

Matteo Pietropaoli

Uomini e dèi

Saggi su Heidegger

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2016

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674632-0

ISSN 2420-9198

– E come ti è venuta, questa idea di un dio imperfetto? –
chiese all'improvviso, senza staccare gli occhi dal deserto
inondato di luce.

– Non lo so, ma mi è sembrato molto, molto verosimile. È
l'unico dio in cui sarei disposto a credere: un dio non con-
dannato a redimere niente, che non salva niente, che non
serve a niente e che semplicemente è.

Stanislaw Lem, *Solaris*

INTRODUZIONE

Perché gli dèi? Questa sembra la domanda da porre dinanzi a un libro che si propone di indagare uomini e dèi nella loro intima correlazione. Intima perché ogni lavoro filosofico che presenti nel titolo la congiunzione di due termini non può non approfondire il nesso che li accosta l'uno all'altro. In un insieme di saggi poi dove il tema del conflitto si mostrerà fondamentale, un tale accostamento non può essere pacifico, specie quando cerca, a partire dalla lotta, di risolversi in identità. Eppure dapprima vi è una separazione, uomini e dèi, che non può essere né eliminata una volta per tutte né semplicemente ignorata. Dopo quel che è stato più volte affermato da Heidegger riguardo a *essere e tempo*, sarebbe banale dichiarare che qui il nucleo del problema si trovi nella *e* che unisce e divide i due termini, tuttavia la determinazione reciproca che li contraddistingue assegna alla comprensione della congiunzione un ruolo essenziale. Il titolo *uomini e dèi*, privato di una messa in questione del nesso, può sembrare qualcosa di simile a “i Greci e i loro dèi”, una disamina storico-antropologica, o “i popoli e i santuari”, una descrizione artistico-religiosa, o anche “gli uomini contemporanei e le religioni”, un'analisi socio-psicologica. Invece *uomini e dèi* significa al fondo *uomini in quanto dèi*, non nel senso che i primi siano sempre i secondi e viceversa, né che lo siano secondo il significato della tradizione o della concezione comune: è piuttosto la disposizione reciproca che conta. Quel che al fondo la congiunzione tra uomini e dèi vuol riportare è innanzitutto il senso che si ritrova nei seguenti accostamenti: *terra e patria, sottodèi e oltreuomini, esistenza e fondamento*.

Perché gli dèi? Questa appare in un primo momento la domanda più interessante. Il dio¹ e gli dèi sono infatti un'apparizione straordi-

¹ La decisione di scrivere la parola “dio” quasi sempre con l'iniziale minuscola non è stata poco sofferta, né si è tuttora certi sia stata quella giusta. La lingua greca e quella tedesca non aiutano a riguardo, la prima presentando la parola θεός sempre con l'iniziale minuscola e la seconda il termine *Gott* sempre con l'iniziale maiuscola, propria dei sostantivi. Si è cercato dunque di attenersi all'indistinzione che entrambe le lingue presentano: né il θεός né il *Gott* si differenziano rispetto agli altri sostantivi presenti in una

na, di contro all'ordinaria e a volte soffocante presenza degli uomini tutti attorno. Persino la semplice trattazione degli dèi ha in sé qualcosa di insolito, anche per coloro che ne rigettano immediatamente la concezione e che proprio per questo rigettano qualcosa, vi si pongono di contro senza accettarne pacificamente le implicazioni. La trattazione dell'uomo e degli uomini, invece? Incessante, pressante, variegata, certamente abusata. Eppure quasi sempre rivolta alla descrizione delle loro capacità e prestazioni effettive, delle loro caratteristiche e potenzialità mondane. Perché allora gli uomini? Questa domanda è il senso della questione sugli dèi: la trattazione degli dèi risponde alla questione sul perché degli uomini. Porre in questione gli dèi è porre in questione gli uomini, che soli sono testimoni e custodi della divinità degli dèi. Perché gli dèi? Perché gli uomini. Perché allora gli uomini? Perché gli dèi. La circolarità di questa argomentazione apparentemente viziosa non è un gioco, concerne piuttosto la complessità del processo di autofondazione del finito privo di un infinito, ossia la difficoltà di mettere da parte la temporalità quotidiana, all'interno della quale si ragiona solo in termini di successione lineare, al fine di muoversi in una originaria, in cui il tempo si ripercuote su se stesso e il pensiero procede in circolo. Tutto il presente lavoro è il tentativo di articolare un pensiero che muova in questo modo al fine di indicare all'uomo la possibilità di fondazione di un mondo *divino*, ossia di un mondo che sia riconosciuto da un dio finito come *suo*.

