

Teorie pedagogiche e pratiche educative

Bollettino *on line*

della Fondazione "Vito Fazio-Allmayer"

Anno XLV, n. 1, gennaio-giugno 2016

Particolarismo identitario vs deterritorializzazione

In ricordo di Mario Manno

di *Pietro Maltese*

come citare:

Pietro Maltese, *Particolarismo identitario vs deterritorializzazione. In ricordo di Mario Manno*, in "Teorie pedagogiche e pratiche educative", Bollettino della Fondazione "Vito Fazio-Allmayer", Anno XLV, n. 1, gennaio-giugno 2016, pp. 19-54.

dello stesso autore nei numeri precedenti:

Il dibattito sul latino nella scuola media, XXXIX, 1, 2010

La democrazia del capitale umano, XL, 1, 2011

Lavoro imbrigliato e lavoro flessibile (...), XLII, 1, 2013

Democrazia e disalienazione in Mario Manno (...), XLIII, 1, 2014



Edizioni della Fondazione "Vito Fazio-Allmayer", Palermo

PARTICOLARISMO IDENTITARIO VS DETERRITORIALIZZAZIONE
IN RICORDO DI MARIO MANNO

Prima di lasciarci, Manno stava lavorando sull'oscuro rapporto tra Heidegger e gli ebrei e, lungo questa strada, non solo era impegnato nella rilettura del filosofo di Meßkirch, ma stava rinnovando i suoi studi sulla cultura ebraica. Con l'energia di chi è nel pieno delle forze, s'era gettato in un'impresa tanto stimolante quanto densa di risvolti inquietanti.

Ora, una delle scaturigini dell'attenzione manniana intorno a tali temi è da individuare nel dibattito occasionato dalla pubblicazione degli *Schwarze Hefte* che, stando all'interpretazione di Di Cesare, tradirebbero un *antisemitismo metafisico* (per Trawny *ontostorico* e anti-moderno¹) a partire dal quale rileggere l'intera traiettoria di Heidegger. In vero, sul suo appoggio al nazismo e sul presunto antisemitismo s'era già scritto parecchio. Basti pensare ai testi di Faye, Farias, Fédier² o alla disamina habermasiana orientata a spiegare la rinuncia a una (di per sé problematica) riflessione sull'uomo con l'adesione al nazionalsocialismo³ (come se «l'abbandono [...] al destino dell'essere» fosse la «trascrizione filosofica [...] dell'accettazione del destino del popolo tedesco impersonato dal Führer»⁴), per cui andrebbe salvato *Sein und Zeit*⁵, mentre le posizioni degli anni '30

¹ Cfr. P. Trawny, *Heidegger e l'ebraismo mondiale*, in A. Fabris (a cura di), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014.

² Cfr. E. Faye, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, tr. it. L'Asino d'Oro, Roma 2012 (2005); V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1988 (1987); F. Fédier, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, tr. it. Egea, Varese 1993 (1987).

³ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1987 (1985), pp. 157-161.

⁴ G. Vattimo, *Introduzione a M. Heidegger, Saggi e discorsi*, tr. it. Mursia, Milano 1991 (1957), p. VII.

⁵ Nel '53, ad esempio, Habermas definisce *Sein und Zeit* «l'evento filosofico più significativo dopo la *Fenomenologia*» hegeliana [*Martin Heidegger. A propo-*

costituirebbero un paradossale auto-fraintendersi da parte di Heidegger, il quale (sviluppando passaggi già del '27⁶) penserebbe una «storicizzazione destinale» della comunità contrassegnata in senso *völkisch*, realizzando una «traduzione-tradimento in chiave storico-politica» di una fruttuosa (e *impolitica*) «semantica comunitaria»⁷ e giungendo a soluzioni analoghe a quelle di altri esponenti della *Konservative Revolution*⁸.

Ciò detto, le meditazioni di Manno eccedevano la questione del posizionamento politico di Heidegger. Ferma restando la gravità del tema, l'*affaire Heidegger* gli serviva da *entry-point* per interrogare la cultura ebraica e l'approfondimento di alcuni suoi elementi era funzionale a delineare un modello di *pòlis*. L'intenzionalità ultima restava ancorata a un progetto politico, dunque pedagogico. Questa ricerca è rimasta incompiuta, interrotta dalla dipartita del suo promotore. Ricostruirne gli intrecci e illuminarne le motivazioni è l'obiettivo di questo contributo.

I Heidegger teologo e mistico?

Nell'ultima fase della sua traiettoria scientifica, Manno era solito ricorrere alla forma epistolare aperta per socializzare i suoi percorsi di ricerca e le sue conclusioni scientifiche. Ebbene, a seguito della lettura del lavoro di Di Cesare sui *Quaderni neri*, in un'epistola del 2015 indirizzata allo scrivente e pubblicata postuma, egli confessa di aver riponderato i suoi giudizi sullo statuto filosofico delle riflessioni di Heidegger, per anni da lui ritenuto pensatore mistico e teologico, privo di ricadute prassico-politiche⁹. Se, manmanamente, ogni filosofia è un dispositivo sorto per l'elaborazione di un «“progetto” di vita» che esige di concretarsi come «discorso» da tradurre «nella storicità di un atto educativo»¹⁰; e se ogni filosofia (inclusa la meta-

sito della pubblicazione di una «Vorlesung» del 1935 (1953), poi in *Profili politico-filosofici*, tr. it. Guerini e Associati, Milano 2000 (1981), p. 65].

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Longanesi, Milano 1990 (1927), pp. 460-461.

⁷ Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006 (1998), pp. 96-98.

⁸ Cfr. T. Maldonado, *Heidegger e il suo contesto*, «Alfabeta», ottobre-novembre 1988.

⁹ M. Manno, *Una questione impostata male. L'adesione di Heidegger al nazismo (Lettera aperta a Piero Maltese)*, Bollettino della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 1, 2015, p. 30.

