

Andrea Raciti*

La Tana di Heidegger. L'istituzione della verità tra δίκη e ius.

ABSTRACT

This paper deals with the philosophical question of the link, in the thought of Heidegger, between the epistemic dimension of truth and the institutional one represented by the legal and political order. The relationship between these two dimensions is fathomed using a peculiar reading key: the structure of a burrow, taken from the story *Der Bau* (1923), which was the Kafkian work the most appreciated by Heidegger. According to the structure of the Kafkian burrow, the paper attempts to demonstrate that the Heideggerian *Denkweg* about our question follows a double movement, apparently contradictory in itself: an omnipotent foundation of the legal-political dimension (*δίκη*) by the *ἀλήθεια/Unverborgenheit* (“unveiling”) which – nevertheless and, at the same time, because of this ontological revelation of the historical world – shows itself as absolutely powerless and ineffectual in front of its institutional manifestations (*ius*), that Heidegger considers as completely alienated from the “Being’s Truth”.

KEYWORDS

Heidegger, truth, institution, foundation, poetry.

INDICE

1. Introduzione: l'ingresso della tana. 2. Irruzione e silenzio. 3. Verità e fondamento. 4. “Diritto” come volontà di potenza. 5. Un’aberrante “esegesi”. 6. L'istituzione poetica della verità.

1. Introduzione: l'ingresso della tana.

L'indagine sul nesso fra la dimensione istituzionale e quella epistemica nel pensiero di Heidegger si presenta come un'operazione dai risultati mai garantiti, né dal punto di vista di una filosofia politico-giuridica, né da quello strettamente teoretico¹. Infatti, come sostenne lo stesso Heidegger nell'agosto del 1968, nel contesto di un seminario sulla *Wissenschaft der Logik* hegeliana presso Le Thor, una volta introdottisi nel domandare peculiare della filosofia, non può esservi nessun'autorità, se non quella della *cosa stessa*². La cosa stessa del pensiero, platonicamente³, risolve, compendia e concentra in sé ogni *auctoritas* in filosofia. Dunque, la garanzia costituita dal consolidarsi di una *posizione* filosofica, non può che cedere il passo dinanzi all'incedere del domandare filosofico *in exercitu*.

In filosofia, nel contesto del “*Seminar*” – che, quale attività contraddistinta dall’“incessante

*Assegnista di Ricerca in Filosofia del Diritto, Università degli Studi del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro", andrea.raciti@uniupo.it

¹ A partire dal motto heideggeriano che campeggia in esergo dell'edizione della Gesamtausgabe, ovvero “Wege – nicht Werke” (“Itinerari – non opere”), Volpi sottolinea il carattere viatico del pensiero heideggeriano, dunque provvisorio, preparatorio, propedeutico allo schiudimento di nuovi e differenti percorsi nel pensiero. Quello di Heidegger è un pensiero costantemente in cammino lungo sentieri interrotti nella selva (Holzwege), “che non pretende di attingere certezze incontrovertibili, ma si accontenta di semplici ‘segnavia’”. Volpi 2005: 58.

² Heidegger 2003 [1977]: 39.

³ Platone 2000: 1820-1821.

domandare”⁴ si identifica con la pratica filosofica stessa in quanto ζετέσις – *si lavora in comune*; ma a che scopo? Per giungere alla cosa stessa⁵. In quel seminario heideggeriano dell'estate '68, la cosa stessa in questione era Hegel, con il cui pensiero fondamentale, con la cui posizione metafisica di fondo, era necessario confrontarsi, ingaggiando una vera e propria *Auseinandersetzung*. Un simile atteggiamento ermeneutico viene giustificato da Heidegger dalla necessità che il testo *ci parli*, lasciando parlare, in quel seminario, Hegel, così da scongiurare il rischio dell'interpretazione personale e ponendosi, pertanto, nel giusto ascolto del testo. Sulla base del testo studiato, l'incessante domandare “seminariale” della filosofia si costituisce a partire da un τέλος che pervade il questionare filosofico nel suo cadenzato procedere: arrivare a toccare la cosa stessa e, al contempo e per ciò stesso, esserne toccati⁶.

Nei limiti di un breve articolo di interpretazione filosofica quale è il presente lavoro, siamo tenuti ad adottare, tentando di approssimarci ad esso il più possibile, siffatto principio ermeneutico, in quanto è Heidegger stesso – proprio e soltanto in quanto nel nostro caso costituisce la *cosa stessa* da indagare – ad esigere l'adozione di una tale postura esegetica.

Lasciar parlare i testi di Heidegger, dunque, o meglio, alcuni testi-chiave ai fini di un'indagine avente come scopo l'individuazione della sostanza filosofica della lettura heideggeriana dei rapporti tra il luogo ontologico dell' ἀλήθεια (*Warheit*) e la dinamica oppositiva tra due dimensioni: 1) quella che il filosofo di Meßkirch, ad una certa altezza del suo *Denkweg*, battezerà – in un gesto di autentico ripensamento e riorientamento dell'origine greca del filosofare – δίκη, e 2) l'alveo tecnico-imperativo del *ius*. Vedremo che il perno su cui ruota il mutamento delle interpretazioni che Heidegger fornisce, lungo le varie tappe della sua prestazione filosofica, del nesso tra la riserva ontologica di senso (δίκη) e la sua *alienata* realizzazione mondana (*ius*), è costituito dal *modo specifico* in cui questo filosofare si rapporta all'*essenza della verità e al suo storico istituirsi politico-giuridico*.

Addentrarsi in tale questione, significa, sì, lasciar parlare i testi di Heidegger; tuttavia, non completamente da soli. Bensì, stavolta, prendendo le mosse del nostro percorso da *un altro testo*, di *un altro autore*: il racconto *Der Bau* (La Tana), di Franz Kafka.

Stando alla testimonianza diretta di Agamben, sembra che Heidegger, del poco che aveva letto dello scrittore ceco, conoscesse e apprezzasse molto proprio *Der Bau*⁷. Questo racconto potrebbe suggerirci una chiave d'accesso privilegiata ad un'inusuale *struttura* della posizione heideggeriana in merito al problema dell'istituzione della verità, tra δίκη e *ius*. La struttura di una tana.

2. Irruzione e silenzio.

“Ho costruito la tana e sembra riuscita bene. Dall'esterno è visibile solo un grosso buco, in realtà esso non conduce da nessuna parte, dopo pochi passi già ci si imbatte nella roccia naturale, compatta. (...) In verità

⁴ Heidegger 2003 [1977]: 39.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Agamben 2012 [2005]: 335, dove oltre a riportare questa testimonianza, il filosofo italiano fornisce anche una propria interpretazione filosofico-politica del racconto kafkiano: “Ricordo che, nel 1966, mentre frequentavo a Le Thor il seminario su Eraclito, chiesi a Heidegger se avesse letto Kafka. Mi rispose che, del non molto che aveva letto, era rimasto soprattutto impressionato dal racconto *Der Bau*, ‘La tana’. L'innominato animale (talpa, volpe o essere umano) protagonista del racconto è ossessivamente occupato a costruire una tana inespugnabile, che si rivela a poco a poco essere, invece, una trappola senza uscita. Ma non è precisamente quanto è avvenuto nello spazio politico degli Stati-nazione dell'Occidente? Le case (le ‘patrie’) che questi hanno lavorato si sono rivelate essere, alla fine, per i ‘popoli’ che dovevano abitarvi, soltanto delle trappole mortali. (E Kafka è certamente l'autore che ha descritto nel modo più lucido la fine dello spazio politico dell'Occidente e l'assoluta indeterminazione che ne deriva tra spazio pubblico e spazio privato, ‘castello’ e camera da letto, tribunale e soffitta.)”. In una raccolta di appunti recentemente pubblicata, risalente al periodo dei seminari heideggeriani di Le Thor frequentati da Agamben (1966 e 1968), quest'ultimo ha riportato ulteriori dettagli: pare che fosse stata Hannah Arendt a far conoscere lo scrittore ceco a Heidegger, il quale commentando *Der Bau*, di cui aveva da poco ultimato la lettura, dichiarò perentoriamente: “È Descartes spinto all'estremo”. Agamben 2022: 15.

alcuni stratagemmi sono tanto ingegnosi da distruggersi da soli, lo so meglio di chiunque altro (...). Ma non mi conosce chi crede che io sia un vigliacco e che costruisca la mia tana solo per vigliaccheria. (...) Mentre vivo in pace nella zona più interna della mia casa, il nemico potrebbe avvicinarsi da qualche parte, scavando lentamente e silenziosamente. (...) Ma la cosa più bella nella mia tana è il suo silenzio. Certo, esso è ingannevole. Può essere rotto all'improvviso e allora tutto finisce. Ma per il momento c'è ancora"⁸.

Così Kafka, in *Der Bau*.

Il sentiero scavato dalla creatura protagonista e narratrice in prima persona del racconto potrebbe rievocare la trama del pensiero di Heidegger. Più esattamente, la struttura di questa trama, il complicato intreccio delle relazioni interne a questo pensiero. Visibile dall'esterno come un grosso buco, una voragine o uno strapiombo che non conduce *da nessuna parte*. Eppure, *da qualche parte*, l'apertura del pensiero, in un certo senso pare conduca. O meglio, da qualche parte, entrando nell'apertura, *ci si imbatte*: in una roccia naturale, compatta. Ci si imbatte in essa sbattendoci, un incontro per scontro frontale. Si tratta dello *stratagemma* principale della tana: credi di entrarvi, nel momento in cui ti introduci nel grosso buco che funge da ingresso, ma, man mano che vi penetri, sei destinato ad imbatterti nell'ermetica chiusura rocciosa. Ecco, la destinazione dell'ingresso principale del pensiero. Certo, l'entrata esterna *non è* l'unico modo per entrare nella tana, vi sono altre *brecce* da cui tentare un'*irruzione* in essa. La maniera più congeniale – così s'intuisce dal racconto kafkiano – sembra in ogni caso tentare di introdursi nella tana, piuttosto che dall'esterno, *dall'interno*.

Ed è proprio nel groviglio dei tunnel, delle strettoie e dei vicoli minuscoli *intorno* alla tana che la creatura kafkiana costruisce i più ingegnosi stratagemmi che ostacolano l'ingresso ai tanto paventati *nemici*, gli abitatori della zona *esterna* alla tana, del mondo che si staglia *fuori* di essa. Un mondo che però, *contro* la titanica volontà della creatura, ma, in qualche modo, *evocato* dallo stesso lavoro di costruzione degli stratagemmi di difesa contro di esso, preme incessante *verso l'interno* della tana.

Un nemico che scava lentamente e silenziosamente, turbando così *un altro silenzio*: quello della zona più interna della tana, dove vive, avvolto da funebre pace, la creatura. La cosa più bella della tana, il suo silenzio, si presenta come l'autentica posta in gioco, nella lotta incessante della creatura contro i temutissimi nemici esterni, respinti dagli stratagemmi ingegneristici dell'abitatore della tana, ma, ad un tempo, *attirati* dai rumori prodotti dalla lenta costruzione di essi.

Attirati dal rumore, dalla φωνή, verso la σιγή, il silenzio, la cosa più bella della tana. Tuttavia, la creatura ci rivela, con un certo rammarico, che il silenzio della tana è *ingannevole*. V'è uno ψεύδος costitutivo della σιγή: il silenzio non è *vero* silenzio, poiché viene interrotto da *altri rumori*, che fanno come da controcanto a quelli della creatura.

Un agone sinfonico per il possesso impossibile del silenzio della tana si svolge all'interno e all'esterno di essa. Ma la partita verrà decisa *sulla soglia* che unisce e divide, al contempo, l'interno e l'esterno. La soglia, tuttavia, si articola e sviluppa in innumerevoli passaggi, diramazioni molteplici dell'unico *limite*, dell'unico πέρασ che fa argine all'ἄπειρον esterno. Il πέρασ e l'ἄπειρον si richiamano vicendevolmente, risuonano e riecheggiano l'uno *nell'altro*, l'uno *sull'altro*. La molteplicità del limite *interno* gareggia – all'ultima picconata, all'ultimo scavo – con l'indeterminatezza dell'illimitato *esterno*.

Il πέρασ e l'ἄπειρον alludono, forse, ad una sotterranea, inesplicita e, finora, inesplicabile, coimplicazione, ad una congiunzione *sui generis* che fa esplodere le mere relazioni e irrelazioni, quasi come un *tratto* che, con gesto paradossale, *insorge* all'esterno *sporgendo* all'interno? L'irruzione è un'estroversione.

Siffatto irrompere estroflesso, quale tratto costitutivo della tana di Heidegger, e descritto *ante litteram* dal racconto kafkiano, si manifesta in tutta la sua ambigua potenza espressiva e introspettiva nell'alveo speculativo ove si scontrano due coppie concettuali fondative e innervanti l'intero *Denkweg* heideggeriano: δίκη/ἀλήθεια, da una parte, ossia quella che potremmo chiamare la coppia “greca”, e *ius/rectitudo*, dall'altra, ovvero la coppia “romana”.

