaborazione con l'editore torinese, di cui dirige la collana «Classici della filosofia». Traduce la **Storia della filosofia moderna** di Cassirer e nel 1955 pubblica la prima traduzione italiana integrale dell'*Organon* di Aristotele. Nel 1957 inizia a collaborare con la neonata Boringhieri e traduce la **Critica della ragione pura** di Kant. L'anno seguente prende forma il progetto di pubblicare l'edizione critica degli scritti di Nietzsche. Alla Einaudi si accende in proposito una battaglia culturale, ampiamente ricostruita dallo studio della Monteverocchi. Finalmente il primo volume dell'opera uscirà da Adelphi nel 1964, in contemporanea alla edizione francese presso Gallimard, mentre l'edizione tedesca presso De Gruyter vedrà la luce nel 1967. Adelphi pubblica dal 1969 in poi tutte le opere di Colli, tra cui **La sapienza greca**, il volume su Zenone e quello, recente, su Gorgia e Parmenide.

Federica Monteverocchi ripercorre in dettaglio le tappe del grandioso progetto della edizione di Nietzsche, reso possibile grazie alla scommessa fatta su di esso da Luciano Foà, che prima di fondare l'Adelphi aveva lavorato per Einaudi. Il progetto di Colli era, in quegli anni, ambizioso e dirimpente sul piano culturale, ed infatti cozzò contro il referente principale della redazione romana di Einaudi, lo storico Delio Cantimori. Era una impresa mai tentata dall'editoria europea: «Le difficoltà di questa impresa», scriveva Colli a Foà, «sono imponenti sia dal punto di vista politico-culturale, sia evidentemente dal punto di vista finanziario». Si aggiungano gli ostacoli ideologico-politici che si opponevano a un ingresso nell'archivio di Weimar (dove era allocati gli scritti di Nietzsche), e ancora oggi si rimane ammirati della complessità e dello straordinario investimento di energie intellettuali e materiali che Colli è riuscito a mobilitare, fino a giungere all'agognato compimento dell'opera a cui è legato il suo nome.

Michele Del Vecchio



Martin Heidegger, **Essere e tempo**, edizione italiana a cura di Alfredo Marini, con testo tedesco a fronte, Mondadori, Milano 2006, pagg. CXXII-1552, euro 55.

I concetti vengono trasformati in problemi, le opere (*Werke*) in itinerari di ricerca (*Wege*), l'intera filosofia diventa una rigorosa e ripetuta analisi delle *parole* proprie del pensiero europeo, poiché «è affare della filosofia preservare la *forza delle parole più elementari*, in cui l'esserci si pronuncia, dal venir livellate dal senso comune fino all'incomprensibilità».

Heidegger, il «segreto monarca della filosofia», come lo chiamò Hannah Arendt, il «profeta», il «mago di Meßkirch», ha impresso un segno che possiamo già definire fondamentale sulla cultura del Novecento, anche al di là dell'ambito strettamente filosofico. E, come giustamente osserva Alfredo Marini, l'opera del 1927 rimane «la chiave per comprendere tutto il resto» del pensiero heideggeriano. Perché qui l'ontologia fondamentale, la domanda sull'essere dalla quale il pensiero europeo sorge, viene declinata come analitica esistenziale, come *descrizione* accurata, rigorosa, ontologica della dimensione ontica in cui il fare e l'essere quotidiano degli umani si svolgono. Esserci, infatti, vuol dire «esistere fattivamente», vuol dire abitare il mondo-tempo nel modo collettivo e individualmente vissuto che Heidegger è abilissimo a cogliere e analizzare. Il modo di questo sguardo è, e sempre rimarrà, la fenomenologia. Intesa non in quanto corrente o scuola di pensiero fra le altre ma in senso metodologico, il *come* del darsi della vita all'occhio teoretico che la guarda, poiché chi intende capire la vita umana «deve osare inoltrarsi nella più originaria problematizzazione delle "cose stesse"». L'ontologia è quindi possibile solo come fenomenologia perché non si tratta di due discipline tra le tante che compongono il corpo della filosofia ma *sono* la filosofia stessa nella cosa e nel modo del suo darsi. La filosofia è quindi «ontologia fenomenologica e uni-

versale che parte dall'ermeneutica dell'esserci e che, come analitica dell'esistenza, ha fissato il capo del filo conduttore di ogni domandare filosofico nel punto dal quale *risulta* e sul quale torna a *ribaltarsi*.