¹⁰ Id., *La persona come metafora*, La Scuola, Brescia 1998, p. 15.

fisica¹¹) è «criterio per l'esperienza» storica¹², allora quella heideggeriana non andrebbe considerata un'esperienza filosofica perché sfornita di conseguenze nell'esperire storicamente determinato e incapace di contribuire alla vita della *pòlis*¹³. Tale conclusione, di recente rivista, era debitrice dell'interpretazione dell'avvolpiana di Eckhart, usata per decifrare i presupposti mistici tanto dell'idealismo¹⁴ quanto dell'ontologia heideggeriana. Tra l'altro, l'idea di un Heidegger teologo era stata a Manno confermata da un testo di Zarader (*La dette impensée*) dove sono messe a fuoco le radici sorprendentemente ebraiche del suo meditare. Non che dal volume dell'autrice emerga un Heidegger (ebreo) esclusivamente teologo, ma la sua religiosità appare sotto una luce diversa rispetto a quella rifratta da certa storiografia filosofica. In ogni modo, ben prima di entrare in contatto con le indagini zaraderiane, Manno s'era confrontato con Heidegger in una monografia del '62; lì l'autore tedesco non è rubricato quale pensatore teologico, viene anzi difeso dalle critiche di scivolamento mistico conseguente alla *Kehre*. Sicché, bisognerà ricorrere ad altri *luoghi* manniani per reperire la scaturigine dell'interpretazione teologica modificata a seguito della pubblicazione dei *Quaderni neri*. Verrebbe quasi naturale focalizzarsi sul periodo durante il quale le energie intellettuali di Manno furono assorbite dalla scrittura d'una monografia su Dewey¹⁵ – la lettura della cui *Logica* gli fu suggerita da Della Volpe¹⁶. È, questa, una fase grosso modo coeva alla traduzione e alla cura

¹¹ Cfr. Id., *L'esigenza critica come problema morale*, Peloritana, Messina 1965, pp. 15-16: «Una ricerca sul fondamento [...] (il [...] “momento metafisico” del filosofare) può sembrare astratta [...] se la [...] togliamo da quella direzione mondana secondo» cui «la filosofia deve porsi come [...] utile; ma [...] non è così, poiché quella ricerca è [...] la ricerca del mezzo linguistico-espressivo (cioè, logico ed ontologico)» grazie al quale «fondare una storicità produttiva».

¹² Cfr. Id., *Metafisica e educazione*, Peloritana, Messina 1965, p. 27.

¹³ *Ivi*, pp. 219-220.

¹⁴ Cfr. Id., *Ricordando Alcibiade. Memorie e pretesti per una filosofia della formazione* (Platone, Kant, Gentile, Della Volpe), Anicia, Roma 2005; Id., *Per Giovanni Gentile. Letture parallele*, in F. Cambi - E. Giambalvo (a cura di), *Rileggere Gentile. Tra “filosofia dell'esperienza” e “pedagogia critica”*, Edizioni della Fondazione Nazionale “Vito Fazio-Allmayer”, Palermo 2009.

¹⁵ Cfr. Id., *Il comportamento trascendentale. Saggio per Dewey*, Peloritana, Messina 1973.

¹⁶ Cfr. Id., *Ricordando Marx. (Lettera aperta a Fanny Giambalvo)*, Bollettino della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 1, 2015, p. 12.

dei *saggi per la mano sinistra*¹⁷. Un periodo di impegno, dunque, su pagine all'apparenza distanti dalle interrogazioni heideggeriane. Ebbene, finanche nel suo *Saggio per Dewey*, Manno scrive: «a ragione Heidegger vedeva – in *Was ist das-die Philosophie?* – il significato partecipativo dell'*epistèmènos* da cui deriva l'*epistèmè*»¹⁸. Mentre in uno scritto di due anni prima ritiene che Dewey non abbia sdoppiato «nell'essere epocale l'essere dell'ente e l'essere come fondamento»; ciò a differenza di Heidegger, capace di pensare (ma non di afferrare appieno) la «faccia [...] velata» dell'essere epocale¹⁹.

L'onda lunga della fascinazione heideggeriana non accennerà a ritirarsi nei decenni successivi. Così, agli inizi degli anni '80, in un intervento sui *presupposti operativi d'una scuola di base*, Manno ricorre a una lunga citazione tratta da *Was heißt Denken?* sulla maggiore difficoltà dell'insegnare rispetto all'imparare²⁰. E ancora, in un volume collettaneo del '96, rivendica il nesso tra teoresi heideggeriana e personalismo critico, rimarcando gli elementi pedagogici testuali (il riferimento è a *Platons Lehre von der Wahrheit*) e impliciti della prima²¹. E poi, ne *La persona come metafora* (1998), che raccoglie (riveduti) anche testi già pubblicati su «Nuove Ipotesi» (rivista da lui fondata nell'85), il linguaggio heideggeriano è sovente preponderante. Già nell'*Introduzione*, Manno parla dell'«unità del filosofare» come di un suo «incancellabile imprinting» derivato dall'*Introduzione a Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), da cui ammette di avere ricavato l'idea della metafisica quale «“*Entwurf*”: un progetto come “fondazione” e “tra-

¹⁷ Cfr. Id., *Introduzione a Bruner*, in J. Bruner, *Il conoscere. Saggi per la mano sinistra*, Armando, Roma 1968 (1962).

¹⁸ Id., *Il comportamento trascendentale*, cit., pp. 160-161.

¹⁹ Id., *Ricerche. Per una teoria generale dell'educazione*, Peloritana, Messina 1971, p. 42.

²⁰ Cfr. M. Manno, *Nuove ricerche sul personalismo*, La Scuola, Brescia 1982, pp. 171-172; M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, tr. it. SugarCo, Milano 1979 (1954), pp. 107-108.