Alla saldatura tra le due coppie concettuali inerisce inevitabilmente una subitanea frattura: il porre-

⁸ Kafka 1988 [1923]: 335-336.

insieme (σύνθεσις) nell'atto stesso del suo presentarsi si presenta come scissione dilacerante o *decisione* (κρίσις), dato che, nell'atto dell'assoluta negazione di quest'ultima da parte della sintesi, la *decisione* si costituisce in questo riconoscimento assoluto, e viceversa, la *decisione*, in quanto discrasia insanabile, si costituisce sempre in forza dell'assoluta negazione della sintesi la quale, nell'atto della negazione stessa è riconosciuta come tale.

Tuttavia, questa dinamica dialettica della *relazione tra la relazione e la non-relazione (a-relazione)* non viene, come tale, tematizzata in ogni tappa del percorso filosofico di Heidegger, ma soltanto, come vedremo, ad una certa altezza di esso e, peraltro, avvolta da un velo di spessa, costitutiva ambiguità. Come tale, questa dialettica va riconosciuta e ricostruita dall'interpretazione filosofica, pur nella sua non immediata evidenza *prima facie*.

Il luogo concettuale in cui, in Heidegger, emerge chiaramente l'astrazione reciproca tra *δικη/ἀλήθεια* e *ius/veritas* non è altro che la dimensione, giuridico-politica e ontologica a un tempo, dell'istituzione (*Stiftung*).

3. Verità e fondamento.

Collocandoci in una sorta di “divergente accordo” con le recenti riflessioni condotte da Esposito sul rapporto tra Heidegger e “pensiero istituyente”⁹, si può asserire che, in quanto soglia della tana –

⁹ Esposito 2020: 3-74. Secondo quest'autore, la specificità della concezione heideggeriana della politica risiede precipuamente nella relazione antinomica con la dimensione impolitica. Quest'ultima, sempre ad avviso di Esposito, lungi dal configurare una zona esterna rispetto all'orizzonte del politico, ne rappresenterebbe il presupposto necessario, nonché la “sfida interna”. Allora, seguendo quest'ipotesi, ne segue che più che di due elementi contrapposti, bisognerebbe parlare di “un unico blocco di senso, osservabili da angoli di visuale divergenti”. Ivi: 5. Si può concordare con Esposito sulla correttezza del rapporto logico intercorrente tra politico e impolitico individuato in Heidegger, nonché sul nesso contraddittorio tra queste due dimensioni quale cifra di tale rapporto logico. Nel solco di questa, a nostro avviso, non solo legittima, ma filologicamente corretta esegesi di Esposito, quest'ultimo nelle pagine seguenti analizza il celeberrimo (e famigerato) Rektoratsrede friburghese del 1933 sull'*Autoaffermazione dell'Università tedesca*, nonché *L'origine dell'opera d'arte* (1936) e *Introduzione alla metafisica* (1935). Le tesi conclusive di Esposito sulla questione del politico in Heidegger sono così riassumibili: la nozione di prassi viene disattivata integralmente dalla tarda concezione heideggeriana dell'impolitico, ove si verifica la dis-operazione di ogni politica effettiva, dunque la destituzione di ogni istituzione. Impolitica non sarebbe, pertanto, un'opzione attiva da parte dell'uomo, ma “la condizione che la rende necessariamente vana, annullando qualsiasi decisione diversa da quella di ‘lasciar essere’ ciò che è. In questo modo viene alla luce l'antinomia di tutta la riflessione heideggeriana sulla politica, espressa dal carattere negativo dell'impolitico. Negativo nei confronti di ogni tipo di politica, contrastata in radice nella sua deriva tecnico nichilistica. Ma negativo anche nei propri confronti. Come può l'impolitico, nella sua sottrazione all'opera, esercitare una qualsiasi funzione critica? E come può, prima ancora, assumere rilievo differenziale rispetto al politico, se ne costituisce il presupposto negativo? L'in-azione non è pensabile logicamente che in rapporto all'azione che nega, così come la destituzione non ha senso senza un'istituzione da destituire. Ma se è così – se azione e inazione sono le due superfici inseparabili di un unico foglio –, l'impolitico smarrisce ogni consistenza, dissolvendosi in quanto tale”. Ivi: 7. Tale tentativo teoretico heideggeriano di disattivazione del politico, della prassi e dell'istituzione, per mezzo dell'inoperosità impolitica appare ad Esposito, a ragione, come una disattivazione assolutamente indipendente dall'essere umano, un mero movimento interno al flusso dell'*Ereignis* che l'Esserci può solo disporsi ad accogliere, annullando la propria volontà in una sorta di *noluntas*, nella decisione consistente nel non decidere nulla: il politico, seguendo l'ultimo Heidegger, in particolare quello dell'intervista allo *Spiegel* del 1966, “implode senza più lasciar tracce”. Ivi: 70. Ci sentiamo di concordare con la tesi interpretativa di Esposito, o, quantomeno, con il suo risultato ermeneutico di fondo. Tuttavia, pensiamo che, rimanendo all'altezza del rapporto – ancora strettamente *logico*, e non pienamente *onto-logico* – tra politico e impolitico, resterebbe inspiegata e inspiegabile l'orientazione della *filosofia* di Heidegger, quantomai politicamente *determinata*, a favore dell'hitlerismo a partire dagli anni '30 e mantenuta ben oltre le dimissioni dal Rettorato friburghese: basti pensare ai corsi su Nietzsche, iniziati nel '36 (“Tutti quelli che avevano orecchie per intendere intesero che questa era una discussione con il nazionalsocialismo”, come dichiara il filosofo nell'intervista allo *Spiegel* in Heidegger 2023 [1976]: 136). Pensiamo perciò che solo a partire dal ripensamento dell'istituzione storica della verità a partire dal nesso oppositivo *δικη/ius* sia possibile collocarci sul piano del fondo ontologico – che è quello della *Seinsfrage* – di una scelta politica intrinseca alla *filosofia* di Heidegger, e non una mera scelta contingente dovuta a ragioni ideologiche, di opportunità politica et similia (rilevanti, sì, ma solo per un profilo biografico). Cfr. per le prese di posizione espositiane precedenti – comunque

non di indistinzione o indeterminazione, bensì come vedremo, al contrario, in cui risiede e si genera la *distinzione* e la *determinazione* – nell'ontologia istituyente di Heidegger non si giunga mai autenticamente ad una vera e propria compenetrazione reciproca tra:

α) la dimensione dell'ἀλήθεια come *Unverborgenheit*¹⁰, ossia non-nascondimento come originaria donazione di senso da parte dell'Essere stesso che destina l'ente nel suo insieme al *Dasein*. Una dinamica in cui *l'apparire stesso* del movimento o motilità (*Bewegtheit*) della verità è sincronica e inscindibile appropriazione-espropriazione o, com'è assertito nei *Beiträge zur Philosophie* (1936-38), *Er-eignis* (Evento) quale presenza della presenza (*Gegenwart*) o manifestazione della manifestazione (*Offenbarkeit*) che, come tale, si mostra ritraendosi dalla presenza nell'atto stesso di mostrare l'ente¹¹. In siffatta motilità dello *Sein* consiste ciò che Heidegger, in particolare nel *Parmenides* (1942-1943) e in *Der Spruch des Anaximander* (1950) chiama δίκη;

β) la dimensione della *rectitudo* o *veritas*, in cui, ad avviso di Heidegger, si staglia dinanzi a noi nientemeno che il nerbo o l'essenza dell'alienazione radicale dall'essenza della verità, ovvero dalla verità dell'Essere (*Warheit des Seins*). Nella *rectitudo* “romana” viene compiuto un passo decisivo in direzione del compimento (*Vollendung*) del più immane mutamento radicale nell'essenza della verità, un mutamento irrimediabilmente e definitivamente *evocato*, ad avviso di Heidegger, da Platone nel cosiddetto *mito della caverna*, raccontato dal filosofo ateniese all'inizio del VII libro della *Repubblica* (514a-520a)¹². Alla verità intesa come *rectitudo* corrisponde, nel *Parmenides*, la dimensione istituzionale autoritativo-imperiale del *ius*.

convergenti rispetto a quella avanzata in *Pensiero istituyente* – sulla questione del rapporto tra politico, negativo e filosofia in Heidegger, Esposito 2018: 33-43 e Id. 2000: 145-163.

¹⁰ Heidegger 2013 [1943]: 177-202.

¹¹ Heidegger 2014 [1997]: 251-275 e 327-370. Non basta, riguardo alla questione dell'*Ereignis*, sottolineare soltanto la cifra di esso quale evento-appropriazione, inteso come l'accadere, il darsi storico dell'essere che si dispiega come movimento di reciproca appropriazione di Essere ed ente, essere e uomo, ovvero come evento in virtù del quale avviene la dinamica di appropriazione-espropriazione dell'Essere nell'ente che al contempo appropria l'ente a sé, intesa come permanente oscillazione o rimblazo continuo tra i poli della differenza, Strummiello 2019: 318. Si tratta di un'analisi filologicamente corretta e condivisibile, ma, a nostro avviso, incompleta. Poiché solo se, oltre a questa dimensione certamente presente ed essenziale nel concetto di *Ereignis*, si evidenzia anche la sua costitutiva ambiguità *rispetto a se stessa*, si perviene alla vera e propria impasse in cui si imbatte irrimediabilmente la filosofia di Heidegger giunta all'altezza dell'Evento. Perciò, oltre all'oscillazione tra i due poli della differenza, è necessario considerare la differenza *come tale*, come riserva inattingibile di senso che *si sottrae al suo stesso differire*. Cfr. a questo proposito Mazzarella 1981: 140-141, ove viene così tematizzato il rapporto tra *Ereignis*, differenza ontologica e oblio di essa: “Se la metafisica è ‘oblio dell'essere’ in quanto ‘oblio della differenza tra l'essere e l'ente’, nel pensiero dell'*Ereignis* la metafisica è oltrepassata in quanto il pensiero si riapre all'oblio, cioè alla differenza come tale. E invero nell'unico modo possibile di questo oltrepassamento, posto che la metafisica è ‘destino’ dell'Essere stesso e non dottrina di un pensatore, per cui poi il suo tratto costitutivo (l'oblio dell'essere) potrebbe essere inteso come negligenza di un pensiero cui metter riparo. Nell'*Ereignis* è all'opera un *ereignen*, un appropriare a sé il proprio come far essere l'Essere; e questo *wesen*, essenziarsi dell'Essere è un *wesen* dell'essere come esser-ci; l'essere si essenzia nell'essente, l'essente è ciò che è in quanto è fatto essere nel suo essere – può essere ciò che è in virtù della sua natura partecipiale alla transitività verbale dell'essere (...): questa transitività che termina nell'individuazione dell'essente come esser-ci (...) è il *differre* che è all'opera nell'essere stesso; l'essere differisce nell'essente, portando (ferens) l'ente a sé stesso. (...) L'*Ereignen* è questo *differre*. Ma insieme questo *dif-ferre* non si consegna al differire della differenza: l'*Ereignis* non si consegna nell'*ereignen*. Piuttosto si tiene in riserva: l'*Ereignis* è (...) nel suo fondo *Enteignen*, *Enteignis*, dis-propria; appropriare che quanto a sé si dis-propria nel doppio senso di espropriarsi di sé nell'appropriato e di sottrarsi a questo come tenersi in riserva che si salvaguarda (...): la differenza come distogliersi quanto a sé dal differire, la differenza come tale, *Enteignis*”. Proprio e soltanto a causa di una siffatta costituzione differenziale della differenza, Heidegger rimane imbrigliato nella rete della sua tana kafkiana, tale che l'esigenza di salvaguardare una dimensione di inattingibile “riserva destinale” della politica, si converte nell'impossibilità di qualsiasi politica, nella neutralizzazione impolitica della prassi; oppure, in un gesto simmetricamente opposto, ma, come tale, complementare all'anestetizzazione teoretica della prassi, vedremo che allo scacco che l'Essere come *Ereignis* subisce immancabilmente dalla propria manifestazione storica, Heidegger risponderà adagiandosi *su* e sostenendo attivamente una soluzione *impolitica* totalitaria capace, a suo avviso, di conciliare Terra e Mondo, δίκη e *ius*: ossia, il nazionalsocialismo. In tal senso, i *Contributi alla filosofia* si presentano, come fece a ragione notare Volpi, come “il diario di bordo di un naufragio”. Volpi 2011: 267.

¹² Platone 2020: 840-857.

Nel breve opuscolo *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), Heidegger interpreta il celebre mito platonico come il momento epocale in cui avviene il trapasso dalla originaria (ossia, attestata in alcuni “presocratici” come Parmenide, Eraclito e Anassimandro) concezione della verità come disvelamento e non-nascondimento dell'Essere (ἀλήθεια) alla dottrina della verità come ὁμοίωσις, ossia come *corrispondenza dell'uomo all'ente*. Da qui inizierebbe l'entificazione della verità, ossia la sua riduzione a qualcosa di *disponibile, assicurabile, sottomano, controllabile*, ossia, in una parola, *dominabile*. Una volta ridotta la verità al dominio, dunque al potere esercitato sull'ente, il passaggio dall'ὁμοίωσις alla *veritas* e alla *rectitudo*, è brevissimo, e non tarda ad arrivare, grazie alla realizzazione dell'essenza della *romanitas* nel *ius* e nella *iustitia*¹³.