Ciò che ci è onticamente più vicino, talmente vicino da essere noi stessi, è anche ontologicamente il più lontano, anche perché non sembra aver bisogno di essere pensato, talmente ci è addosso e accosto. Heidegger ha voluto indagare semplicemente il darsi e il farsi quotidiano che «da un punto di vista esistenzial-ontologico cela in sé enigmi su enigmi». Se la sostanza umana precede ogni distinzione tra anima e corpo, se «l'essenza dell'esserci riposa nella sua esistenza», l'analitica esistenziale — e cioè l'indagine filosofica sull'essere umano — precede logicamente e concretamente ogni altra scienza dell'uomo e ogni sapere naturale (psicologia, antropologia, biologia). Fra le strutture dello stare al mondo — gli «esistenziali» — ci sono l'in-essere, il con-essere, l'essere-alla-morte. Esserci e mondo non stanno l'uno accanto all'altro ma l'esserci è una radicale mondità dell'essere insieme, perché un soggetto senza mondo è una pura astrazione e persino «l'essere soli è un modo deficitario del con-essere». La morte non è un evento biologico, il perire, ma è il costitutivo essere-alla-fine che dall'inizio accompagna l'apertura sempre incompiuta che è il futuro. Se «il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire», l'esserci è possibilità sempre aperta tanto che la morte «è la possibilità della pura e semplice impossibilità d'esserci», una possibilità sempre certa e sempre indeterminata. L'esserci quindi non ha una fine «bensì esiste in modo finito» ed è per questo che la Cura che sempre accompagna l'umano nel tempo è in realtà un essere alla morte. La Cura è il tempo quotidiano nella sua concretezza esistenziale e fenomenologica; la Cura è la tensione all'essere che sempre ci accompagna; la Cura è la temporalità come «avvenire-essente stato-presentante [...] la temporalità si rivela come il senso dell'autentica cura».

L'esserci come Cura si declina nelle forme del trovarsi, del comprendere, del parlare, dello scadere e «il modo d'essere quotidiano della chiusura è caratterizzato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivocità. Queste, a loro volta, mostrano il moto dello scadere coi suoi essenziali caratteri della tentazione, dell'acquietamento, dell'estraneazione e dell'inciampo». Il modo in cui queste e altre forme si danno anzitutto e per lo più è il *Man*, il Si impersonale che evita all'esserci l'assunzione piena di ciò che è, a favore — invece — di una ripetizione di tutto quanto mediamente si fa. Importante per Heidegger è non intendere tutto questo in modo moralistico e valutativo poiché anche «il "si" è un'esistenziale e appartiene come fenomeno originario alla costituzione positiva dell'esserci». Autenticità ed inautenticità del Dasein non sono da porre in una scala di valore ma vanno intese in senso fenomenologico come modi diversi di abitare il mondo. Emblematica, in questa

direzione, è la differenza tra paura (*Furcht*) e angoscia (*Angst*). Mentre la paura nasce sempre da qualcosa di specifico, l'angoscia scaturisce dal solo fatto di esser vivi, «la paura assale a partire da un ente intramondano. L'angoscia si leva dall'essere-nel-mondo in quanto dejetto essere-alla morte». La scaturigine dell'angoscia è l'essere nel mondo in quanto tale. Anche per questo nessuna tonalità tipicamente umana (*Stimmung*) può essere cancellata attraverso il vuoto emotivo ma solo e sempre tramite una *Gegenstimmung*, una controtonalità a essa opposta (e già Spinoza lo aveva sostenuto). Se anche il sapere più rigoroso, compreso lo sguardo fenomenologico sulla realtà, ha le sue radici nella condizione e comprensione esistenziale dell'esserci, «neanche la più pura *theoria* si è lasciata alle spalle ogni tonalità».

La comprensione radicale, teoretica, *ontologica*, del mondo emotivo in cui l'esserci è immerso è uno dei contributi più importanti che Heidegger abbia offerto alla filosofia e cioè alla vita pensata. Anche se la traduzione di Marini tenta costantemente di neutralizzare le radici religiose di tali analisi, una parola chiave come *Geworfenheit* — da Marini resa con *Dejezione* e da Chioldi con *Gettatezza* — mostra in controluce la fonte gnostica, pur da Heidegger costantemente occultata. Anche se il filosofo sottolinea esplicitamente che «lo scadimento dell'esserci non può perciò neppure essere concepito come "caduta" da un più puro e superiore "stato originario"» del quale non avremmo né esperienza pratica né comprensione concettuale, resta il fatto che l'esserci è come tale colpevole (*schuldig*, che Marini preferisce rendere con «è in debito»), che il modo fondamentale — anche se velato — dell'esser nel mondo è l'insospitalità e che non è l'esser colpevoli che risulta da una qualche colpa specifica ma — al contrario — l'indebitamento è possibile solo sul fondamento di un esser colpevoli originario.