²¹ Cfr. M. Manno, *Heidegger e il personalismo critico*, in G. Dalle Fratte (a cura di), *Esistenzialismo fenomenologia pedagogia*, Armando, Roma 1996, pp. 69-74: «tutta l'opera di Heidegger introduce ad una [...] teoria della formazione», mentre «la possibilità della persona [...] e il “senso” della *formazione* come *situs* generativo di “realtà umana” restano indicati» (ma precisa: solo «indicati») dall'«ontologia critica heideggeriana». D'altronde, «il problema della formazione [...] è legato» a quello «dell'essere, anzi è lo stesso problema, se» quello «dell'essere è [...] “problema di essere”».

sformazione” della Ragione»²². Nel volume, la possibilità pedagogica del farsi della persona è fondata ontologicamente e metafisicamente a partire dall’oltrepassamento del gnoseologismo, nonché dall’«adesione [...] a ciò che ci origina». A differenza delle derive *völkisch* dell’Heidegger dei ’30, ciò che ci origina è qui inteso come un trascendentale (ontologico) e l’originario rappresenta il «*contenuto non oggettivabile di una idea [...] senza contenuto (determinato)*» che usiamo «*praticamente*» per esperire l’esistenza²³. Il nome di Heidegger ritorna, inoltre, allorché è affrontata la questione del rapporto tra esistenzialismo e personalismo. Il secondo condivide con il primo lo spostamento «dal problema dell’essere al problema di essere». Tuttavia, i due orizzonti si separerebbero relativamente all’«*impianto ontologico e quindi metafisico*». L’uno (quello personalistico) assimilerebbe l’esistere al «*divenire come storicità*». L’altro (quello esistenzialistico) vedrebbe nell’esistere un «essere-nel-mondo» e «come-mondo», così intendendolo, al postutto, come un «venir fuori dal non-esistere e tornare nel non-esistere» e riducendo il piano ontologico «all’empirico-mondano-umano». Errore comune all’esistenzialismo heideggeriano, che resterebbe un «*umanismo*» segretamente mosso da un’istanza «*antropocentric[a]*»²⁴. Si tratta di un appunto *en passant*, però non trascurabile. Infine, nella terza parte de *La persona come metafora*, sono proposte riflessioni già esibite nel saggio sul rapporto tra Heidegger e il personalismo critico del ’96. È così citata la *Platons Lehre von der Wahrheit*, in cui sono quasi-giustapposte *Bildung* e *paideia*²⁵: nella *Platons Lehre* «il pensiero heideggeriano» esigerebbe «un comune nucleo generativo della *teoria dell’essere*» e di quella «*dell’educazione*» ed esprimerebbe

²² Id., *La persona come metafora*, cit., pp. 5-6. Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981 (1929), pp. 11-12: «[Non] bisogna [...] rappresentarsi l’idea della fondazione come se si trattasse di fornire di fondamenta un edificio compiuto. La fondazione consiste [...] nel progettare il piano di costruzione, in modo che esso indichi [...] su che cosa e in che modo la costruzione dovrà essere fondata. Una fondazione della metafisica [...] non consiste [...] nel fabbricare [...] un sistema e le sue partizioni, bensì nel segnare i limiti architettonici e nel distinguere la possibilità intrinseca della metafisica, ossia nel determinarne [...] l’essenza».

²³ Cfr. M. Manno, *La persona come metafora*, cit., pp. 36-37.

²⁴ *Ivi*, pp. 101-102.

²⁵ *Ivi*, pp. 233-234.

«il bisogno» di darsi «come *filosofia della prassi*»²⁶. Quasi dieci anni dopo, in occasione della ricostruzione dell'esperienza di «Teoresi», rivista fondata da La Via, di cui Manno è stato per lungo tempo protagonista e animatore, e che aveva ospitato scritti di Heidegger, è rimembrato un saggio di Novato Picard O.F.M. il cui merito consisterebbe nell'aver rivelato «aporie teoretiche e [...] ricadute religiose» delle lezioni friburghesi dei primi anni '50 (*Was heißt Denken?*)²⁷. Un segnale di svolta? Può darsi²⁸. Ne *La struttura paidetica del discorso filosofico* (2002), il filosofo tedesco è tirato in ballo, e senza annotazioni critiche, per il corso friburghese del semestre invernale del 1942-1943, laddove il tema del rapporto verità/falsità è approcciato attraverso l'analisi delle concezioni dell'*imperium* (e dei suoi nessi con la verità) coltivate nella cultura romana e in quella vetero-testamentaria, entrambe tacciate di possedere un carattere di esteriorità impositiva. Diverso, invece, lo stile della grecità e delle sue divinità, aduse non a prescrivere, ma a mostrare e indicare²⁹. Ciò che in questo luogo interessa a Manno è la messa in luce del problema del *gnoseologismo*, che decifra l'essere alla stregua di un ente. Qui, egli allude, così, a una delle «lezioni profonde e suggestive di Heidegger» relativa alla denuncia del mero conoscere rappresentativo quale cifra d'una «*volontà di potenza*» di un «soggetto reso, nella sua egoità, *altro* e *dominatore* rispetto all'essere d'esperienza, [...] destinato a produrre non già una ontologia dell'incontro ma una tecnologia della distruzione-nientificazione»³⁰. Il passaggio è ricordato nell'ultima raccolta di scritti manniani, una serie di lettere stese tra il 2009 e il 2011 e indirizzate a Mattei. Nella comunicazione epistolare del 3-09-2010, Manno esorta Heidegger ad «andarci piano con le [...] geniali analisi filologiche» in ragione della «complessità semantica» e della «promiscuità di ispirazioni» della tra-

²⁶ Ivi, p. 251. Inoltre cfr. Id., *Pedagogia, filosofia della formazione*, «Nuove Ipotesi», 2, 1990, nt. 8, pp. 137-138.

²⁷ Cfr. Id., «Teoresi». *Biografia e cronache di una "Rivista di cultura filosofica" (1946-1982)*, in P. Di Giovanni (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste, 1945-2000*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 86.

²⁸ Per una coeva espressione di distanziamento cfr. *L'identità differente dell'Europa (L'Europa come metafora, ed oltre)*, in M. Marino (a cura di), *Il mito della cittadinanza. Analisi e problemi in prospettiva pedagogica*, Anicia, Roma 2005.