Il procedere di tale tentativo muove dalla riflessione ontologico-fondamentale di Heidegger e si confronta con essa mediante l'interpretazione dei luoghi heideggeriani dove la questione degli dèi e del dio emerge in maniera più significativa in rapporto all'uomo. La scelta di questi luoghi è anch'essa interpretativa, vale a dire già orientata su quel che si è cercato di dire, di mettere in mostra e di sviluppare a partire dal pensiero di Heidegger. La delimitazione del periodo temporale preso

frase. Questa motivazione certo non salva da storture grammaticali, là dove ad esempio il termine "dio" viene utilizzato senza un articolo che lo preceda. Purtroppo però la lingua italiana presenta soltanto due soluzioni, entrambe inadeguate, dacché differenzia l'iniziale maiuscola e minuscola a seconda del carattere monoteistico o politeistico della religione che si richiama. In un lavoro quindi dove il titolo *uomini e dèi*, compreso correttamente, si mostra al singolare come "uomo e dio", e non come "uomo di contro a Dio", rischiare di rivendicare l'*unicità assoluta* di un dio infinito mediante l'utilizzo della maiuscola sarebbe stato forse un errore più grave che ostacolarne la comprensione come *fondamento unico* d'una *totalità relativa*, di un orizzonte di senso come *mondo*. Restano comunque alcuni casi in cui si userà il termine "Dio", in particolare qualora si stia indicando il dio cristiano che Nietzsche stesso richiama nel detto «Dio è morto».

in considerazione, che va dal '34 al '46 del Novecento, rientra in tale scopo. Il '46 è una data limite a partire dalla quale, se non già prima, il pensiero di Heidegger opera un certo mutamento di prospettiva e di tematiche. Quanto tale mutamento sia fondamentale, giustificato, o riuscito, non è una questione che si intende affrontare in questo luogo. Né però si intende oltrepassare un tale limite: il pensiero di Heidegger resta assunto qui come *ontologia fondamentale*. Tale presa di posizione è essenziale, non solo in vista del riscontro di una coerenza interna e di un rigore metafisico in cui muoversi, ma innanzitutto perché la riflessione che qui si porta avanti prende le mosse da una precedente analisi dell'ontologia fondamentale come controparte preliminare e necessaria di una *metaontologia*², ossia di quella che Heidegger definisce nel '28 come l'autentica *θεολογία* aristotelica³, la questione sul *θεός* inteso in maniera originaria e non come il dio determinato proprio d'una religione o dottrina. Una tale duplicità essenziale della filosofia, come *πρώτη φιλοσοφία* e *θεολογία*, custodisce in sé per Heidegger la necessità dell'autentica *svolta* metafisica, che è il capovolgimento della prima nella seconda⁴: la questione sull'essere deve radicalizzarsi onticamente e trasformarsi nella questione sulla fondazione dell'ente nella totalità, ossia giungere al problema del mondo. Se tale analisi si concentrava sull'ontologia fondamentale al fine di mostrare il significato d'una metaontologia, ossia sulla comprensione della prima in vista della possibilità della seconda, e perciò indagava principalmente gli anni tra il '25 e il '36, il presente lavoro si inserisce già in quel procedere che qui si vorrebbe intendere come lo sviluppo implicito della stessa metaontologia.

² M. Pietropaoli, *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal Kantbuch*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

³ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung SS 1928), in *Gesamtausgabe*, Band 26, hrsg. von K. Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1990 (I ed. 1978), p. 202; ed. it. tradotta da G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il nuovo melangolo, Genova 2000, p. 189. «Ontologia fondamentale e metaontologia [*Fundamentalontologie und Metontologie*], nella loro unità, formano il concetto di metafisica. Ma in ciò si esprime soltanto la trasformazione dell'unico problema fondamentale della filosofia medesima, il quale già sopra e nell'introduzione è stato toccato con il duplice concetto di filosofia in quanto *πρώτη φιλοσοφία* e *θεολογία*. E questa è soltanto la rispettiva concrezione [*Konkretion*] della differenza ontologica, cioè la concrezione dell'attuazione [*des Vollzuges*] della comprensione dell'essere. In altre parole: la filosofia è la concrezione centrale e totale dell'essenza metafisica dell'esistenza [*Existenz*]».