Ma, prima di illustrare il senso del *ius* nel suo rapporto di inerenza alla *rectitudo* e di opposizione essenziale rispetto a δίκη/ἀλήθεια, bisognerà far previamente un breve cenno all'alveo in cui entrambe le coppie concettuali – quella “greca” e quella “romana” – pervengono alla loro fisionomia ontologica fondamentale.

Nel saggio *Vom Wesen des Grundes* (1929), Heidegger aveva tracciato, con tratti marcati di pensiero impregnato di abissale *pathos* speculativo, quell'alveo, delineando la dimensione propria del *Gründen*, cioè del *fondare*. Il fondare si trova in stretta relazione con la libertà (*Freiheit*), la quale, a quest'altezza dell'*iter* filosofico di Heidegger, costituisce la dimensione propria della trascendenza del *Dasein*, che – coerentemente con la concezione della dimensione comunitaria del *Dasein* come *Mit-Sein* e *Mit-Dasein*, esposta in *Sein und Zeit*¹⁴ (1927) – come affermerà nel testo del corso su *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930), si appropria dell'Esserci stesso, fino a *possederlo* integralmente, costitutivamente ed essenzialmente: “Libertà umana adesso non vuol dire più: libertà in quanto proprietà dell'uomo, ma viceversa: *l'uomo in quanto una possibilità della libertà* [*der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit*]”¹⁵.

In *Vom Wesen des Grundes*, riprendendo queste intuizioni, ancora tutte collocabili nel solco della *Daseinsanalytik* (analitica dell'Esserci) di *Sein und Zeit* in cui Heidegger aveva individuato nella *Sorge* (“cura”)¹⁶ e, in particolare nella sua declinazione come *Sein-zum-Tode* (“essere-per-la-morte”)¹⁷ la struttura esistenziale ultima del *Dasein*, il filosofo di Meßkirch torna sulla questione del rapporto tra libertà e trascendenza, tra le quali viene tracciato un rapporto di piena medesimezza. Infatti, per Heidegger, la trascendenza, ovvero il progetto che, gettando oltre l'ente, lascia che il mondo domini, è la libertà. La libertà come trascendenza, quindi, non è intesa semplicemente come una particolare “specie” di fondamento, bensì come *l'origine del fondamento in generale*. Pertanto, la libertà è *libertà di fondamento* (*Freiheit zum Grunde*)¹⁸.

Il “fondare”, in altre parole, esprime la relazione originaria della libertà col fondamento, in quanto fondando la libertà *dà e prende* fondamento. Ma questo fondare radicato nella trascendenza è *disseminato* in tre modalità differenti tra loro interconnesse: 1) il fondare nel senso di istituire (*Stiften*); 2) il fondare nel senso di prender-terreno (*Boden-nehmen*); 3) il fondare nel senso di dare fondazione (*Begründen*)¹⁹.

All'istituire, ossia allo *Stiften*, afferma Heidegger, spetta senz'altro un *primato* (*Vorrang*)²⁰ sugli altri due sensi del fondare, in quanto coesistente alla costituzione della libertà e della trascendenza stesse. Tale “primo” fondare, ossia l'istituire, non è altro che *il progetto dell'“in vista di”*: poiché la trascendenza è stata determinata come il libero lasciare che un mondo si imponga. Nel progetto di un mondo da parte dell'Esserci vien presupposto sempre che questi, nell'oltrepassamento e attraverso l'oltrepassamento, faccia *ritorno* all'ente in quanto tale. Perciò, in quanto progettante e oltrepassante,

¹³ Heidegger 1997 [1942]: 15-40.

¹⁴ Id. 2006 [1927]: 117-125.

¹⁵ Id. 2016 [1994]: 288-289.

¹⁶ Id. 2006 [1927]: 180-230.

¹⁷ Ivi: 235-267.

¹⁸ Id. 2013 [1929]: 163-165.

¹⁹ Ivi: 165.

²⁰ Ibidem.

nell'istituzione di un mondo storico, il *Dasein* è sempre *in mezzo all'ente*, ossia soggetto inevitabilmente ad un *coinvolgimento* in esso, ossia a *sentirsi-situato* o a *trovarsi* (*Befindlichkeit*) nell'ente: a partire dall'istituire, il *Dasein*, perciò, si essenzia come il *prender-terreno* in esso (*Boden-nehmen*).

Il *Dasein* fonda, ovvero, per Heidegger, *istituisce* un mondo solo *fondandosi* in mezzo all'ente. In quanto consiste nel fondare che istituisce, il *Dasein* è il *progetto delle proprie possibilità*, in esso l'Esserci *si slancia ognora in avanti*. Ma questo stesso progetto istituyente di un mondo, proprio in quanto progettante-oltrpassante, è il *prender-terreno* in mezzo all'ente come *sottrazione* di determinate possibilità al suo poter-essere-nel-mondo, ponendo così di fronte all'Esserci, come costitutive del suo mondo, le possibilità realmente coglibili nel progetto di un mondo.

La sottrazione, allora, procura una sorta di *obbligatorietà* al progetto progettato, in virtù della quale permane e vige la *potenza del suo dominio* nell'ambito dell'esistenza del *Dasein*. Per questo, Heidegger sul punto chiosa asserendo che, in corrispondenza dei primi due modi di fondare, cioè nell'unità indecomponibile di *Stiften* e *Boden-nehmen*, la trascendenza (ovvero la libertà) è, ad un tempo, *uno slancio in avanti* – in quanto *istituire* – e una *sottrazione* – in quanto *prender-terreno*²¹.

I due suddetti modi di fondare, nella loro unità, ne maturano *un terzo: il fondare come dare fondazione* (*Begründen*)²². In quest'ultimo senso, il fondare, in quanto in esso consiste la trascendenza/libertà dell'Esserci, assume su di sé il compito di rendere possibile la manifestazione della verità ontica, ovvero dell'ente in se stesso. *Dare-fondazione*, cionondimeno, non va inteso, ingiunge Heidegger, come un *λόγον διδόναι*, *reddere rationem*, bensì nel significato *trascendentale* del *rendere possibile il problema del perché in generale*. A questo terzo livello del fondare, emerge evidentemente la *Seinsverständnis* (comprensione dell'essere), quale *risposta* (*Antwort*) più preventiva in assoluto, implicita e costitutiva della domanda stessa sul *perché* (*Warum*), tale che si può dire che essa rappresenti la prima e l'ultima fondazione, dove a dare fondazione è la trascendenza e la libertà in quanto tale.

Nel trascendentale del domandare, il pensiero autentico dell'Essere (*Sein*) *non è un domandare*, ovvero in quanto riferimento essenziale (e reciproco, ma trattasi di reciprocità resa possibile dall'Essere, non dall'Esserci²³), essere e costituzione d'essere (*Seinsverfassung*) vengono *svelati*: la

²¹Ivi: 166-168.

²²Ibidem.

²³Su questo punto, è stato soprattutto Capobianco a contrastare, con vigore e piglio filologico attento e minuzioso, una tendenza interpretativa consolidatasi nella letteratura heideggeriana americana, incline a porre al centro della prestazione filosofica di Heidegger il *Dasein*, l'Esserci umano, inteso come fonte ultima del senso, e non, invece, *das Sein selbst*, l'Essere stesso come libera rivelazione in cui l'ente viene dischiuso, illuminato e diradato nel libero donarsi dell'Essere (Capobianco 2015 in particolare si vedano i capitoli 3 e 4, dedicati all'Essere come *physis* e come *alétheia*, ossia: 38-64). Capobianco, contro la primazia ontologica attribuita a suo (e a nostro) avviso erroneamente al *Dasein*, sottolinea appassionatamente il primato della differenza ontologica (fondamentale e irrinunciabile nella filosofia heideggeriana a partire da Heidegger 2013 [1929]: 103-122) nonché il connesso ruolo-chiave dell'essere umano inteso da Heidegger come “pastore dell'Essere” (cfr. Id. 2013 [1946]: 313-364), oltre ad imbastire una convincente lettura incrociata dell'Introduzione alla metafisica del '35 e del corso su Eraclito del 1943-1944; un'esegesi tutta pervasa dal dichiarato intento di far emergere la cifra squisitamente estetico-religiosa e *poetica* – nel senso della *Dichtung* heideggeriana – della posizione complessiva di Heidegger. Tuttavia, questa lettura, in sé e per sé condivisibile, ci sembra trascurare del tutto la dimensione del nesso tra ontologia e istituzione politico-giuridica della verità, costitutiva del pensiero heideggeriano, conducendo lo studioso americano ad esiti ermeneutici e teoretici discutibili. Infatti, siffatta mancanza, nell'interpretazione di Capobianco, persuade quest'ultimo a situare in una dimensione quasi mistica l'Essere heideggeriano – identificandolo con un ibrido metafisico in cui coesistono irenicamente *physis*, *alétheia*, *logos*, *dike*, *Lichtung* –, perdendo di vista il fatto che in Heidegger non pare potersi constatare alcuna reale conciliazione tra *Sein* e *Dasein* – e nemmeno, *radicitus*, tra *Sein* ed essente in quanto essente – neanche al livello della mera possibilità, dato che l'oblio della differenza ontologica, nel suo pensiero, non è una “situazione storica” cui si possa rimediare semplicemente attraverso una rinnovata e consapevole interpretazione dell'ontologia di Heidegger alla luce del “libero dispiegarsi” della *Lichtung*. Infatti, la *Seinsvergessenheit*, per Heidegger, è una *necessità dell'Essere stesso*, ne costituisce il *destino* che ne determina la storia come storia della metafisica, che non è un succedersi di “libere interpretazioni” dell'essente in quanto essente, bensì il *modo specifico* in cui l'Essere si destina al *Dasein*, ovvero, in quanto metafisica, nella forma dell'oblio della differenza tra Essere ed ente.

fondazione trascendentale, dunque, è lo svelamento, ossia *l'istituzione storica della verità ontologica*²⁴.

Nel contesto del nostro discorso sull'istituzione, a partire da queste affermazioni heideggeriane di *Vom Wesen des Grundes*, si pone il seguente problema: se l'essenza del fondamento, nella triplice disseminazione trascendentale del fondare come istituire progettante un mondo, coinvolgimento nell'ente e fondazione ontologica, culmina nell'ἀλήθεια in cui il cosiddetto “dominio” e la cosiddetta “potenza” della verità stessa son tali solo a patto e in quanto siano il lasciar essere un mondo storico, *qualunque esso sia*, e se tale *apparire dello svelamento si presenta in quanto comando-destino (Geschick) nella Storia quale divenire delle destinazioni epocali dell'Essere (Seinsgeschichte)*, allora, dando per buono tutto ciò, *come può essere garantito* che la verità ontica, ovvero il mondo storico destinato dall'Essere all'Esserci non si *alieni* dallo svelamento aleteico che pur ne ha aperto originariamente, a livello trascendentale, la possibilità stessa²⁵?

Insomma, δίκη rischia di limitarsi a svolgere, in questo gioco di specchi heideggeriano, il ruolo del mero apparire della verità, quindi di un'apparire che verrebbe sempre messo sotto scacco dalla sua stessa manifestazione, costitutivamente contrassegnato dalla *Seinsvergessenheit* (“dimenticanza dell'Essere”) propria dell'*Offenbarung* dell'ente storico-mondano. Tale manifestazione/rivelazione, per mezzo della filosofia, in base alla successione heideggeriana dei mutamenti dell'essenza della verità, si sarebbe prodotta storicamente attraverso una progressiva *entificazione della verità dell'essere*: 1) mito della caverna platonico che trasforma, nella sua essenza, l'ἀλήθεια nella “corrispondenza ad un paradigma”, poi 2) l'οὐσία aristotelica e 3) *veritas/rectitudo* romane garantite autoritativamente dal *ius* come *Oberbefehl* (“comando superiore”) scientificamente articolato del

Solo a partire dal riconoscimento di questa necessaria divaricazione tra dimensione ontologica e dimensione ontica, è possibile scorgere il rapporto essenzialmente negativo che la filosofia heideggeriana intrattiene con la realtà politico-giuridica e, in generale, con la Storia, come comprese perfettamente a suo tempo Lukács, il quale, seppur nel contesto di un'ingenerosa e ingiusta interpretazione complessiva dell'analitica esistenziale, riuscì a cogliere il fatto che la distinzione heideggeriana tra una temporalità propria e una temporalità impropria, e, di conseguenza, tra una storicità propria e una storicità impropria, che domina in *Sein und Zeit* e che, nelle opere successive degli anni '30 e '40 condurrà Heidegger alla tematizzazione dell'oblio della differenza ontologica come carattere necessario dell'Essere, costituisce il vizio teoretico esiziale che persuade Heidegger a ritenere che “proprio la storia reale è la storia impropria, allo stesso modo che il tempo reale era il tempo ‘volgare’. Con l'apparente fondazione ontologica della storia, Heidegger distrugge in fondo ogni storicità, in quanto riconosce come storica esclusivamente la ‘risolutezza’ morale del suo filisteo” (Lukács 1974 [1954]: 519).

²⁴ Heidegger 2013 [1929]: 169.