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, tr. it. Adelphi, Milano 1999 (1982), pp. 92-93.

³⁰ M. Manno, *La struttura paidetica del discorso filosofico*, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2002, nt. 1, pp. 56-57.

dizione greca e torna sulla differenza tra greicità e romanità in ordine all'interpretazione della verità, al contempo suggerendo di leggere lo studioso di Meßkirch ricorrendo alla «metodologia marxiana»³¹. Nella lettera del 17-12-2010, ripresenta il medesimo argomento per parlare della riduzione gnoseologista dell'essere, ma è solo un accenno. Più decisivi due passaggi della lettera del 18-09-2011. Nel primo, molto breve, Heidegger è definito un «mistico» per il fatto di avere negato «l'umanità della tecnica»³² vedendovi la «metafisica compiuta»³³. Il secondo, più esteso, merita di essere riportato per intero:

Che cos'è, in Heidegger, la razionalità se non accettazione passiva del divino, che cos'è per Heidegger la formazione dell'uomo – come per Hegel, [...] Eckhart, [...] Plotino – se non un mistico abbandonarsi a ciò che da sé – senza alcuna mediazione soggettiva – si svela e si dona al soggetto, che cos'è per Heidegger il “futuro” se non il ritorno alla *Herkunft*? E perché al posto della “speranza” abbiamo la “nostalgia”? Perché la morte – come non-essere – è il destino dell'esistere? Ancora una volta la risposta è la stessa: perché “solo un Dio può salvarci”. Tu sai quanto io abbia amato, studiato [...], parafrasato, copiato, Heidegger. Fino a che compresi l'*imbroglio* (fu quando Marx mi consentì di comprendere Hegel e Della Volpe mi aiutò a comprendere Eckhart e quindi Plotino). Ora basta.

E non è casuale che subito dopo aggiunga: «molto meglio Adorno» e, nella pagina successiva, richiami i risultati della *Negative Dialektik*³⁴.

Il giro di boa verso l'idea di un Heidegger teologico (idea abbandonata a seguito della lettura dello studio dicesariano) parrebbe compiuto, e non si tratta di una decisione indolore, essendo stato l'ontologismo heideggeriano una delle radici del personalismo critico. Si pensi alla tensione verso la concettualizzazione dell'esistenza quale progetto gettato e aperto verso il possibile, verso l'uscita dalla medietà inautentica dell'universo del *si* (che non rinvia alla «“caduta” da uno “stato originario” più puro e più alto»³⁵, essendo «l'essere-nel-mondo [...] sempre già deietto»³⁶). Un'uscita che, in Heidegger, non è il librarsi «al di sopra della quotidianità deiettiva» ma

³¹ Id., *Lettere a Francesco*, Anicia, Roma 2012, pp. 97-99.

³² *Ivi*, p. 197.

³³ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 52.

³⁴ M. Manno, *Lettere a Francesco*, cit., pp. 212-213.

³⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 221.

³⁶ *Ivi*, p. 227.

l'«afferramento modificato di questa»³⁷, e che, in Manno, assume le sembianze d'una possibile (ma non garantita) trascendenza immanente a una fatticità mondana che non si presenta all'io come oggettualità esterna, essendo essa stessa costitutiva di quello. Ne viene un soggetto che non intraprende una relazione con il mondo a partire da una propria inseità separata, essendo, esso, «questa relazione», e di un mondo «che non *riceve* o *ha* [...] utilizzabilità [...] sibbene è da sempre [...] questa strumentalità»³⁸. Non vi sono due in sé indipendenti, l'Esserci da un lato, il mondo dall'altro, ma un «progetto ontologico» cui co-appartengono il «chi» del *Dasein* «ed il “che cosa” del mondo»³⁹. Vi è, cioè, una «complementarietà [...] fra la relazione-intenzione dell'uomo al mondo-delle-cose [...] e la relazione-manifestazione del mondo-delle-cose all'uomo»⁴⁰.

A testimonianza, infine, della presenza di un nucleo duro della *lectio* heideggeriana cui Manno non rinuncia, si veda una lettera del 2014 indirizzata a Granese. Lì, cita «il grande Heidegger», aggiungendo: «quello di *Sein und Zeit*». È una precisazione importante: l'autore di *Essere e tempo* avrebbe mostrato la futilità dei tentativi di formalizzare la *semplice-presenza* della «realtà del “mondo esterno”» cui corrisponderebbe un soggetto *ab origine* «senza-mondo». Ma si tratterebbe dell'Heidegger degli anni '20; un Heidegger, quello di Manno, quasi-strumentalista (quasi-deweyano?)⁴¹, che ragiona sull'«in-essere» dell'Esserci nel mondo⁴² (che è un «*con-essere*

³⁷ *Ivi*, p. 225.

³⁸ M. Manno, *Congetture in filosofia. Realismi e archeologia (Lettera aperta ad Alberto Granese)*, Bollettino della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 2, 2014, p. 12.

³⁹ C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed Essere e tempo: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 132.

⁴⁰ M. Manno, *Congetture in filosofia*, cit., pp. 14-15. Inoltre cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 29.

⁴¹ Cfr. M. Manno, *Congetture in filosofia*, cit., pp. 11-13.

⁴² Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 78: «L'in-essere [...] è l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo»; inoltre cfr. p. 169: «l'in-essere è [...] diverso dall'esser-semplimente-dentro di una semplice presenza “in” un'altra; l'in-essere non è una qualità di un soggetto semplicemente-presente, prodotta o annullata in esso dalla “semplice-presenza” del mondo. L'in-essere è un modo di essere essenziale di questo ente stesso».

con gli altri» che «determina esistenzialmente l'Esserci»⁴³) e sulla nozione della *utilizzabilità*.