La caduta, il debito, la colpa, comunque la si voglia chiamare, ha in ogni caso prodotto la sostanza temporale dell'esserci. E qui sta il cuore del grande libro heideggeriano. Il senso dell'esserci come essere nel mondo è la *Zeitlichkeit*, la temporalità. L'irriducibilità dell'umano al semplice *sussistere* sottomano, il suo costante *esistere* come apertura mai chiusa e mai compiuta, la sua "storicità", insomma la sua identità di specie, sono tutti fondati sul fatto che l'esserci non ha tempo ma è temporalità vivente, vissuta, aperta, costitutiva. Preparata dalle accuratissime analisi che la precedono, la pagina chiave di *Sein und Zeit* è probabilmente questa: «Non è che l'esserci riempia con le fasi delle sue realtà effettuali istantanee una pista o un segmento sottomano "della vita", ma estende se stesso, sì che il suo esser proprio è fin dapprincipio costituito come estensione. *Nell'essere* dell'esserci sta già il "tra" riferito a nascita e morte. [...] L'esserci fittizio esiste per nascita, e per nascita muore anche proprio nel senso dell'essere-alla morte. Entrambi i "capi" e il loro "tra" sono, finché

l'esserci fattizamente esiste, ed essi sono in quel modo che unicamente è possibile sulla base dell'essere dell'esserci come cura. Nascita e morte si "connettono", nel modo che è proprio dell'esserci, nell'unità di deiezione e sfuggente o precorrente essere-alla-morte. In quanto cura, l'esserci è il "tra"».

L'eco agostiniana di questa straordinaria pagina, la *distensio* temporale che l'esserci è da sempre, per sempre e nel tra, il coincidere della struttura umana con la dinamica del tempo, l'identità fra *Dasein* e *Zeit*, confermano le considerazioni che Husserl fa a proposito della centralità delle intuizioni di Agostino per ogni ulteriore comprensione del tempo: «in questa materia i tempi moderni, tanto orgogliosi del proprio sapere, non hanno eguagliato l'efficacia con cui la serietà di questo grande pensatore aggredì il problema, né fatto progressi degni di nota». Il tempo vero non è né oggettivo né soggettivo, né naturale né antropologico. Simili dualismi rimangono ben al di sotto dell'enigma semplice che il tempo è. Un enigma che si può tentare di chiarire comprendendo che il tempo non è una cosa ma un accadere di processi nel mondo, i quali acquistano il loro significato solo nell'esserci umano proteso alla cura, destinato a finire e sapiente di tale finitezza poiché «"si dà" verità solo nella misura e fintantoché vi è dell'esserci». L'essere nel mondo da parte dell'esserci consiste nel suo abitare i significati — «la dottrina del significato ha le sue radici nell'ontologia dell'esserci» —, nel costituire una struttura semantica che è linguistica — e solo l'umano lo è — proprio perché è una donazione di senso al mondo. La persona, infatti, «non è una cosa, non è una sostanza o un oggetto» ma «è data come attuatrice di atti intenzionali collegati nell'unità di senso», tanto che Heidegger arriva a dire — con piena e non antropocentrica motivazione! — che «ogni ente dal modo d'essere difforme dall'esserci va concepito come *insensato*, per essenza destituito di qualunque senso».

La non cosalità dell'esserci è la radice anche del suo essere spaziale. Nonostante alcune interpretazioni evidenzino la subordinazione della spazialità alla temporalità², il testo heideggeriano è sufficientemente chiaro nell'affermare che «l'esserci stesso, nel suo essere-nel-mondo, è "spaziale"» poiché «l'esserci occupa, letteralmente, lo spazio. Non è affatto soltanto sottomano nella porzione spaziale riempita dal suo corpo». La spazialità dell'esserci non consiste in un semplice occupare luoghi ma nell'apertura di senso che il corpo continuamente genera come un cuneo che si inoltra nella materia illuminandola. Ecco perché l'esserci è spaziale in senso originario e «la dimostrazione che questa spazialità è esistenzialmente possibile solo grazie alla temporalità non può prefiggersi di dedurre lo spazio dal tempo, o di risolverlo in puro tempo».