²⁵ Proprio su tale questione crediamo che si incardini il problema dell'inabissarsi del pensiero di Heidegger, della sua catastrofe. Non si tratta affatto di un triviale “discredito accademico” o della “perdita di popolarità” di una filosofia, bensì di un tragico *ritorno su di sé e in sé*, del pensiero heideggeriano, ma senza il carico di esperienza storica che ha arricchito di sapere di sé il percorso mondano della coscienza descritto nella Fenomenologia dello Spirito, ove il mondo storico viene, nel *Selbstbewußtsein* dello Spirito assoluto, riconosciuto quale opera (Werk) del processo dello Spirito, come sua estraneazione-realizzazione per-sé pervenuta alla piena e cosciente riconciliazione (Versöhnung) nell'in sé del sapere concettuale della filosofia, divenendo così in-sé-e-per-sé (Hegel 1995 [1807]: 1036-1065). Accade l'opposto in Heidegger. Qui il *kata-strophéin* assume le sembianze di un *ri-volgimento* su di sé dove il ritorno non è la vittoriosa riconquista di Ulisse della propria dimora ad Itaca, ma, al contrario, un ulteriore naufragio. A ragione, Volpi così si esprime al riguardo: “Per avventurarsi troppo in là nel mare dell'Essere, il pensiero di Heidegger va a fondo. Ma come quando a inabissarsi è un grande bastimento, lo spettacolo che si offre alla vista è sublime” (Volpi 2011: 299). Volpi non si riferisce qui al sublime matematico, ma, evidentemente, al sublime dinamico. Quest'ultimo comporta un pericolo esiziale. Se ci si limita a contemplare il naufragio della nave heideggeriana, si corre il rischio di crogiolarsi nell'appagamento della (falsa) superiorità cui si crede di pervenire, nel proprio atteggiamento pseudo-atarassico di osservatore passionato dello svolgersi catastrofico di un grande pensiero. Ed è proprio questo, sembra implicitamente suggerirci Volpi, il risultato da evitare, tentando di comprendere dall'interno la struttura e il funzionamento della tana kafkiana di Heidegger ed, al contempo, eventualmente, cercare di costruire faticosamente un'arteria di collegamento filosofica tra la tana e il mondo ad essa esterno. Pena l'ineffettualità della filosofia heideggeriana, di cui la catastrofe, il ri-volgimento attraverso il dramma del naufragio, non costituisce un'esperienza di contemplazione estatico-estetizzante, bensì l'occasione storica per contribuire al ritorno di una nietzschiana *filosofia in grande stile*.

dominio dell'*imperium*, come afferma esplicitamente nel *Parmenides*²⁶ e, infine, 4) con l'ingresso nella Modernità quale epoca del *Weltbild*²⁷, ossia dell'immagine *cartesiana* del mondo quale *certitudo*²⁸, garantita dalla *tecnica* quale dispositivo di assicurazione, controllo e produzione dell'ente per mezzo dell'ente stesso (*Gestell*)²⁹, si perviene, infine, al compimento della metafisica, cioè del nichilismo inteso come radicale oblio della stessa dimenticanza dell'Essere, realizzantesi nella *Wille zur Macht* di Nietzsche³⁰.

Ma, così procedendo nella *Seinsgeschichte*, la manifestazione storico-filosofica dell'Essere – il *ius* – non sarebbe altro che la totalità della storia della *smentita inevitabile della verità*, che tale rimarrebbe fino “a data da destinarsi” in senso ontologico, ossia fino a nuova destinazione (*Geschick-Geschichte*) di una nuova epoca dell'Essere, inviata dall'Essere all'Esserci, una volta giunta l'enigmatica ed escatologica età di quello che Heidegger cripticamente, nei *Beiträge*, definì “l'ultimo Dio” (*der letzte Gott*) inteso, ad un tempo, sì, come fine (“*Ende*”), ma anche quale “*Anfang*”, inizio, della nuova epoca dell'Essere³¹.

Tuttavia, quantomeno negli anni '30 e '40, Heidegger è ancora ben lungi dal cedere agli spenti toni nostalgico-reazionari da “critica della civiltà” di cui farà sfoggio nella famosa intervista allo *Spiegel* del 1966, dove rimanderà ancora una volta ad una non meglio definita entità “divina” con il celebre monito-invocazione: “Ormai solo un Dio ci può salvare³²”.

4. “Diritto” come volontà di potenza.

Ma, all'altezza degli anni 1933-1946, non era di certo questa la linea adottata da Heidegger e ciò si riflette in maniera tutt'altro che oscura in tutti gli scritti del periodo in questione. Qui faremo breve cenno solo a certi punti di alcuni testi significativi che gettano lumi sul problema kaffiano della “tana di Heidegger”.

In effetti, sembra che questi, costruendo la propria tana, si sia ritrovato nella stessa *impasse* in cui si imbatte la creatura di Kafka, un'aporia che è ben testimoniata nel manoscritto di un corso friburghese del 1942-43: *Parmenides*. In questo corso, l'istituzione storica della verità ontologica, l'originario *Aperto* (*das Offen*) che l'Essere è essenzialmente (*wesentlich*) nel suo svelamento della totalità dell'ente, veritativa istituzione quale originaria sorgente dello spontaneo mostrarsi dell'Essere nell'ente (*φύσις*), ecco, questo *Ereignis*, proprio nella sua incontrastabile onnipotenza manifestatrice e rivelatrice dell'ente in quanto tale in quella *radura* (*Lichtung*) che si mostra nel “ci” (*Da*) del *Dasein*³³, risulta, sul piano ontico e storico, assolutamente *impotente* nei confronti della *Seinsvergessenheit*, di cui, certo, rimane l'inattingibile quanto non-nascosta fonte e origine ultima.

Ma, cionondimeno, la *Seinsvergessenheit* sfugge allo stesso *lasciar-essere* (l'imposizione come libero lasciar imporsi di un mondo) dato che, nella sua esistenza politico-giuridica, l'istituzione della verità viene da Heidegger rigettata sdegnosamente in quanto *rectitudo/certitudo*, ovvero schietto dominio conoscitivo dell'ente, attuato sul piano politico tramite la potenza regolativa del *ius* integralmente risolto, da Heidegger, in *imperium*³⁴.

In questo corso, il filosofo tiene, inoltre, a sottolineare decisamente che a differenza del *ius/imperium*, la *πόλις* greca consiste in una dimensione che dipende essenzialmente dall'originaria

²⁶ Heidegger 2018 [1982]: 64-67.

²⁷ Cfr. Id. 2015 [1950]: 75-113.

²⁸ Id. 2018 [1982]: 72-79.

²⁹ Cfr. Id. 2017 [1952]: 31-85. Cfr. sul problema della tecnica e del suo rapporto con metafisica, nichilismo e storia dell'essere, il già citato Mazzarella 1981: 227-323, ma anche Ruggenini 2005: 235-276.

³⁰ Cfr. soprattutto Heidegger [1961] 1996: 425-594.

³¹ Id. 2014 [1997]: 409-417.

³² Id. 2023 [1976]: 149.

³³ Id. 2018 [1982]: 1-24.

³⁴ Ivi: 73-75.

concezione della verità come svelamento – ἀλήθεια – e, dunque all'apparire di essa in quanto dea Δίκη, come nel poema di Parmenide³⁵. Come tale, la differenza che passa tra la πόλις, la *res publica* romana e lo Stato moderno, ad avviso di Heidegger, è altrettanto essenziale di quella tra l'essenza moderna della verità, ossia la *rectitudo* romana – poi compiutasi, a partire da Cartesio fino a Nietzsche, in *certitudo* –, e l'ἀλήθεια greca.

Perciò, in base all'interpretazione filosofica heideggeriana (non *stricto sensu* filologica, ma che, anzi, tende sempre a operare una certa *violenza* sul lemma greco) di questo *mot-clef* della cultura greca, πόλις, in quanto istituzione greca della verità nella storia, sarebbe il πόλος, ovvero il polo, il luogo attorno al quale ruota in un modo caratteristico tutto ciò che appare alla grecità per ciò che riguarda l'ente. Ciò non significa però che Heidegger opini nel senso che il polo faccia, produca o crei l'ente nel suo essere, giacché, in quanto polo, πόλις si staglia luminosa piuttosto come il *sito della svelatezza dell'ente nel suo insieme*, ovvero dell'ἀλήθεια³⁶.

La πόλις è l'essenza del luogo (*Ort*), la località (*Ortschaft*) del soggiorno storico dell'umanità greca; non per nulla essa risulta affine con l'antico termine ellenico usato per indicare l'essere, ovvero πέλειν, che Heidegger traduce: “*sorgendo ergersi nello svelato [aufgehend ins Unverborgene ragen]*”. Essa, insomma, è la località del luogo della storia greca, il sito in cui si raccoglie nella svelatezza l'essenza storica greca³⁷.

Tale dimensione istituzional-veritativa si trova in una connessione essenziale con Δίκη. Attorno al sito *politico*, è essenzialmente presente attorno all'uomo tutto ciò che, *stricto sensu*, gli è *assegnato* (*zu-gefügt*), ma che, nel contempo, gli è anche sottratto³⁸. Com'è del tutto evidente, torna qui preponderante la dimensione unitaria del fondare come libertà-trascendenza, già delineata in *Vom Wesen des Grundes*, nella congiunzione di *Stiften* (istituire) e *Boden-nehmen* (*prender-terreno*), ma, con un cambiamento importante: qui il soggetto del fondare unitario *non è più* il *Dasein* umano, bensì l'Essere stesso (*das Sein selbst*). Ciò non costituisce una svolta di poco conto nel pensiero di Heidegger. Si tratta, invero, di una delle conseguenze decisive della *Svolta* (*Kehre*) maturata, secondo la testimonianza stessa del filosofo, già all'altezza del saggio *Vom Wesen der Wahrheit* del 1930, in forza della quale non più il *Dasein* è, nel suo riferirsi essenziale all'Essere nella *Seinsverständnis*, l'agente primario dell'illuminarsi-manifestarsi della totalità dell'ente, bensì l'Essere stesso, in quanto *Unverborgenheit* ed *Ereignis* epocale.

L'Essere stesso, appunto, si presenta, incedendo nella Storia con ieratica impersonalità e plumbeo anonimato, introducendosi nel suo glaciale quanto incontrastato dominio nella destinazione epocale all'Esserci dei popoli storici, come noterà Levinas in *Totalité et Infini* (1961) in cui legherà proprio questa innegabile cifra dell'Essere heideggeriano alla “*tyrannie de l'État*” che sarebbe stata legittimata da questa ontologia, nel lessico levinasiano definita “imperialistica”, “totalitaria”³⁹.

³⁵ Ivi: 132.

³⁶ Ivi: 132-133.

³⁷ Ivi: 133.

³⁸ Ivi: 137.

³⁹ Le considerazioni di Levinas sulla filosofia heideggeriana condotte in *Totalité et Infini* risultano, a tratti, assai ingenerose e, dal punto di vista di un'interpretazione filologicamente corretta dei testi heideggeriani, senz'altro discutibili. Tuttavia, pensiamo anche che la lettura del filosofo franco-lituano colga nel segno nella misura in cui denuncia un rischio innegabilmente presente all'interno dell'ontologia heideggeriana: quello dell'anonimato assolutamente impersonale e impotente, proprio nella sua onnipotenza disvelante, dell'Essere heideggeriano. Una caratteristica che, *à la limite*, predispose quest'ontologia alla piena e incondizionata disponibilità a consegnarsi e a sostenere una forma specifica di potere totalitario come l'hitlerismo. Certo, Levinas, a nostro avviso, commette un errore speculare a quello di Heidegger, consistente nel far di tuttata l'erba della storia della filosofia occidentale un solo e indistinto fascio, bollandola e tacciandola inappellabilmente di una cifra totalizzante e totalitaria (Levinas 2023 [1961]: 21-39), che fa perfettamente il paio con l'altrettanto indistinta notte delle nere vacche heideggeriana per la quale tutta la storia della metafisica viene ridotta e risolta nella storia della dimenticanza della differenza ontologica. Ma, al netto di questa segreta complicità riduzionista con il suo Maestro friburghese, ci sembra opportuno riportare i termini esatti in cui si esprime la giusta denuncia levinasiana dei rischi (im)politici immanenti all'ontologia heideggeriana, in quanto parte integrante della tesi di questo nostro lavoro: “L'egoismo dell'ontologia è mantenuto anche quando, denunciando la filosofia socratica come già dimentica dell'essere e come già in marcia verso la nozione di ‘soggetto’ e della potenza tecnica, Heidegger trova, nel

Δίκη, pertanto, viene intesa come ciò che originariamente è *assegnato* (*zugewiesen*), come ciò che si riferisce essenzialmente all'essere umano, cosicché l'uomo si trova immesso e integrato (*eingefügt*) in questo qualcosa che è essenzialmente per lui, ragione per la quale egli deve *con-venire* (*sich fügen*) con esso affinché la sua essenza rimanga integra (*in den Fugen ist*).