La storia dell'avvicinamento al filosofo tedesco è, insomma, antica, contemporanea alla collaborazione con La Via. Era un contesto, quello della comunità filosofica riunita intorno a «Teoresi», in cui s'era consolidato un ponte tra gli allievi di La Via, quelli di Heidegger e Heidegger stesso. La Via condivideva, del resto, parte delle apprensioni heideggeriane. Per entrambi, uno dei problemi più dirimenti concerneva il superamento di quell'atteggiamento aduso a tentare di raggiungere l'essere rappresentandolo, con conseguente erronea sua riduzione all'ente, quantunque al più importante tra gli enti. Sennonché, a parere del Manno del 2015, pur muovendo da una preoccupazione giusta, Heidegger smarrirebbe la consapevolezza della straordinaria *fertilità poligonica del logos* e scarterebbe la possibilità di una *metafisica critica*, riducendo la metafisica *tout court* alle modalità del conoscere rappresentativo. Onde lo spostamento dell'«apparato semantico e culturale ed esistenziale della complessità» tutto dal lato dell'Essere⁴⁴, con esiti politicamente non trascurabili – è, quello del 2015, un Heidegger non più esclusivamente teologico. Ebbene, anche La Via era alla ricerca di una via d'uscita dal gnoseologismo, *scoprendo* nel *conoscere fondante* l'espressione del darsi dell'essere⁴⁵. Un essere inteso nei termini d'una «presenza donante»⁴⁶. Alla stessa maniera di Heidegger, per La Via il conoscere non era una «facoltà del soggetto»⁴⁷, in quanto, a suo parere, non sarebbe stato pensabile un «sé-stesso» posto «di fronte all'essere» e «a cui l'essere si dà». Il darsi dell'essere accadrebbe «in una coscienza e come coscienza»; pertanto quest'ultima non costituirebbe una «sostanza», bensì «il luogo dell'accadere»⁴⁸, ossia «relazionalità, [...] intenzionalità vivente, [...] "azione"»⁴⁹. L'uscita dal recinto monologico della filosofia della coscienza era, in sintesi, uno degli obiettivi delle meditazioni laviane, in ciò vicine a quelle heideggeriane, seguendo le quali non c'è «soggetto senza mondo»

⁴³ *Ivi*, pp. 154 e 156.

⁴⁴ Cfr. M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., pp. 43-44.

⁴⁵ Il conoscere non fonderebbe l'essere, bensì lo garantirebbe «ad ogni particolare conoscenza» (*Ivi*, p. 47).

⁴⁶ Id., *Heidegger e la filosofia. A proposito del Was ist das-die Philosophie?*, Armando Armando, Roma 1962, p. 20.

⁴⁷ Cfr. Id., *Una questione impostata male*, cit., p. 44.

⁴⁸ Id., *La persona come metafora*, cit., p. 18.

⁴⁹ *Ivi*, p. 46.

né «io isolato senza gli altri»⁵⁰. Diversamente da Heidegger, però, La Via, commenta Manno, non avrebbe qualificato le differenti intonazioni del pensare come una specie di dono divino. Da qui il «sospetto» che lo sforzo del tedesco di scongiurare l'entificazione dell'essere fosse un tentativo di non «entificare Dio», in ragione di un'identificazione di essere e Dio leggibile quale «residuo» neoplatonico-ekhartiano. La Via sempre avrebbe, sostiene Manno, tenuto ferma la distinzione tra le idee dell'essere e di Dio, risultando, infine, «meno provinciale». Lavianamente, difatti, l'essere era la «non oggettivabile condizione ontologica» che «si esprime [...] in un [...] trascendentale linguistico-concettuale» assimilabile allo strumento in virtù del quale gli enti sono anziché non essere⁵¹. La superiorità di La Via risiederebbe, inoltre, in una migliore comprensione del *Seinsvergessenheit*. Rispetto a tale *catastrofe metafisica*, Manno si interroga sul carattere di genitivo oggettivo ovvero soggettivo del lemma essere. Qualora andasse inteso come oggettivo, bisognerebbe pensare a una dimenticanza imputabile; ove soggettivo, sarebbe l'essere stesso a ritirarsi, obliandosi. Stando alla prima ipotesi, presente, per Di Cesare, negli *Schwarze Hefte*, l'oblio dell'essere andrebbe imputato all'incapacità di pensarlo se non entificandolo, ciò a causa del primato di una metafisica dell'artificialità ricondotta all'ebraismo.

II Heidegger e la filosofia (1962)

L'Heidegger manniano del '62 è un pensatore la cui *Kehre* – nel '96 considerata «compimento [...] della fenomenologia» esistenzialista del '27 «nei termini d'una ontologia non più empiricamente strutturata»⁵² – non è letta quale cifra di un «“ritorno” al *neoplatonismo*»⁵³. Viceversa, è ritenuta frutto di un «atteggiamento antiidealistico e antisoggettivistico», solo superficialmente scambiabile e frettolosamente scambiato per «misticismo»⁵⁴. È, altresì, un Heidegger non privo di ambiguità. Se Manno contesta coloro i quali hanno scorto nei lavori successivi a *Sein und Zeit* un «idealismo [...] teologicamente negativo»⁵⁵, parimenti sottolinea quanto il *risalire* heideggeriano tradisca un'accondiscendenza nei riguardi di un immaginario cui difetterebbe «la terminologia realistica», i cui «antecedenti» andrebbero ri-

⁵⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 151.

⁵¹ Cfr. M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 45.

⁵² Id., *Heidegger e il personalismo critico*, cit., p. 70.

⁵³ Id., *Heidegger e la filosofia*, cit., p. 13.

⁵⁴ *Ivi*, p. 56; inoltre, cfr. p. 92.

⁵⁵ *Ivi*, p. 51.

trovati in «Agostino Eckhart e Hegel» e che, incapace di afferrare «la differenza fra idea e realtà», non concettualizzerebbe il «*pollakòs léghetai*». E ancora, pur non qualificabile come «spiritualista», Heidegger non coglierebbe appieno né «la relazione che è l'idea dell'essere», né «la teoreticità dell'affermazione necessaria di Dio come del Reale trascendente»⁵⁶. Non è in queste allusioni dubbiose che è lecito rinvenire il nucleo generativo della critica successiva. Esse non vanno, al contempo, sottovalutate.