Se l'esserci umano è una macchina semantica lo è perché è una macchina temporale, un grumo di tempo consapevole del proprio passare: «come sen-

so dell'essere di quell'ente che chiamiamo esserci, viene indicata la *temporalità*». Ma — e l'ignorare tale «ma» impedisce spesso di comprendere la radicale unitarietà del pensiero heideggeriano — «la messa in chiaro della costituzione d'essere dell'esserci resta però solo una via. La *meta* è l'elaborazione del problema dell'essere in assoluto»³. A questa elaborazione avrebbe dovuto essere dedicata la Terza sezione della prima parte dell'opera, che Heidegger effettivamente scrisse ma che poi bruciò anche per il giudizio negativo espresso da Karl Jaspers⁴. In ogni caso, ciò che ci «rimane» di questo libro è stato sufficiente a dare alla filosofia contemporanea una chiave di comprensione dell'umano, delle sue radici, della sua identità come finitudine consapevole di se stessa. La nuova traduzione di Alfredo Marini, preparata in un arco di anni assai lungo, ha seguito alcuni criteri molto precisi. Fra questi: 1) eliminare ogni tonalità di tipo morale-religioso; 2) discostarsi quasi sempre, e persino in modo ossessivo, dalla precedente traduzione di Pietro Chioldi⁵; 3) restituire al lettore la sensazione di straniamento concettuale che dà il testo originale; 4) tradurre anche il significante e non solo il significato.

Il risultato di queste scelte è discordante, molto tecnico e alla fine non convincente. Se termini come *Lichtung* o *Temporalität* guadagnano da scelte come *Chiarita* e *Chronicità*, la traduzione di *Historie con Istoria* invece che storiografia o di *Schuld* con *Debito* invece che colpa (per non parlare del *zunächst und zumeist* che diventa un artificioso «in prima istanza e per lo più») invece del chiodiano e ormai classico «innanzitutto e per lo più»), sembra non necessaria o anche impoverente. L'esito complessivo è una traduzione ingegneristica. In ogni caso, la presenza del testo tedesco a fronte consente al lettore che abbia buona volontà e un minimo di conoscenza della lingua di affrontare direttamente la parola heideggeriana e di rendersi conto della potenza concettuale e del coraggio linguistico che sempre ha accompagnato l'opera di questo pensatore.

Ottimi, invece, sono gli apparati, che costituiscono quasi un terzo del volume. L'introduzione colloca *Sein und Zeit* nel solco dell'intera filosofia europea. La postfazione rende conto delle scelte e del metodo del traduttore. Il Lessico è davvero molto accurato e con una utilissima sezione dedicata alle «chiavi d'accesso tedesco/italiano». La bibliografia, per quanto si presenti come «essenziale», è in realtà molto ricca e per ciò che concerne le opere di Heidegger praticamente completa. Non mancano neppure, in appendice, le note a margine apposte dallo stesso autore sulla propria copia. Ma il contributo forse più riuscito è la dettagliatissima cronologia, che in realtà costituisce una vera e propria biografia costruita a partire da molti documenti e in particolare dall'epistolario heideggeriano. Le lettere più intense e più belle sono naturalmente quelle che si scambiarono Heidegger e Hannah Arendt, la quale rimase sempre

per il filosofo «la passione della vita». Una passione reciproca, tanto che lo stesso giorno (probabilmente) del proprio matrimonio con Günther Stern (meglio noto come Günther Anders), Arendt indirizza al suo antico amante queste parole: «non dimenticarmi e non dimenticare quanto sia forte e profonda in me la consapevolezza che il nostro amore è diventato la benedizione della mia vita. Questa consapevolezza non deve vacillare neppure oggi, quando ho trovato delle radici e un senso di appartenenza che allevia la mia inquietudine accanto a un uomo che ben difficilmente potresti comprendere».

E fu sempre Arendt a pronunciare, in occasione degli 80 anni di Heidegger, alcune semplici parole che descrivono perfettamente quest'uomo e la sua opera: «c'era uno che faceva davvero le cose che Husserl aveva proclamato, uno che sapeva che non si trattava di faccende accademiche, ma delle domande degli uomini che pensano, e non soltanto da ieri o da oggi ma da sempre [...] la fama lo diceva in modo semplicissimo: il pensiero ha ripreso a vivere [...] C'è uno che insegna, forse è possibile imparare a pensare». Possibile lo era allora, lo è ancora.

Giovanni Alberto Biuso

NOTE

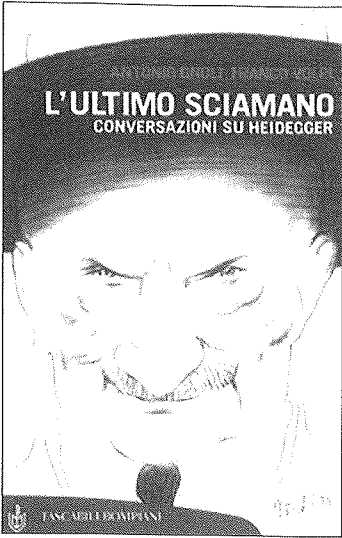
¹ Edmund Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1998, pag. 43.