Ciò che, perciò, in tal senso, è assegnato e si assegna all'uomo, determinandolo come tale, si chiama *con-venienza* (*Fug*), ovvero, δίκη⁴⁰. Siffatta concezione verrà in seguito ripresa in *Der Spruch des Anaximander*, ove Heidegger intende δίκη, ancora una volta, come connessione e con-venire (*die Füge*) che è essenzialmente accordo (*der Fug*), quindi un “accordo congiungente-accordante” in cui la via via soggiornante destinazione storico-epocale dell'Essere si apre come *Lichtung* che rischiarata, illumina, dispiega l'ente nel *Da* del *Dasein* umano⁴¹. Per Heidegger, Δίκη, pensata in base all'essere come essere-presente (*Anwesen*), è l'accordo congiungente-accordante (*der fugend fùgende Fug*)⁴², ossia, in altri termini, il *con-venire* dell'Essere come dispiegamento essenziale dell'ente storico-politico di un'epoca determinata, quale è appunto la πόλις pensata da Heidegger nel *Parmenides*.

Nella *con-venienza* viene pensato quel *disporre* (*fügen*) che indica, mostra (δείκνυμι) e, appunto, assegna l'essere umano all'Essere nel sito della πόλις. Ma, proprio a partire da ciò con cui deve convenire, l'uomo può al tempo stesso smarrirsi nello “sconveniente” (*in das Ungefüge*), soprattutto quando l'assegnazione si vela e cade-via, in una sorta di sottraente cadere-via che sradica l'uomo dalla πόλις, trascinandolo fuori di essa, cosicché egli diviene ἄπολις. Il sorgere dell'essere umano nella convenienza e il suo permanere in essa, cioè nella δίκη, è la *con-venienza* (*Fügsamkeit*), cioè la δικαιοσύνη⁴³.

La brutta, schietta e diretta opposizione essenziale rispetto a questa dimensione aleteica dell'istituzione, la quale rimane del tutto isolata nell'astrazione dell'impotente onnipotenza dell'Essere obliato e fatto oggetto di commemorazione-meditante (*Besinnung*) nella nostalgia della πόλις, è la dimensione della verità come *rectitudo*, ovvero come *ius/iustitia*.

Come scrive anche nel *Nietzsche* (1961), l'inizio della metafisica moderna che si realizza nella trasformazione dell'essenza della verità in *certitudo* cartesiana, è possibile solo in quanto nell'epoca della *romanitas*, la verità si è già mutata essenzialmente in *rectitudo* e *veritas*⁴⁴. La verità diventa *usus rectus rationis*, la *rectitudo animae*⁴⁵ (nel Medioevo cristiano, ricompreso da Heidegger nella romanità), quindi *iustitia*, come uso sicuro della ragione; il vero, il *verum* è il retto (*das Rechte*), che garantisce la sicurezza ed è, in tal senso, il giusto (*das Gerechte*). Anche per Nietzsche, l'essenza della verità si fonda sulla sicurezza e sulla *giustizia* (*Gerechtigkeit*)⁴⁶. Anche per l'autore dello *Zarathustra*,

presocratismo, il pensiero come obbedienza alla verità dell'essere. (...) Heidegger (...) concepisce la relazione con altri come ciò che si svolge nel destino dei popoli a dimora stabile, possessori e costruttori della terra. Il possesso è la forma per eccellenza nella quale l'Altro diventa il Medesimo diventando mio. Denunciando la sovranità dei poteri tecnici dell'uomo, Heidegger esalta i poteri pre-tecnici del possesso. (...) Filosofia del potere, l'ontologia, come filosofia prima che non mette in questione il Medesimo, è una filosofia dell'ingiustizia. L'ontologia heideggeriana che subordina il rapporto con Altri alla relazione con l'essere in generale (...) resta all'interno dell'obbedienza dell'anonimo e porta, fatalmente, ad un'altra potenza, al dominio imperialista, alla tirannia. Tirannia che non è l'estensione pura e semplice della tecnica e degli uomini reificati. Essa risale a degni ‘stati d'animo’ pagani, al radicamento al suolo, all'adorazione che degli uomini ridotti in schiavitù potevano consacrare ai loro padroni” (ivi: 37-38). E ancora, nelle battute finali dell'opera, così prosegue: “Situare il Neutro dell'essere al di sopra dell'ente che questo essere determinerebbe in qualche modo a sua insaputa, situare i fatti essenziali all'insaputa degli enti – significa professare il materialismo. L'ultima filosofia di Heidegger diventa questo materialismo vergognoso. Essa pone la rivelazione dell'essere nell'abitazione umana tra Cielo e Terra, nell'attesa di dèi ed in compagnia di uomini ed innalza il paesaggio o la ‘natura morta’ ad origine dell'umano. L'essere dell'ente è un Logos che non è verbo di nessuno” (ivi: 332-333). Su queste tematiche cfr. Ferretti 2010: 65-70 e 109-181.

⁴⁰ Heidegger 2018 [1982]: 137.

⁴¹ Id. 2015 [1950]: 357.

⁴² Ibidem.

⁴³ Id. 2018 [1982]: 137.

⁴⁴ Id. 1996 [1961]: 570-584.

⁴⁵ Id. 2018 [1982]: 75.

⁴⁶ Ivi: 77.

ad avviso di Heidegger, il vero è il corretto che si regola sul reale per installarsi conformemente a esso e per installarsi in esso.

Proprio questa è la forma fondamentale della volontà di potenza, la quale, nella sua essenza, è il compimento dell'essenza romana della verità, ossia il *comando*⁴⁷. Al culmine della metafisica occidentale platonico-cartesiana in Nietzsche, l'essenza romana della verità, la *veritas* in quanto *rectitudo* e *iustitia* appare come “giustizia”, la quale è la forma primaria della volontà di potenza.

L'essenza del diritto (*Recht*), correlata alla giustizia, viene definita da Nietzsche in un'annotazione dell'estate del 1883 (citata a sostegno della sua tesi da Heidegger⁴⁸) come segue: “*Il diritto – la volontà di rendere eterno un rapporto di potenza momentaneo* [*Recht = der Wille, ein jeweiliges Machtverhältnis zu verewigen*]”⁴⁹.

Nel solco di quest'immane alienazione essenziale dell'essenza della verità, in cui quest'ultima viene integralmente risolta nella volontà di potenza come diritto (volontà di rendere eterno un rapporto di potenza momentaneo), Heidegger riscontra il fatto che in Nietzsche, l'*anello* – nella storia essenziale della verità esperita metafisicamente – *si è chiuso*. Egli, con ciò, riconosce, sconsolatamente e nostalgicamente, che, fuori dall'anello è rimasta l'*ἀλήθεια*, e, quindi, di conseguenza, anche il suo diretto e coesistente correlato *δική*: entro il dominio della *veritas* e del *ius* occidentali, l'ambito essenziale di quelle due parole greche – compendianti in sé l'intera esperienza storica greca della concezione originaria della verità dell'Essere – si è *estinto* (*verlöscht*)⁵⁰.

L'*ἀλήθεια* e *δική* sembrano essersi irrimediabilmente e definitivamente sottratte alla storia dell'umanità occidentale: al posto dell'ambito essenziale di quelle, pare sia subentrata la *veritas* romana, nonché, come suo sviluppo, la verità in quanto *rectitudo*, *iustitia*, *ius*; correttezza e diritto come forma fondamentale della volontà di potenza⁵¹. L'istituzione giuridico-politica soddisfa in pieno l'ambito dell'*imperiale*, che ha sepolto e, ancor peggio, *bloccato* la verità pensata dai Greci, sotto il peso di quello che Heidegger chiama il “gigantesco bastione dell'essenza della verità romanamente determinata in molti sensi [*das riesige Bollwerk des in einem mehrfachen Sinne 'römisch' bestimmten Wesens der Wahrheit*]”⁵². L'essenza della verità si è definitivamente allontanata dal suo inizio aleatico greco come svelamento, cioè dal suo fondamento essenziale: essa è una *caduta* (*Abfall*), in quanto caduta fuori dal suo inizio (*Anfang*)⁵³.

5. Un'aberrante “esegesi”.

A questo punto, non era escluso che Heidegger avesse potuto attuare, attraverso una torsione di portata non indifferente, un'ulteriore *Svolta* (*Kehre*) nel suo pensiero, rivolgendo il suo *Denkweg* verso una possibile soluzione dell'*impasse* dell'istituzione aleatica della verità e della giustizia.

In che modo? Risposta possibile: stabilendo un contenuto sostantivo, un *criterio giuridico-politico superiore all'Essere e alla sua neutralità storica costitutiva*, un vero e proprio *ἀγαθόν* quale principio supremo del processo della mediazione (*Vermittlung*) istituzionale, interpretato, quindi, non più alla stregua della tesi della riduzione di esso all'impersonale *Sein* e alla differenza ontologica tra Essere ed ente, ma nella direzione di una concreto *orientamento giuridico* da scorgersi nella struttura immanente della storia, financo intesa come *Seinsgeschichte* e innestandosi così in un *λόγος* concepito non più come mera raccolta unitaria della totalità dell'ente nell'apertura originaria della

⁴⁷ Ivi: 77-78.

⁴⁸ Ivi: 78.

⁴⁹ Nietzsche 1976: 125-126.

⁵⁰ Heidegger 2018 [1982]: 78.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ivi: 79.

Lichtung, come avviene nel corso del 1943-44 su *Heraclit*⁵⁴, ma come *calcolo e misura razionale del giusto inteso in senso rigorosamente comunitario*. Un ἀγαθόν che potesse *svuotare* dall'interno il *ius* inteso come puro comando (*imperium*).

L'occasione, per Heidegger, sarebbe potuta consistere nell'operare una vera e propria κένωσις del diritto, svuotato del suo carattere di mera volontà di potenza, fino a giungere alla descrizione non utopistica né nostalgico-reazionaria della stessa struttura storico-politica di una *Stiftung* conforme alla verità come svelamento. Non una depurazione di stampo kelseniano riguardante la dottrina, ossia la conoscenza del diritto, ma uno svuotamento realizzantesi come *abbassamento* del comando ai piedi di un ἀγαθόν, rigorosamente storico, inteso come criterio di giustizia di una nuova istituzione giuridico-politica. La sfida politico-ontologica che si stagliava dinanzi ad Heidegger, in quel periodo di drammatica – come mai prima d'allora – transizione epocale che fu rappresentato dal dodicennio nazionalsocialista (1933-1945), si potrebbe descrivere così: uscire dalla “tana” kafkiana in cui il suo pensiero irresistibilmente rischiava di sigillarsi da sé, in forza dell'irrinunciabile volontà di mantenere *impotente* la prassi per il tramite dell'*impotenza* dell'Essere rispetto alla sua *Offenbarung* storico-giuridica.

Ma, per giungere a ciò, Heidegger avrebbe dovuto operare sensibili modificazioni allo statuto, alla struttura e alla dinamica della differenza ontologica, fino a rigettarne il carattere differenziale stesso, in modo tale da tracciare una possibile e – forse – necessaria sintesi tra *das Sein* e *das Seiende*: la scommessa, sarebbe stata una sorta di *all in* al fine di ripensare un Soggetto storico-universale⁵⁵.

In altri termini, non era da escludere, a quell'altezza della prestazione filosofica heideggeriana, una nuova svolta di *politica dell'ontologia* assolutamente inedita, tale da uscire dall'*impasse* della tana kafkiana, ma restando piantato sulla *soglia* di essa, in modo da non rinnegare l'esperienza storica del *ius*, e, così facendo, impedendo l'abbandono dell'istituzione aleteica della verità alla pura contemplazione nostalgica, o all'invocazione ermetica di non meglio precisati nuovi Dei, o, peggio, alla disponibilità di un nuovo *imperium* portatore di una più terribile volontà di potenza rispetto a quella dei Romani o degli Stati moderni. Ma fu quest'ultimo scenario a concretizzarsi.

Purtroppo, infatti, tale svolta non vi fu, perché la politica dell'ontologia heideggeriana si diresse verso un altro lido, politicamente dominante in modo progressivamente incontrastato in Germania, a partire dal 30 Gennaio 1933, ovvero dal momento in cui Hitler viene nominato cancelliere dal presidente Hindenburg.

Nel manoscritto del corso heideggeriano del 1935 sui *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) di Hegel, lo spazio, che sembrava ormai estinto, della verità dell'Essere come svelamento, data la sua già ricordata onnipotenza assolutamente impotente, trova una sorta di garanzia storica in una

⁵⁴ Cfr. Id. 1992: 278: “Il logos, proprio di quella disciplina che abitualmente viene detta logica, in quanto è pensato come asserire e come dire, è un modo di agire e un'attitudine dell'uomo. Questo *logos* entra a far parte di quell'ente che è l'uomo. Il Logos di cui parla Eraclito, in quanto è inteso come spigolatura e raccolta ed è l'Uno che tutto unifica, non è una qualità riscontrabile all'interno dell'ente. Questo *Logos* è l'Essere stesso nel quale ogni ente dispiega la propria essenza. Seguire col pensiero questo *Logos* non è certamente seguire la logica nel senso corrente”. Per Capobianco, questa tesi heideggeriana sull'Essere come *Logos* sarebbe latrice di una sorta di appagamento spirituale soggettivo, consistente nel ripristinare il nostro legame con l'Essere, quale tappa necessaria per un radicale ripensamento di noi stessi e per un'altrettanto radicale trasformazione del nostro io (Capobianco 2015: 86).