⁴ *Ivi*, p. 201; ed. it. pp. 188-9: «Bisogna portare l'ontologia, mediante il moto di radicalizzazione e universalizzazione, al capovolgimento [*Umschlag*] in essa latente. Là si attua la svolta [*das Kehren*] e si perviene al capovolgimento nella metaontologia».

Sebbene infatti il termine in tale accezione non ritorni in altri scritti o conferenze heideggeriane dopo il corso del '28, il richiamo agli dèi e al dio, ai δαίμονες e al θεός, così come ai semidèi, all'oltreuomo e ai creatori, diviene negli anni '30 e '40 sempre più presente.

Perché Heidegger richiama queste cose, in un discorso che al fondo si interroga sull'essere? Perché gli dèi in Heidegger? Già in diversi scritti prima degli anni '30 Heidegger aveva stigmatizzato il concetto del dio della tradizione come l'*ente sommo*, dotato sì del massimo grado dei predicati ontici ma proprio per questo pur sempre un ente, incapace cioè di trascendere come l'esserci, di essere il "ci" per l'apertura dell'"essere", e quindi di manifestare la sua essenza nell'esistenza, nello *stare fuori di sé* come ente. Il dio della tradizione non esce fuori di sé, ossia propriamente *non trascende*, non apre un orizzonte d'essere come mondo all'interno del quale gli enti gli si facciano incontro *in quanto* cose. Il dio della tradizione è ciò che sta al di là del mondo, infinito, assoluto, al fondo l'uno immediatamente identico a sé che non permette ai molti di essere. Eppure pensare così il dio vuol dire cercare di porsi dal suo punto di vista, cercare di pensare il dio *in sé*. Che cos'è invece il dio infinito per l'uomo? Il pensiero di un dio assoluto è per l'uomo innanzitutto un concetto limite, la rappresentazione dell'*omnitudo realitatis*, l'insieme delle possibilità pure, quello che Kant ricomprende come *ideale trascendentale*: l'idea di un fondamento assoluto. In quanto *idea* di un fondamento assoluto esso è l'anteposizione trascendentale di un fondamento, sicché quel che viene assunto già sempre come fondamento assoluto non è altro che un fondamento trascendentale, qualcosa di anteposto, seppur ignorato o dimenticato come tale. Nelle antinomie della ragione, esposte nella dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura*, Kant afferma che riguardo a certe tesi sulle idee di anima, mondo e dio non può esservi conoscenza, in quanto proprie del dominio della ragione, eppure a un tempo la scelta per una tesi o per il suo opposto è già sempre compiuta da parte dell'individuo. Dell'esistenza di un dio come *entità necessaria* che sia "causa del mondo" non si può sapere, e tuttavia il singolo uomo ha già sempre deciso per l'esistenza o la non esistenza dello stesso.

In base a che cosa avviene una tale decisione che condiziona così profondamente la stessa condotta pratica dell'individuo? Su che cosa si fonda a sua volta la posizione di un fondamento trascendentale, che sia la mancanza di un fondamento assoluto o l'affermazione dello stesso? Negare che vi sia un'entità necessaria come fondamento assoluto è infatti a un tempo porre come causa del mondo un fondamento con-

tingente. Vi è già sempre la posizione preliminare di un fondamento, anche qualora venga obliata o rinnegata in quanto tale. Da ciò il continuo richiamo in Heidegger al *principium rationis sufficientis* di Leibniz, unica giustificazione adeguata per le *veritates facti* proprie del finito, del contingente: *nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*. Niente è senza fondamento, nella misura in cui è, ossia nella misura in cui viene ricompreso nell'apertura dell'essere. Ancor di più: questa ragione, questo fondamento, è essenzialmente una *preferenza*, si regge cioè sul *potius quam*, sul "piuttosto che", sulla decisione già sempre presa riguardo all'ente nella totalità. La posizione del fondamento poggia a sua volta sulla *preferenza* per il fondamento, sulla *volontà* per il fondamento, daché l'apertura dell'essere e quindi la comprensione dello stesso avviene sempre in ordine a un "ci", è sempre tale secondo un *punto di vista*, il quale presenta la visione del tutto come totalità orientata. Ma orientata verso che cosa? *In vista di che cosa* si spalanca l'"essere" sì da ricomprendere l'ente in una totalità, come orizzonte di senso, come mondo?