² Eugenio Mazzarella ammette la riduzione (pur se contrastata) della spazialità alla temporalità, individua un divenire della riflessione heideggeriana che riconoscerà la improponibilità di quella riduzione e attraverso il concetto di *Zeit-Raum*, «spazio libero del tempo», giungerà alla riformulazione del titolo del libro del 1927 in *Lichtung und Anwesenheit*, «Radura e Presenza» (*Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981). Per Giuseppe Raciti, in Heidegger lo spazio non sarebbe bensì *accadrebbe*, l'ek-sistere si porrebbe come trascendenza dello spazio in vista del mondo e la continuità fra l'analitica esistenziale e l'ontologia successiva alla cosiddetta *Kehre* consisterebbe proprio nell'annullamento della differenza fra spazio e tempo, la cancellazione della loro realtà *incongruente*: nello *Zeit-Raum* che nomina l'Aperto e apre la *Lichtung*, «lo spazio trova una sua ragion d'essere unicamente come quarta dimensione del tempo. Se le cose stanno in questi termini, è difficile immaginare una neutralizzazione più radicale della spazialità» (*Dello spazio*, cuemc, Catania 1990, pag. 51).

³ Come afferma con chiarezza Mazzarella, «l'analitica esistenziale come via regia al senso dell'essere non è da Heidegger mai abbandonata, ma percorsa» (*Tecnica e metafisica*, cit., pag. 125).

⁴ Il quale poi ammise di «non capire» le opere dell'amico-avversario...

⁵ Ripubblicata di recente da Longanesi a cura di Franco Volpi.



Antonio
Gnoli
e
Franco
Volpi,
**L'ultimo
sciamano.
Conversazioni
su
Heidegger,**
Bompiani,
Milano 2006,
pagg. 135,
euro 6,80.

Il libro di Gnoli e Volpi coinvolge il lettore in un incalzante e per molti aspetti drammatico confronto a più voci intorno a quello che è, a tutt'oggi, il "caso" filosofico contemporaneo più discusso, che ha come protagonista Martin Heidegger. I due curatori hanno dato la parola a cinque interlocutori che sono stati interrogati con urgenza e *pathos* sulle questioni più problematiche legate all'autore di **Essere e Tempo**, questioni che hanno raggiunto una sorprendente e sospetta eco mediatica. Gli interrogati sono Hermann Heidegger, Ernst Jünger, Hans-Georg Gadamer, Armin Mohler, Ernst Nolte. Purtroppo non è indicata la data in cui le singole interviste sono state raccolte; è lecito pensare che esse si collochino in un arco di tempo abbastanza lungo che risale ai primi anni Novanta e si spinge fino quasi ai nostri giorni.

Alcune delle cose dette nelle conversazioni erano già note poiché apparse in precedenti opere, e tuttavia il lavoro di Gnoli e Volpi apporta un indiscutibile valore aggiunto al dibattito, che si arricchisce di un contributo intelligente e ineludibile anche se alcune argomentazioni in esso contenute possono apparire riduttive e sfuggenti. I due curatori non nascondono il loro punto di vista da cui traspaiono nel contempo una grande stima della filosofia heideggeriana, una forte perplessità per il profilo umano e biografico del pensatore tedesco, una irrisolta inquietudine per la sua opzione politica a favore del nazionalsocialismo. I tre registri – filosofico, umano, politico – su cui si declina l'avventura novecentesca di Heidegger sono, nel volume, continuamente intrecciati come se non fosse mai possibile prescindere da essi, come se i conti con l'autore di **Essere e Tempo** non potessero mai essere conclusi escludendo ora l'uno ora l'altro dei tre profili.

Chi è stato Martin Heidegger? I cinque interlocutori non danno una risposta univoca ma tutti, magari con

Chi si abbona a TRASGRESSIONI, o rinnova il proprio abbonamento a partire dal numero 44, può acquistare qualunque numero precedente ancora disponibile (36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43) al prezzo straordinario di soli TRE euro a fascicolo. Il versamento va effettuato in un'unica soluzione, con l'importo complessivo versato sul conto corrente postale 20468500, intestato a Cooperativa culturale La Roccia di Erec, casella postale 1292, 50122 Firenze, oppure sul conto corrente bancario della RdE. Inoltre, su richiesta, ogni nuovo abbonamento o rinnovo dà diritto a ricevere in dono i due numeri ancora disponibili della seconda serie di «Elementi», la rivista pubblicata dalla Nuova Destra degli anni 1982-1983.