⁵⁵ L'approdo a una svolta di questo stampo, in Heidegger, si configurava, purtroppo, come inverosimile, anche per le ragioni sostenute da Ruggenini, il quale suggerisce che la filosofia heideggeriana della tecnica condanna irrevocabilmente in blocco qualsivoglia metafisica del soggetto quale fondamento filosofico del destino della tecnica inteso come destino dell'oblio completo del necessario assentarsi dell'Essere e, dunque, della sua differenza. Il destino della tecnica, anzi, si manifesta lentamente ed inesorabilmente proprio attraverso la metafisica moderna del soggetto (Ruggenini 2005: 258). Al rigetto della metafisica del soggetto, si riconnette la ricsuzione heideggeriana dell'ἀγαθόν: “Basti come esempio la lettura della metafisica platonica dell'idea semplicemente come riduzione dell'essere all'apriori rispetto all'ente, dunque come prima determinazione del destino idealistico del pensiero occidentale, quindi della metafisica della soggettività e conseguentemente del mondo della tecnica. Di passaggio si trae pure la conseguenza che l'essere come *agathon* prepara la concezione dell'essere come valore di Nietzsche. Ciò che risulta insostenibile (francamente insopportabile) è la rigidità della linea interpretativa, almeno nella misura in cui non sembra ammettere incertezze o possibili complicazioni” (ivi: 262).

forma politica che mostra, in una versione degenerata e mostruosa, ma cionondimeno formalmente coerente, tutte le caratteristiche del brutale governo e ottusa assicurazione dell'ente, per mezzo di un *ius* che – privato e abbandonato dalla concreta verità aleatica riempita di un ἀγαθόν storico-politico altrettanto concreto, *ontico* – trapassa integralmente nella realizzazione di un'istituzione quale fu il *Terzo Reich nazionalsocialista*, guidato dall'*imperium* del *Führer*, la cui volontà si tramuta immediatamente in diritto capace di assimilare e/o di annientare qualsiasi *Dasein* di un popolo storico *diverso* da quello del popolo tedesco-ariano.

Si ripresenta, nelle sue estreme conseguenze, il paradosso dell'*impasse* della tana kafkiana di Heidegger: la verità aleatica, assolutamente impotente nella sua onnipotenza, assume i tratti reali che, in un certo qual modo, più le si confanno: quelli, anch'essi paradossali, dell'assoluta impersonalità del potere congiunti al personalismo del comando più monolitico e concentrato nella storia politica mondiale. Ovvero, nientemeno che il *Führer*.

Nel commento del '35 alla *Rechtsphilosophie* hegeliana, Heidegger assimila la figura del monarca costituzionale al ruolo del *Führer*, mettendo così in atto una vera e propria violenza ermeneutica che distrugge il senso dell'intera filosofia politica di Hegel. Come correttamente rilevato da Žižek, il monarca hegeliano gode di una mera funzione simbolico-rappresentativa dell'unità statale nonché, al più, del potere di promulgazione delle leggi (“mette i puntini sulle i”); quella di Heidegger non è, perciò, soltanto una “libera interpretazione”, ma una torsione ontologico-politica del testo hegeliano in direzione nazionalsocialista⁵⁶.

Nel contesto di una tale aberrante “esegesi” del testo hegeliano, Heidegger sostiene la tesi dell'incondizionatezza del potere personale del *Führer*, intesa non come mera sommatoria di poteri (*die Anhäufung der Mächte*), bensì quale espressione della *relazione di comando in quanto tale* (*im Führungsverhältnis als solchem*) e per come determinata attraverso la volontà del *Führer* stesso (*durch die Führer bestimmt*)⁵⁷. La *Führungsverhältnis* è una relazione *storica* (*geschichtlich*)⁵⁸, aggettivo non casuale in Heidegger, dato che non utilizza l'ontico “*historisch*” con cui usa riferirsi ai dati di fatto riportati dalla storiografia (*Historie*), mentre la volontà del *Führer* viene sussunta nel *geschichtlich*, ovvero nel *co-mando storico-destinale* (*Ge-schick*) dell'Essere ad un concreto *Dasein storico-politico*, ovvero, in questo caso, al popolo tedesco⁵⁹.

⁵⁶ Il filosofo sloveno sottolinea che nell' “esegesi” heideggeriana del capolavoro gius-filosofico di Hegel “diventa ben presto chiaro che Heidegger ha bisogno di Hegel solo per affermare il sorgente ‘Stato totale’ nazista contro la nozione liberale di Stato come mezzo per regolare l'interazione della società civile (...). Ma per ‘libertà’ Hegel intende anche questo: insiste sul principio ‘moderno’ del ‘diritto infinito’ degli individui. Per Hegel la società civile è la grande conquista moderna, la condizione della libertà attuale, la ‘base materiale’ del riconoscimento reciproco, e il suo problema è precisamente quello di unire l'unità dello Stato e la mediazione dinamica della società civile senza ridurre i diritti della società civile” (Žižek 2019 [2008]: 165). Inoltre, l'assurda identificazione tra *Führer* e monarca costituzionale hegeliano sostenuta da Heidegger, viene giustamente rigettata, in quanto siffatta interpretazione risulta “ovviamente, del tutto in opposizione a Hegel, per il quale il capo di uno Stato razionale non deve essere un leader, ma un re. (...). Ciò che in Heidegger viene perso è questa riduzione della funzione del monarca alla funzione puramente formale del mettere i punti sulle ‘i’” (ivi: 171). Sulla concezione della monarchia nella matura *Rechtsphilosophie* di Hegel, è d'obbligo rimandare a Hegel 1996 [1820]: 474-493. Per una corretta interpretazione, filologicamente avvertita, della filosofia giuridica hegeliana come tentativo di sintesi razionale dell'unità sostanziale statale con la libertà soggettiva individuale, cfr. Kervégan 2018: 1-109, ma anche Hösle 2008, nonché Vierweg 2017 [2012] e Cavalleri 2019.

⁵⁷ Heidegger 2011: 169.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ A questo riguardo, è interessante rilevare quanto fosse radicata nella concezione heideggeriana della *filosofia* – e non in mere circostanze biografiche occasionali – l'esigenza di un necessario legame ancestrale, quasi mistico, tra la filosofia stessa e un popolo determinato, in qualche modo eletto dal destino, per il tramite di individui eccezionali, alla custodia della verità dell'Essere. Tutto ciò traspare perspicuamente nel paragrafo 15 dei *Beiträge*, intitolato *La filosofia come “filosofia di un popolo”*, ove Heidegger così si esprime: “Chi negherebbe che la filosofia sia ‘filosofia di un popolo’? E non è forse possibile darne una testimonianza capace di tacitare ogni contraddittorio: il grande inizio della filosofia occidentale? Esso non è forse la filosofia ‘del’ popolo *greco*? E la grande fine della filosofia occidentale, ‘l'idealismo tedesco’ e ‘Nietzsche’, non è forse la filosofia ‘del’ popolo *tedesco*? (...) La meditazione sulla natura del popolo è un passaggio essenziale. E non possiamo misconoscerlo, così come dobbiamo sapere che laddove si metta scientemente in campo un ‘principio etnico’ come misura dell'Esserci storico, deve essere conseguito un rango supremo dell'Essere. Il

Al fine di corroborare la sua irricevibile “interpretazione” del testo hegeliano, Heidegger si ritrova persino a citare⁶⁰ un libro coevo di Carl Schmitt, sorretto da intenzioni quantomeno analoghe alle sue, seppur declinate sul piano della dottrina del diritto pubblico, ovvero *Staat, Bewegung, Volk* (1934), riferendosi ad un passo in cui il giurista di Plettenberg afferma il *primato del comando politico (Vorrang der politischen Führung)* quale *legge fondamentale del nuovo diritto pubblico (als Grundgesetz des neuen Staatsrechts)*⁶¹.

6. L'istituzione poetica della verità.

Ciononostante, come già s'è anticipato, nello stesso torno di tempo, anzi, addirittura nello stesso anno in cui viene tenuto il corso sulla filosofia del diritto hegeliana, il 1935, viene redatto e poi pubblicato l'anno dopo uno scritto, ossia *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1936), ove pare trasparire quantomeno *l'esigenza* di una soluzione diversa all'*impasse* della tana heideggeriana, consistente nella

popolo diventa popolo solo quando giungono i suoi individui più unici e quando costoro incominciano a presagire. Solo così il popolo diventa libero per la sua legge da conquistare che è quella dell'ultima necessità del suo attimo supremo. La filosofia è ciò che fa del popolo il popolo di una filosofia, ciò che fonda storicamente il popolo nel suo Esserci e lo destina alla guardia della verità dell'Essere”. Tuttavia, nello stesso passo, è lo stesso Heidegger a rilevare la possibile deviazione da questa aristocratica ed elitaria concezione spirituale della filosofia, a causa del fraintendimento della “filosofia del popolo” come qualcosa di calcolabile e definibile a priori, tale che essa scade inevitabilmente al “livello indifferente di una ‘prestazione’, di un ‘atto’, di un particolare comportamento quale potrebbe essere, ad esempio, una certa maniera di vestirsi o di nutrirsi” (Heidegger 2014 [1997]: 42-43). Proprio il fallimento della scommessa heideggeriana sulla “filosofia come filosofia del popolo tedesco”, sembra caratterizzare il crollo catastrofico di questa concezione su se stessa, come ci suggerisce Mazzarella in un recente lavoro: “Che i tedeschi percepiscano a mala pena questo loro rapporto con l'“origine” significa che neanche essi hanno potuto, perché non hanno saputo o non è stato loro concesso, essere il *popolo storico* per eccellenza, il popolo dello Spirito che ‘supera’ il nichilismo, ancorandosi nell'afferramento dell'origine al solo terreno di fondazione che avrebbe consentito di fronteggiare con una qualche possibilità la solitudine nel mezzo dell'ente di quell'essente – l'Esserci umano – che non possiede, anche nella sua forma ‘popolo’, il suo fondamento e che lo sa” (Mazzarella 2023: 92). Infine, così stando le cose secondo Heidegger, una volta che anche il nazionalsocialismo fallisce miseramente nel suo tentativo di riappropriazione politica dell'origine, riducendosi a mero dirigismo organizzativo di un popolo concepito come razza, Mazzarella ne desume che “così l'incapacità del bisogno metafisico della coscienza tedesca ad afferrare il suo destino veramente ‘spirituale’, l'essersi consegnato del *deutsches Dasein* non alla verità, ma all'erranza nel ‘fallimento’ storico della sua decisione, diventa il ‘crollo’ nel nulla come perdita di un rapporto autentico con l'origine, come universale ‘oblio dell'essere’, di tutta la compagine metafisica *in atto* essere-pensiero, coscienza-mondo. Questo ‘crollo’ è l'imporsi universale come ‘epoca della tecnica’, anche per l'Esserci tedesco, del pensiero tecnico-matematico dell'età moderna” (ivi: 93). Sulla questione del rapporto tra ontologia heideggeriana e nazionalsocialismo (declinato nella sua versione primo-novecentesca di *Kriegsideologie*), cfr. Losurdo 1991: 36-52, nonché sul problema specifico del nazionalsocialismo e la filosofia di Heidegger anche Ott 2016: 64-77 e Nolte 2016: 338-356.

⁶⁰ Heidegger 2011: 170.

⁶¹ Schmitt 2012 [1934]: 262. È opportuno riportare il passo da cui è tratta la citazione heideggeriana, per comprendere fino a che punto, in quel momento storico (1935, quindi un anno dopo le dimissioni da rettore dell'Università di Freiburg), fosse giunta la saldatura tra ontologia e dottrina del diritto pubblico, uniti nella direzione comune del sostegno all'hitlerismo. Infatti, nel passo da cui è tratta la citazione di Heidegger, Schmitt tracciava le basi *nuove* e assolutamente *proprie* (quindi *originarie*, nel senso dell'indipendenza assoluta da qualsiasi altra eventuale fonte di diritto), su cui il neonato ordinamento giuridico nazionalsocialista avrebbe fondato il suo incondizionato potere totalitario; quest'ultimo legale e legittimo, almeno, a parere di Schmitt, fin dalla promulgazione della cosiddetta “legge sui pieni poteri” (*Ermächtigungsgesetz*) del 24 marzo 1933 (ivi: 255-261). Questa legge, secondo Schmitt, sanciva l'abolizione della costituzione weimariana e del suo sistema parlamentare, e, ad un tempo, l'emersione di un nuovo ordinamento costituzionale. Nel passo da cui Heidegger traeva la sua citazione schmittiana a sostegno della propria “interpretazione” hitleristicamente orientata della figura del monarca costituzionale hegeliano, il giurista di Plettenberg descriveva proprio il *primo fondamento* del nuovo diritto costituzionale nazionalsocialista, consistente nella direzione (Führung) politica di Hitler: “Per il raggruppamento delle cariche supreme del Reich vale come criterio ordinativo che il cancelliere del Reich è la Guida politica del popolo tedesco che nel Reich tedesco è politicamente unito. Questa preminenza della direzione [Führung] politica è una legge fondamentale del diritto pubblico odierno. (...) S'intende oggi da sé, non soltanto *de facto* ma nel senso pieno *de iure*, che il cancelliere del Reich Adolf Hitler ha secondo il diritto statale una posizione che non è paragonabile con la posizione di nessun precedente cancelliere, sia di fronte al presidente del Reich, sia di fronte ai membri del governo del Reich”.

perenne indecisione e oscillazione tra l'istituzione della verità che assuma senza riserve una forma e un contenuto integralmente politico – e, dunque, un ἀγαθόν raccolto nella sua totalità in unità *logica* – e l'onnipotenza assolutamente impotente di tale verità, che, se lasciata alla propria isolata astrattezza, rischia di trasferire i suoi tratti impersonali e anonimi all'incondizionato e illimitato potere personale del *Führer*, compendiato dalla levinasiana “*tyrannie de l'État*”.