Nella domanda sull'essere quel che innanzitutto Heidegger ricerca è il *senso* dello stesso. La parola italiana "senso", che traduce il *Sinn* tedesco, è privilegiata nel rendere quanto segue: il senso dell'essere è il suo *in vista di*, la sua orientazione. L'essere infatti non ha a sua volta un essere che lo fonda, in quanto *non* è un ente, ma ha un senso. Sicché il fondamento dell'essere giace nel suo *in vista di*. A partire dal "ci" che lo apre, l'"essere" si spalanca già sempre in vista di qualcosa e solo in ordine a tale *in vista di* viene ricompreso come totalità, sì da essere ricevuto in anticipo dall'uomo come mondo. Il tendere dell'essere si fa già sempre totalità orientata come mondo in ordine al suo *in vista di*, al suo fondamento. Tale *in vista di* è ciò che costituisce il senso dell'essere e a un tempo la *resistenza originaria* che lo costringe ad essere punto di vista sul tutto, una totalità orientata, in quanto gli impedisce l'infinita come indistinzione, l'essere il tutto come uno e quindi nel contempo il niente assoluto. Vi è una *preferenza* per il fondamento, vi è un *tendere* alla completezza, vi è un mondo come orizzonte di senso per l'uomo. L'ente nella totalità, come intero, è tale sulla base di un fondamento, che non può essere lo stesso essere, in quanto esso non ha a sua volta un fondo che non sia quell'*in vista di* a cui tende. L'ente nella totalità si fonda sull'*in vista di* dell'essere, il quale tende verso questo *limite*, ossia tende già sempre a porre un fondamento come sua completezza. La *θεολογία* che interroga il *θεός* autentico, quale *metaontologia*, prende le mosse dal capovolgimento dell'affermazione dell'ontologia fondamentale, secondo cui ogni ente è sulla base di una preliminare apertura d'essere,

e mostra che c'è un ente in ordine al quale tale apertura già sempre si orienta e si dispone nel suo senso. L'essere come abisso, in quanto privo di fondo, è orientato e fondato nella sua apertura come mondo in vista di qualcosa che esso stesso fonda in quanto ente.

Nel corso di questo lavoro unitario, declinato a vantaggio dell'efficacia di esposizione attraverso riflessioni che prendono le mosse da luoghi differenti del pensiero heideggeriano, la domanda sugli uomini e sugli dèi, il "perché" di entrambi, risponde al fondo alla domanda essenziale *dell'uomo* sull'essere, al perché dell'essere: perché c'è qualcosa e non il nulla? Nel determinare quel che fondamentale significano uomini e dèi nella loro correlazione, nel comprendere il *conflitto* a partire dal quale si dispongono gli uni e gli altri in quanto tali, in cui un mondo si riapre, affiora il ricercato dell'interrogazione sull'essere, ciò che all'esserci, in quanto colui che viene interrogato, è richiesto di testimoniare: il *senso* dell'essere.

Se una tale ricerca finisca per uscire dal percorso dell'ontologia, e quindi della *storia dell'essere*, per avviarsi, quale metaontologia, a una *mitologia*, questo non verrà indagato esplicitamente nel presente lavoro. Certo è che se da porre è il senso dell'essere, e questo senso si orienta e si fonda in vista di un limite inteso come il θεός autentico, la questione che interroga il θεός diviene di primaria importanza, e il *racconto dell'essere* che si spalanca in ordine ad esso, il mondo che così si apre, non può che essere assunto in maniera fondamentale qualora si voglia comprendere la *storia* nel suo significato ontologico e l'*esistenza* nel suo disporsi ontico.

INDICE

Introduzione	9
<i>Capitolo Primo</i>	
Dèi fuggiti e dèi venturi Sul corso <i>Gli inni di Hölderlin "Germania"</i> e <i>"Il Reno"</i> (1934/35)	15
<i>Capitolo Secondo</i>	
Il dio esistente Sul corso <i>Schelling: dell'essenza della libertà umana</i> (1936)	41
<i>Capitolo Terzo</i>	
Intorno a dio tutto diventa mondo Sul corso <i>Nietzsche: l'eterno ritorno dell'uguale</i> (1937)	55
<i>Capitolo Quarto</i>	
Gli dèi come θεάοντες και δαίμονες Sui corsi <i>Parmenide</i> (1942/43) e <i>Eraclito</i> (1943)	79
<i>Capitolo Quinto</i>	
Ἔηθος ἀνθρώπου δαίμων Sulla <i>Lettera sull'umanesimo</i> (1946)	99
Bibliografia	113

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di ottobre 2016