Al centro della lettura del '62 sta quella *ontologische Differenz* negli anni a venire ripresa per indicare il *medium* della libertà morale e il fondamento di una *metafisica dell'ulteriorità*, quindi per qualificare le «condizion[i] di legittimità per la dimensione pratica»⁵⁷. Nel testo che stiamo considerando, tale differenza, oltre che via d'uscita dall'«equivoco platonico-cartesiano»⁵⁸, costituisce il punto d'abbrivio per declinare l'essere (che, in quanto *id quo*, è tale differenza⁵⁹) alla stregua d'una ricerca inconcludibile⁶⁰, che mai condurrà a una «*determinazione esauriente*»⁶¹ – né potrebbe accadere altrimenti, essendo «*ogni determinazione [...] un essente*»⁶². L'essere è, sì, da-pensare, risultando, però, irraggiungibile. D'altronde, se lo si pensasse «come un qualcosa da raggiungere», lo si perderebbe, equivocandolo per «un fondato» quando esso è «un fondamento»⁶³. Ma c'è dell'altro, l'*ontologische Differenz* spiegherebbe l'immanente trascendenza degli essenti (da qui l'identità tra trascendenza e «*Differenz*»⁶⁴) e del pensare⁶⁵, con ciò giustificando la rappresentazione del processo pe-

⁵⁶ *Ivi*, pp. 83-84.

⁵⁷ Cfr. *Id.*, *Poligonia. La straordinaria fertilità del logos*, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 1998, p. 26.

⁵⁸ Cfr. *Id.*, *Heidegger e la filosofia*, cit., pp. 37-38: «Secondo questo equivoco, il soggetto sarebbe ontologicamente affermabile come “conoscenza” e [...] “coscienza” [...] prima ancora d'avere una esperienza, un conoscere in atto».

⁵⁹ *Ivi*, p. 53.

⁶⁰ *Ivi*, p. 15.

⁶¹ *Ivi*, p. 45.

⁶² *Ivi*, p. 47.

⁶³ *Ivi*, p. 19.

⁶⁴ *Ivi*, p. 36.

⁶⁵ *Ivi*, p. 48: «*Il pensare trascende [...] ogni essente. Come pensare in atto, però, [...] è anch'esso un essente. Il pensiero è [...] quell'essente che trascende [...] se stesso, e gli essenti. Come tale, è l'“essente-che-trascende-e-permane-in-questo-suo-continuo-trascendere”*. Ne segue che soltanto il pensare [...] *ek-siste*, nel senso che viene fuori da una situazione già trascesa verso una situazione che trascenderà».

dagogico del farsi-persona come *possibilità*. È, questa, la «metafisicità dell'io», la sua capacità di scegliere-affermare «*praticamente* una propria trascendenza-eccedenza rispetto ai limiti [...] mondani». Ciò in quanto, «oltre la attualità-presenzialità dell'essere», andrebbe tematizzato quello «*per cui l'ente è invece di non essere*». Così, il personalismo critico rintraccia sul terreno ontologico la «garanzia» del farsi della persona (della «*libertà dell'io*»)⁶⁶: essendo il pensare autentico quello che tenta di togliere l'originario nascondimento dell'essere, e qualificandosi l'essere come allontanamento dal pensiero intento ad avvicinarlo, allora questa meccanica inarrestabile starebbe alla base del «senso [...] della vita», costituendo il fondamento d'una trascendenza deducibile dal fatto che «gli essenti non esauriscono l'essere». Trascendenza che esprime la dipendenza dell'esistere⁶⁷ dal configurarsi dell'essere quale «(assoluta) possibilità»⁶⁸. Pertanto, la libertà, in Heidegger, assumerebbe «un significato ontologico»⁶⁹. Il senso dell'esistere diverrebbe la ricerca dell'essere. Tale essere, cioè, non risulterebbe «trovabile» in sé e per sé, ma solo «come senso»⁷⁰.

Nello Heidegger del '62, inoltre, l'essere come differenza dall'essente e funzione di trascendenza non verrebbe mai tramutato in Dio⁷¹, ponendosi «l'essere di Dio, in quanto essere di un essente, [...] sempre come differenza»⁷². E si tratta di un giudizio non collimante con quanto scritto nella lettera del 2015. Se nel 2015 al filosofo tedesco viene contrapposto Rosmini (pensatore in grado di non scambiare l'essere per un «ente reale» o «morale»⁷³), nel '62 Heidegger è raffigurato come colui il quale si impegna a non fare coincidere essere e Dio, per altro condividendo tale «sforzo»⁷⁴ con Carabellese⁷⁵ e Rosmini (che gli sarebbe superiore in virtù della compren-

⁶⁶ Id., *La persona come metafora*, cit., pp. 6-7.

⁶⁷ Cfr. Id., *Heidegger e la filosofia*, cit., p. 20.

⁶⁸ Ivi, pp. 52-53: «In quanto assoluta possibilità, l'essere è sempre esprimibile *necessariamente* in una formulazione *relativa* [...]: dove [...] questo “necessariamente” esprime la storicità [...] della ricerca umana, e questo “relativa” esprime la *contingenza* (o “non-esauribilità”) della ricerca, soggetta al “rischio” dell'esistenza».

⁶⁹ Ivi, p. 22.

⁷⁰ Ivi, p. 51.

⁷¹ Ivi, p. 37.

⁷² Ivi, p. 54.

⁷³ Cfr. Id., *Una questione impostata male*, cit., p. 45.

⁷⁴ Id., *Heidegger e la filosofia*, cit., p. 36.