Nel saggio sull'origine dell'opera d'arte, Heidegger, nelle battute finali del testo, prendendo le mosse dalla sua celebre definizione dell'arte come *messa in opera della verità* (*ins Werk setzen der Wahrheit*)⁶², afferma che, se questo è vero, l'essenza dell'arte è *Poesia* (*Dichtung*)⁶³. Quest'ultima, non indica, per Heidegger, una forma artistica tra le altre, magari intesa come versificazione (*Poesie*), bensì in quanto *dire originario immanente alla stessa essenza del linguaggio*. *Dichtung* non sarà allora un'escogitazione sbrigliata e arbitraria o abbandono all'irreale della semplice rappresentazione fantastica, ma progetto illuminante dispiegantesi nel non-nascondimento e progettantesi nel tratto della figura, manifestante l'Aperto⁶⁴, l'avvento della verità, che essa, la Poesia, *fa sì che accada storicamente, che si storicizzi* (*Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit*)⁶⁵.

L'esigenza dell'accadimento storico della verità non viene qui confinata da Heidegger all'ambito, ormai estinto, della πόλις, ma diviene oggetto di una vera e propria *ingiunzione filosofica che non esprime altro che l'intima essenza del movimento dell'Essere in quanto Aperto mostrato dalla Poesia*.

Ed è in forza di siffatta esigenza *eminenter* storica immanente alla struttura della verità che Heidegger può affermare, nello stesso saggio, che, se l'essenza dell'arte è Poesia, in quanto storicizzarsi della verità, l'essenza della Poesia è *l'istituzione della verità* (*die Stiftung der Wahrheit*)⁶⁶.

Lo *Stiften*, pertanto, quale modalità fondamentale dello storicizzarsi poetico della verità, secondo Heidegger si articola nel triplice significato del *donare* (*Schenken*), del *fondare* (*Gründen*) e dell'*iniziare* (*Anfangen*)⁶⁷, il cui senso ontologico corrisponde all'unitario orientamento dell'*essenza del fondamento* già tracciato da Heidegger nella tripartizione propria del *fondare*, che abbiamo già incontrato in *Vom Wesen des Grundes*. Non a caso, Heidegger asserisce perentoriamente che una delle modalità fondamentali in cui la verità si istituisce nell'ente da essa stesso aperto, ossia istituito storicamente, è “l'azione che fonda uno Stato [*die staatgründende Tat*]”⁶⁸.

Per sua essenza, l'istituzione della verità è ciò che, nella concretezza storica, *mette in relazione la relazione* (che Heidegger qui chiama “*Welt*”, “Mondo”) e *la non-relazione* (qui appellata “*Erde*”, “Terra”). Il progetto poetico (*dichtende*) della verità che si pone in opera, secondo Heidegger, non ha mai luogo nel vuoto e nell'indeterminato. La verità in opera è, invece, progettata per i salvaguardanti a venire, ossia per l'umanità storica. Il progetto autenticamente poetico, in quanto istituzione storica della verità, è ciò in cui il *Dasein* è già gettato in quanto storico. L'istituzione della verità, nella sua triplice articolazione, non è altro che la *Terra*, e, per un popolo storico, la *sua Terra*, ovvero il fondamento autochiudentesi su cui esso riposa, insieme a tutto ciò che, pur essendogli ancora celato, esso *già è*. Ma il progetto poetico dell'istituzione storico-aleteica è anche il suo *Mondo*, quale si dispiega nel modo proprio in cui accade storicamente il rapporto che viene a costituirsi fra il *Dasein* e il non-nascondimento dell'Essere⁶⁹. Pertanto, tutto ciò che fu donato all'essere umano nel progetto,

⁶² Heidegger 2015 [1950]: 62.

⁶³ Ivi: 59.

⁶⁴ Ivi: 60-61.

⁶⁵ Ivi: 70.

⁶⁶ Ivi: 63.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ivi: 49.

⁶⁹ Ivi: 63. Nel paragrafo 256 di Heidegger 2014 [1997]: 410, dedicato a *Der letzte Gott*, Heidegger perviene a considerazioni convergenti con quelle sopra esaminate di *Ursprung des Kunstwerkes* riguardo al rapporto tra Terra e Mondo: “Nell'ambito del dominio del cenno, Terra e Mondo si incontrano di nuovo per la più semplice contesa: chiusura purissima e somma trasfigurazione, la più incantevole attrazione e la più temibile estasi. E ciò ogni volta di nuovo solo storicamente, nei livelli e ambiti e gradi del salvataggio della verità dell'ente nell'ente tramite cui soltanto quest'ultimo torna a diventare più essente in tutto l'estinguersi smisurato, ma dissimulato, in ciò che non è”. Sembra emergere anche in questo luogo del pensiero heideggeriano, l'esigenza di una sorta di unitaria processualità tra Terra e Mondo, e, quindi,

dev'essere estratto dal suo fondamento nascosto e fatto riposare in esso. Solo in tal modo questo fondamento è fondato come *fondamento sorreggente* l'istituzione storica della verità⁷⁰.

Si perviene, infine, ad una straordinaria concezione, in un certo senso, *processuale* del rapporto tra Terra e Mondo, tale che la *contesa* tra la prima, quale infinita riserva e fonte di senso – ossia, *δίκη* – e la seconda quale sua manifestazione mondana storico-politico-giuridica – cioè, *ius* – diviene un reciproco presupporre nella lotta fra rischiaramento e nascondimento dell'Essere, in una contrapposizione reciproca che, al contempo, *presuppone e produce l'unità fra Mondo e Terra*. Infatti, nel dischiudersi storico del Mondo, secondo Heidegger, si decidono, per un'umanità storica, “vittoria o sconfitta, benedizione o maledizione, dominio o servitù. (...) Ma, aprendosi un Mondo, emerge la Terra. Essa si rivela come il tutto-sorreggente, come la costantemente auto-chiudentesi e occultantesi nella propria legge⁷¹”.

Un simile rapporto tra la dimensione ontologica e quella ontica, se pensato nell'ottica della presupposizione reciproca e processuale, ovvero della *relazione della relazione (Welt) e della non-relazione (Erde)*, dunque dell'*a-relazione* tra *δίκη* e *ius*, Terra e Mondo, Essere ed essente, può condurre il domandare filosofico verso la riconsiderazione critica di una concezione della storia non più unilaterale e basata sull'immediatezza adialettica e anti-dialettica, bensì, al contrario, basata sulla necessaria riflessione sulla *generazione storica del fondamento ontologico*, da intendersi come *autogenesi* umana in quanto *mediazione storico-dialettica*.

Ecco dunque tralucere intensamente *l'esigenza*, qui nel saggio sull'origine dell'opera d'arte appena abbozzata e *in nuce*, da cui potrebbe prendere le mosse una ricerca – pur esplicitamente distante dallo stile filosofico di Heidegger – volta a tracciare quella che Antonio Labriola, nel primo dei suoi tre *Saggi sulla concezione materialistica della storia* (1895-1897), definisce *morfologia storica*, ossia una *filosofia della storia* capace di individuare la *tendenza* immanente al divenire specificamente umano e in virtù della quale si pervenga allo scoprimento di quel nesso costitutivo tra razionale e reale quale espressione filosofica del nerbo, dell'aspetto decisivo o essenza della legge del movimento sottostante all'auto-divenire della società⁷². In altri termini, si tratta dell'esigenza di un'indagine sul processo di autogenesi storica della società umana, che si approssima molto allo spirito di ciò che Lukács definì in seguito *ontologia dell'essere sociale*⁷³.

Assumersi l'impegno e il compito di ingaggiare una simile sfida filosofica riteniamo sia possibile e auspicabile, *a partire da* Heidegger e, forse, proprio per ciò, anche *con e contro* Heidegger, tentando non di sfuggire all'*impasse* in cui incappa il suo pensiero, ma accettando *in toto* l'aporia come immanente alla struttura della cosa stessa, così restando radicati sulla soglia della tana kafkiana in cui Heidegger tenta, con un gesto tragico, di sigillarsi irreversibilmente, ma, al contempo, di fuoriuscire per sempre⁷⁴.

una rivalutazione della storicità ontica permeata e guidata dal movimento ontologico appropriante-espropriante dell'*Ereignis/Enteignis*, e tutto rivolto al salvataggio della verità *dell'ente nell'ente*.

⁷⁰ Id. 2015 [1950]: 63.

⁷¹ Ivi: 50.

⁷² Labriola 2019 [1895]: 51-52.

⁷³ Cfr. Lukács 2023 [1984].

⁷⁴ Ecco, infine, le risposte ad alcune critiche pervenutemi da parte di due revisori del presente saggio.

Per quanto riguarda il gruppo di critiche del primo revisore, esse sono compendiabili in tre questioni: 1 viene contestato lo statuto teoretico del nesso argomentativo tra le problematiche fondamentali trattate, fino a decretarne infine, addirittura, l'assenza *tout court*; 2 si contesta la mia interpretazione storico-ontologica del pensiero heideggeriano, che non viene definita così dal revisore, ma – come vedremo subito, *erroneamente* – “socio-economica”; 3 si obietta che la mia giustificazione teorica volta ad argomentare la mia presunta lettura “socio-economica” risulta poco convincente e poco originale, soprattutto ai fini della mia (presunta) volontà di accertare i legami tra nazional-socialismo e filosofia heideggeriana (quindi – ma lo noto *en passant* – stando al mio critico, l'argomentazione volta a fondare la mia lettura *esiste*, stando alla terza censura che mi viene fatta: un esito contraddittorio, dato che nel punto 1 se ne asseriva l'*assenza*. Ma cercherò subito di trovare la quadra di quest'antinomia apparente presente nelle censure del mio critico).

Per quanto riguarda il secondo revisore: 4 viene obiettato che questo lavoro non avrebbe dedicato il giusto spazio al rapporto tra la concezione ontologica della verità in Heidegger e quella che definisce la “concreta ‘deliberazione’”, compresi i soggetti e i modi di essa, quindi alle conseguenze che quella teoria della verità può comportare per il dispositivo

giuridico. Inizio dalle censure che sono state avanzate dal primo revisore (punti 1, 2, 3), dopodiché concluderò rispondendo alla critica mossa dal secondo revisore (punto 4).

Per quanto riguarda il punto 1, quello relativo all'assenza di un apparato argomentativo volto a sostenere la mia tesi (apparato che però ricompare dalla finestra nel punto 3, mi limito a ripercorrere succintamente i principali passaggi argomentativi attraverso cui si snoda il presente saggio. L'ipotesi fondamentale – suggerita dal racconto di Kafka *Der Bau*, particolarmente apprezzato da Heidegger, il cui rapporto tra quest'ultimo e il racconto è stato interpretato in precedenza da Agamben – della possibile struttura ancipite, o meglio, ambigua della *Seinsfrage* heideggeriana, viene articolata e determinata concretamente a partire dall'analisi della questione del rapporto tra verità e fondamento, attraverso la ricostruzione critica del problema stesso, a partire da alcuni testi-chiave del filosofo, coerentemente con il principio ermeneutico heideggeriano che viene adottato, esposto e spiegato all'inizio di questo lavoro, ripreso dai *Seminare* provenzali di Heidegger (i testi principali analizzati sono, nell'ordine: *Vom Wesen des Grundes*, il *Parmenides*, il corso del 1935 sulla *Rechtsphilosophie* hegeliana, *Der Ursprung des Kunstwerkes*). Viene dunque esaminato criticamente il tentativo heideggeriano, ad un tempo, a) di chiudere su se stesso il discorso sull'Essere attraverso la separazione della dimensione ontologico-aleteica di δίκη dalla dimensione ontica del *ius* in quanto concreta intelaiatura istituzionale storico-giuridica, la quale viene ritenuta, lungo l'intero *Denkweg* heideggeriano, la forma storica dell'alienazione del senso (a partire dagli anni '30, la verità) dell'essere e b) di aprire, o meglio, di sfondare questa separazione, dato che in alcuni luoghi di *Vom Wesen des Grundes* nonché nel saggio sull'origine dell'opera d'arte, vengono radicalmente ripensate le modalità ontologiche in cui la verità dell'essere sembra poter tralucere dalle – e incarnarsi nelle – istituzioni giuridico-politiche. Nel corso del saggio emergono quindi una serie di questioni dipendenti e interne alla prima e fondamentale, attraverso l'attuazione del metodo argomentativo-ermeneutico della *critica immanente ai testi*, ove con «argomentazione» non si intende più e in alcun modo l'affastellarsi arbitrario di opinioni giustapposte alle cose, bensì, in senso diametralmente opposto e seguendo il principio ermeneutico rigorosamente heideggeriano dichiarato e argomentato fin dall'inizio e lungo tutto il corso dell'indagine, “argomentare” qui significa l'esposizione delle contraddizioni teoriche che emergono dall'analisi dei testi e dalle tesi in essi esposte, ricavando in tal modo le domande che vengono poste dall'interprete al testo al fine di focalizzare le possibilità alternative della loro risoluzione, ancora una volta, sul piano dei testi e, ad un tempo, dell'alterità radicale rispetto a essi, che pur emerge in essi e a partire da essi.

La critica teoretica immanente si pone sullo stesso piano dell'autore indagato, ma, al contempo, verifica la tenuta del suo progetto filosofico di interpretazione del mondo storico-sociale saggiandone la messa in opera, attraverso il tentativo di mettere in dialogo le contraddizioni presenti nei testi e, se ciò è possibile, tentare di coglierne il senso storico-ontologico, attinente non, come invece viene obiettato nel punto 2 dal mio critico, a considerazioni “socio-economiche” (peraltro, assenti in questo lavoro). Infatti, il metodo della critica immanente non si avvale mai di analisi sociologiche o economiche, ma della possibilità di intendere la dialettica reale – ovvero, ancora una volta, la dinamica immanente delle contraddizioni riguardanti l'essere storico-sociale – della totalità storico-dinamica concepita unitariamente (quindi, giammai di minute analisi empiriche, spesso di taglio statistico, proprie di varie branche della sociologia e delle scienze economiche), e sempre nei termini in cui viene concepita da un determinato, specifico pensiero filosofico, che, essendo assolutamente radicale, come quello di Heidegger, alla totalità storica si rivolge sempre e, appunto, radicitus.

Così facendo, di questo pensiero diviene possibile carpirne, esporne ed, eventualmente, oltrepassarne le contraddizioni immanenti a partire dagli stessi testi dell'autore indagato: questo, in estrema sintesi, l'approccio storico-ontologico all'interpretazione, ad un tempo, di taglio storico-filosofico e critico-teoretico, dei testi, che senza riserve si dichiara orgogliosamente debitore della dialettica oggettiva di Hegel e di Marx, nonché dell'approccio ontologico dello stesso Heidegger, di cui questo lavoro – lo ribadisco ancora una volta – dichiara fin dall'inizio di voler esporre criticamente il pensiero sui rapporti tra ontologia e diritto, nel solco del principio ermeneutico fondamentale propugnato da Heidegger stesso, in base al quale si riconosce valore di autorità solo alla cosa stessa del pensiero.

Dunque, passiamo alle censure del punto 3.

Questo lavoro non si propone in alcun modo di rimestare ulteriormente nella vessata e, a mio personalissimo avviso, anche (fortunatamente) cessata questione del rapporto tra adesione al nazismo e filosofia di Heidegger. Non è un caso che, tra i testi citati e discussi con cui il presente lavoro si confronta criticamente, non compaia volutamente nessuna citazione o menzione dei cosiddetti *Quaderni neri*, in quanto ormai campo privilegiato delle battaglie ideologiche intorno, a mio personale giudizio, ad una carcassa filosofica e non più intorno ad un pensiero vivente, quale sicuramente è quello heideggeriano (ribadisco che si tratta di un mio personale giudizio sugli ultimi esiti di un dibattito che fu, per alcuni anni, di straordinaria importanza ermeneutica, ma che, ormai, reputo esaurito dal punto di vista dei risultati teoretici e filosofico-politici; ma, se anche esaurito non fosse, quantomeno non è certamente oggetto di considerazione nel presente saggio).

Infatti, in questo mio lavoro si fa riferimento a un corso di lezioni del 1935 sulla *Rechtsphilosophie* hegeliana tenuto da Heidegger a Friburgo, non al fine di accertare quelle che reputo ovvie relazioni intercorse tra Heidegger e l'hitlerismo (il Rettorato del 1933-34, il *Rektoratsrede*, l'*Auseinandersetzung* con il nazismo che attraversa il *Nietzsche*, i cosiddetti *Quaderni neri*, etc.), ma per tentare un'operazione diversa, che si pone un'altra domanda, che nel presente lavoro viene espressamente e a più riprese posta, spiegata e progressivamente sviluppata e articolata concretamente man mano che l'indagine critica sui testi dispiega le contraddizioni immanenti e costitutive della domanda stessa, che riformulo qui: come si struttura la dinamica heideggeriana di un Essere astrattamente onnipotente che dischiude l'essente storico-

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G. 2012 [2005], Heidegger e il nazismo, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza, 329-339.
- Agamben G. 2022, *Il tempo del pensiero. I seminari di Le Thor con Heidegger (1966 e 1968)*, Macerata: Giometti & Antonello.
- Capobianco R. 2015, *Heidegger's Way of Being*, Toronto: University of Toronto Press.
- Cavalleri M. 2019, *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*, Pisa: Ets.
- Esposito R. 2020, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino: Einaudi.
- Esposito R. 2018, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino: Einaudi.
- Esposito R. 2000, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi.
- Ferretti G. 2010, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Hegel G.W.F. 1995 [1807], *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano: Rusconi.
- Hegel G.W.F. 1996 [1820], *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello*

mondano (e così la sua stessa alienazione dalla verità dell'Essere che pur lo apre illuminandolo nella sua radura, le sue epoche destinali necessarie evocate nella storia della metafisica come *Seinsgeschichte*) con la *concreta impotenza* di questo stesso Essere rispetto alle manifestazioni storico-giuridiche *alienate* dalla sua verità, la quale pur le dischiude e le destina al *Dasein*? Verso questa onnipotenza/impotenza dell'Essere rispetto all'essente, Heidegger rimane irretito in un'ambiguità tragica: l'abbandono, la *Gelassenheit* allo scatenamento illimitato della tecnica come compimento della metafisica occidentale, non esclude, per Heidegger, la possibilità dell'abbandono dell'essente ad un garante mondano storico-politico-giuridico che ne manifesti e, quindi, ne assicuri, la *potenza*. Nel corso di questo lavoro, viene mostrato che il secondo corno dell'ambiguità ne apre *un'altra*, la quale scava più in profondità nella tana di Heidegger: il filosofo concepisce *sia* la via dell'abbandono alla potenziale onnipotenza assoluta propugnata dal nazional-socialismo – il che rappresenta una grave contraddizione di Heidegger rispetto al suo rigetto del *ius/imperium* come volontà di potenza, nel contesto del *Parmenides* e del *Nietzsche* – *sia* la possibilità di un'immanenza reciproca tra verità dell'Essere e istituzioni giuridico-politiche, nel rapporto tra Mondo e Terra in *Der Ursprung des Kunstwerkes*.

Per quanto riguarda il secondo revisore, la risposta alle censure sollevate nel punto 4 è già contenuta *in nuce* nelle mie risposte al primo revisore.

Però, al fine di fornire una risposta determinata anche qui, procedo come segue: a partire dalla domanda che emerge dall'indagine sul rapporto tra dimensione ontologico-aleteica della *δίκη* e dimensione giuridico-politica alienata nella *rectitudo* e nel *ius/imperium*, le conseguenze su quello che il revisore chiama “dispositivo giuridico”, nella misura in cui si intenda con questo sintagma la *totalità storico-sociale di cui il diritto è parte*, vengono espressamente esposte in questo lavoro e conducono ad una radicale contraddizione tra: a) la resa incondizionata del *ius* ad una potenza politica sostanzialmente altrettanto incondizionata, priva di limiti giuridici, nonché fondata sulla *Führungsverhältnis* (“relazione di comando”) di matrice schmittiana espressamente menzionata da Heidegger e b) il tentativo di concepire una radicale immanenza della verità ontologica (in quanto *Erde*) nella sua appartenenza reciproca rispetto alla totalità delle relazioni istituzionali storico-giuridico-politiche (il *Welt*), come Heidegger cerca di fare nel saggio sull'origine dell'opera d'arte, nel solco della teoria dell'istituzione storica della verità ontologica *in mezzo all'essente storico* tratteggiata in *Vom Wesen des Grundes*, come mostrato ampiamente nel presente lavoro. Per quanto riguarda le eventuali conseguenze per le pratiche “deliberative” delle istituzioni giuridiche, non è intento di questo lavoro stabilirle, dato che i fini pratico-critici e teoretici che esso si prefigge non si estendono a contingenti “pratiche” o ad altrettanto accidentali “deliberazioni” o a particolari istituti di diritto positivo (privato, pubblico, inter- o sovra-nazionale che sia), bensì, come mostrato poc'anzi, questi fini si inscrivono integralmente nel domandare filosofico concernente il senso storico-ontologico della totalità storico-sociale – di cui il diritto, a mio avviso, è non semplicemente una somma di “pratiche”, ma, potenzialmente, una *praxis trasformatrice costitutiva* –, ma sempre nei termini specifici e determinati propri dello stile filosofico dell'autore indagato, ove, come nel caso di Heidegger, espressioni come “diritto” e “potere” si innestano in dimensioni semantiche che non collimano in alcun modo con le maniere comuni – in cui le teorie del diritto rientrano a pieno titolo – di definirli, assumendo così significati inauditi per queste ultime. Di questi significati, e delle loro relazioni, il presente lavoro si è sforzato di indagare, chiarificare e ripensare criticamente le potenzialità storico-ontologiche.

Stato, a cura di V. Cicero, Milano: Rusconi.

Heidegger M. 2018 [1982], *Parmenides*, in *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. 2013 [1943], *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 177-202.

Heidegger M. 2014 [1997], *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichten Abhandlungen. Band 65*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. 2013 [1929], *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, 103-122.

Heidegger M. 1997 [1942], *Platons Lehre von der Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. 2006 [1927], *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger M. 2013 [1929], *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, 123-175.

Heidegger M. 2013 [1947], *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, 313-364.

Heidegger M. 2015 [1950], *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015, 75-113.

Heidegger M. 1996 [1961], *Nietzsche 1*, in *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichten Schriften 1910-1976. Band 6.1*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. 2015 [1950], *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, 321-374.

Heidegger M. 1992, *Heraclit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. 2011 *Seminare. Hegel-Schelling*, in *Gesamtausgabe. IV. Abteilung. Hinweise und Aufzeichnungen. Band 86*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger M. 2015 [1950], *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, 1-74.

Heidegger M. 2003 [1977], *Seminari*, Volpi F. cur., Milano: Adelphi.

Heidegger M. 2023 [1976], *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Marini A. cur., Milano: Guanda.

Heidegger M. 2016 [1994], *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, Pietropaoli M. cur., Milano: Bompiani.

Heidegger M. 2017 [1952] *La questione della tecnica*, Firenze: goWare.

Hösle V. 2008, *Lo Stato in Hegel*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.

Kafka F. 1988 [1923], *La tana*, in Id., *Tutti i racconti*, Roma: Newton Compton, 335-358.

Kervégan J.-F. 2018, *Présentation. L'institution de la liberté*, in G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, a cura di J.-F. Kervégan, Paris: Puf, 1-109.

Labriola A. 2019 [1895], *In Memoria del Manifesto dei Comunisti*, in Id., *Saggi sul materialismo storico*, a cura di A. A. Santucci, Roma: Editori Riuniti, 29-79.

Levinas E. 2023 [1961], *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de Poche.

Losurdo D. 1991, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino: Bollati Boringhieri.

Lukács G. 1974 [1954], *La distruzione della ragione*, Vol. II, Torino: Einaudi.

Lukács G. 2023 [1984] *Ontologia dell'essere sociale*, Vol. I, a cura di C. Formenti, Roma: Meltemi.

Mazzarella E. 1981, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Napoli: Guida.

Mazzarella E. 2023, *Correzioni heideggeriane*, Vicenza: Neri Pozza.

Nietzsche F. 1976, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, Colli G. e Montinari M. cur., v. VII, II, Milano: Adelphi.

Nolte E. 2016, *Philosophie und Nationalsozialismus*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, a cura di O. Pöggeler, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 338-356.

Ott H., *Heidegger und der Nationalsozialismus*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, 64-77.

Platone 2000, *Lettera VII*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 1806-1829.

Platone 2020, *Repubblica*, Vegetti M. cur., Milano: Rizzoli.

Ruggenini M. 2005, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in *Guida a Heidegger. Ermeneutica*,

fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo, Volpi F. cur., Roma-Bari: Laterza, 235-276.

Schmitt C. 2012 [1934], Stato, movimento, popolo, in Id., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, a cura di G. Agamben, Vicenza: Neri Pozza, 255-312.

Strummiello G. 2019, Heidegger, in *Storia della metafisica*, a cura di E. Berti, Roma: Carocci, 305-329.

Vierweg K. 2017 [2012], *La "logica" della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, Pisa: Ets.

Volpi F. 2005, *Vita e opere, Guida a Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 3-58.

Volpi F. 2011, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Milano: Adelphi.

Žižek S. 2019 [2008], *In difesa delle cause perse*, Milano: Ponte alle Grazie.