⁷⁵ Per il rapporto Manno-Carabellese cfr. Id., *Ricordando Carabellese. Introduzione* a P. Carabellese, *Introduzione alla lettura di Berkeley*, a cura di E. Giambalvo e M. Manno, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer»,

sione dello *status* di nulla del fondamento⁷⁶), «il cui essere ideale *non* è Dio», benché «a Dio rimand[*i*]»⁷⁷. Dunque, Heidegger teorico dell'«impossibilità di identificare [...] l'assoluto ente causante [...] con l'essere nella sua idealità, cioè l'assoluto essente» (Dio) «con l'assoluta problematicità»⁷⁸ (l'essere): «la trascendenza non significa [...] il trascendente Dio, ma [...] il fatto [...] d'esser causati. Ecco perché per Heidegger la trascendenza e la contrada dove regna quell'essere che attrae e chiama il nostro pensare, sono la stessa cosa, anche se non l'identica. E non è l'identica perché Heidegger non vuole identificare la trascendenza [...] con [...] il termine *ad quem* [...] della relazione»⁷⁹.

Per il Manno del '62, infine, l'interrogazione heideggeriana non è astratta, collocandosi, al contrario, nella storicità e investendo l'esperienza concreta: affermare la problematicità della ricerca dell'essere significa, infatti, parlare della problematicità dell'esperienza umana. Manno ammette, sì, che in Heidegger quello dell'essere sia il «problema del *suo* essere», ma ciò non autorizzerebbe a inchiodarlo alla «tradizione romantica, intimistica, individualistica», toccando «al critico, riflettente» ricavare dalle sue «espressioni» delle «formulazion[*i*] generalizzant[*i*]»⁸⁰. È qui che viene sciolto il nodo della sua rubricazione nel campo dei filosofi. La filosofia

Palermo 2013; Id., *Per una paideia filosofica. Interventi e comunicazioni*, in particolare il cap. II, *Sull'arte poetica. Continuando l'estetica di Carabellese*, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2007; Id., *Alle origini del personalismo critico: Pantaleo Carabellese e Vincenzo La Via*, in *La struttura paidetica del discorso filosofico*, cit.

⁷⁶ Cfr. Id., *Heidegger e la filosofia*, cit., p. 82: «[Per] Rosmini [...] il fondamento (l'essere ideale) non è un reale [*ma*] un non-reale: è nulla per il reale, è il nulla del reale. Ora il nulla di reale non è il non essere. Sarebbe il non essere *se* reale ed essere fossero la stessa cosa. Ma Rosmini supera l'impostazione [...] parmenidea [...]. L'essere non è soltanto reale, è anche ideale. È l'ideale, appunto, l'assolutamente altro dal reale. L'ideale è [...] nulla di realtà, però è essere, tutto l'essere: è la possibilità o la manifestatività dell'essere. Heidegger vorrebbe dire la stessa cosa. Ma non ci riesce».

⁷⁷ *Ivi*, p. 37. Inoltre cfr. p. 52, dove l'essere ideale rosminiano è qualificato come un'«*Idea* che non rimanda ai reali dati», riferendosi «all'essere non ideale [...] *ma non ancora dato*, nel senso che non potrà mai darsi nella «nostra» realtà. Tocchiamo qui [...] la differenza fra l'idea [...] e la realtà di Dio».

⁷⁸ *Ivi*, p. 42.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 88-89.

⁸⁰ *Ivi*, p. 62.

non può eludere il tema della preparazione del «futuro della *pòlis*» e la fondazione delle sue «istituzioni». Sotto questo aspetto, egli «non sarebbe un filosofo»⁸¹, essendo l'essere che si dà alla sua coscienza il «*suo* essere»⁸², l'essere di cui parla l'essere per cui egli parla⁸³. Ciononostante, andrebbe considerato parte della «storia della filosofia», a patto di mediane e tradurne la «parola», rendendola utile⁸⁴.

III *L'impensato ebraico*

L'idea di un pensiero heideggeriano che presenterebbe eccezionali analogie con la cultura ebraica giunge a Manno anche per il tramite della lettura di uno studio di Zarader, la quale cerca di dimostrare come molte delle fonti greche del discorso di Heidegger siano, a un'analisi più accurata, ebraiche e bibliche. Da qui l'ipotesi della presenza di un *debito* non detto, non rivelato, *impensato*. Non si tratta di negare che la *Seinsfrage* nasca in Grecia e che lo sforzo del filosofo di Meßkirch consista nell'elaborarla diversamente da come accaduto in terra ellenica, ma di sottolineare come tale «elaborazione si effettu[i] per mezzo di categorie» già presenti nel pensiero ebraico⁸⁵. Né si tratta di postulare una diretta «filiazione» dalla religiosità biblica (al limite una filiazione «sotterranea»), quanto una «*prossimità*» (neppure «un'influenza diretta») che non deriverebbe dalla competenza specialistica in materie vetero-testamentarie o talmudiche, ma dal contatto (sin dai giovanili studi teologici neo-testamentari) con un'«eredità [...] non [...] riconosciut[a]». Come se la conoscenza delle nozioni neo-testamentarie indirettamente lo conducesse ad appropriarsi di quelle vetero-testamentarie in ragione della «dipendenza» delle prime dalle seconde. Queste ultime si sarebbero «sommessamente» propagate all'interno del pensiero occidentale, e merito di Heidegger sarebbe stato di metterne a frutto l'eredità, senza, tuttavia, identificarla⁸⁶. Pertanto, non vi sarebbe una negazione *stricto sensu* intenzionale dell'eredità ebraica, il che alla luce degli *Schwarze Hefte* appare conclusione debole – almeno attenendosi alla tesi dell'antisemitismo metafisico. Stando a essa, avrebbe mai Heidegger potuto confessare la dipendenza da un universo culturale tacciato di annullare la differenza onto-

⁸¹ *Ivi*, p. 67.

⁸² *Ivi*, p. 62.

⁸³ *Ivi*, p. 65.

⁸⁴ *Ivi*, p. 67.

⁸⁵ M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1995 (1990), p. 158.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 175-177.

logica e nientificare l'essere, provocandone l'oblio? È plausibile limitarsi a definire «curiosa la riduzione» heideggeriana consistente nel circoscrivere la teologia al solo terreno neo-testamentario (assunto a «cominciamento assoluto» e sottratto dello «sfondo» ebraico) e nel ritenere il greco dei Vangeli privo di rapporti con l'ebraico vetero-testamentario, andando, così, incontro a «difficoltà esegetic[he]» e «dottrinal[i]»⁸⁷? Ed è verosimile che un pensatore tanto attento alla «dimensione dell'originale» da scorgere in ogni dove un «derivato» e votato alla missione del perenne «riscoprimiento»⁸⁸, abbia, a proposito dei rapporti tra Vecchio e Nuovo Testamento, *ingenuamente* ricoperto un'«inizialità [...] manifesta»⁸⁹?

Entrando nello specifico della ricostruzione di Zarader, sarebbero le ipotesi heideggeriane del «linguaggio (come apertura dell'essere), del pensiero (come memoria e riconoscenza), [...] dell'interpretazione (come nuova rivelazione)» a innovare traiettorie aperte in seno alla tradizione ebraica⁹⁰. Ciò risulterebbe, comunque, marginale se non vi fosse convergenza sulle modalità *formali* di trattare la questione di Dio da un lato, la *Seinsfrage* dall'altro. Il che non significa affermare l'identità, in Heidegger, tra essere e Dio, ma sostenere che la sua rivoluzione post-metafisica abbia attinto a un ordine discorsivo elaborato per parlare del divino. Pur non essendo l'essere identificabile con Dio, egli lo penserebbe servendosi delle strutture di significazione adoperate dalla sua fonte non rivelata per parlare di Dio? Un uso delle forme ebraiche per ragionare su un problema greco⁹¹? La cultura ebraica quale «serbatoio» di strutture formali⁹²? Questa soluzione spiegherebbe (e non è l'intenzione dell'autrice) l'antisemitismo metafisico, perché ricorrere alle sue forme abbandonandone il contenuto vuol dire negare l'«universo ebraico» e combattere «la lezione biblica»⁹³.

Rispetto al tema del linguaggio, è noto quanto Heidegger lamenti nella metafisica una flessione del *logos*-linguaggio «come espressione e significazione» – tant'è che *Sein und Zeit* rimarrebbe incompiuto a causa della non-fungibilità del linguaggio della metafisica per sciogliere la *Seinsfrage*. Motivo per cui egli sceglie di evocare un'«“esperienza” impensata», in cui il linguaggio è un «giungere alla presenza» e si trova «in intima connessione

⁸⁷ *Ivi*, pp. 185-187.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 188-189.

⁸⁹ *Ivi*, p. 190.

⁹⁰ *Ivi*, p. 129.

⁹¹ *Ivi*, p. 159.

⁹² *Ivi*, pp. 172-173.

⁹³ *Ivi*, pp. 159-160.

con l'essere». Quindi: «da un lato il *logos*-enunciato» della metafisica, «dall'altro il *logos*-raccolgimento»⁹⁴. Ebbene, constata Zarader, la tradizione biblica insiste proprio sul nesso tra «linguaggio e presenza», per cui il primo non avrebbe «statuto di strumento», né si limiterebbe a *designare*, configurandosi come «crogio di tutto ciò che è», luogo in cui sarà necessario «instancabilmente tornare per accedere a questa presenza» dell'essere⁹⁵. L'esistere consisterebbe, allora, nella «manifestazione di una realtà contenuta in potenza nella parola» e il linguaggio andrebbe definito come ciò che «fa essere»⁹⁶. Da qui l'esegesi ininterrotta e il gioco di parole. E non sfugge né a Zarader né a Manno⁹⁷ la vicinanza alla scrittura heideggeriana. Per di più, nella Bibbia la parola è «sempre parola a...», che, nella sua funzione rivelatrice, non esprime Dio, avendo «senso solo come *incontro* [...] della bocca che proferisce e dell'orecchio che ode»⁹⁸. Insomma, in ordine al linguaggio Heidegger riprenderebbe «un'essenza e delle strutture» bibliche (si pensi alla giustapposibilità tra profeta ebraico e poeta heideggeriano⁹⁹), privandole della «dimensione etica»¹⁰⁰.

Quanto al pensiero, come in Heidegger potrebbero rintracciarsi due moventi del linguaggio, una esplicita da rigettare, l'altra impensata da riscoprire, così potrebbero rinvenirsi due modalità del pensare: l'una dominante (logico-rappresentativa), l'altra ancora e sempre da (ri)pensare, più *essenziale*, legata a lemmi quali «fedeltà, memoria e riconoscenza». Quindi: «da un lato l'ordine della ragione (che scopre e coglie), dall'altro quello della memoria (che accoglie e preserva)»¹⁰¹. In tal senso, la missione della filosofia è di custodire «la forza delle parole più elementari in cui l'Esserci si esprime», impedendone il livellamento «sul piano dell'incomprensibilità ad opera dell'intelletto comune»¹⁰². Questa conservazione dell'originale accade per il tramite dell'interrogazione radicale della lingua greca, del «senso "proprio"» del *logos* risuonante prima della consuetudine metafisica, a partire dagli inizi della tradizione filosofica, approcciati con un'attitudine di

⁹⁴ *Ivi*, p. 46.

⁹⁵ *Ivi*, p. 52.

⁹⁶ *Ivi*, p. 56.

⁹⁷ Cfr. M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 35.

⁹⁸ Cfr. M. Zarader, *op. cit.*, pp. 58-59.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 61-68.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 61. *Contra* R. Esposito, *Communitas*, cit., pp. 87-88.

¹⁰¹ Cfr. M. Zarader, *op. cit.*, pp. 69-70.

¹⁰² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 270-271.

predisposizione all'ascolto e all'accoglimento del «non-pensato»¹⁰³ in loro riposto e che tende a sottrarsi. Ma, commenta Zarader, una medesima struttura formale è presente nella Bibbia riguardo all'alleanza tra Dio e gli uomini, che consta di un «appello» sollecitante «originario»¹⁰⁴ che non smette di riecheggiare benché inascoltato e costituisce una sorta di memoria. Il che colliderebbe così tanto con l'idea greca del tempo (in cui la memoria riguarda il passato) da costringere Heidegger a ricorrere al tedesco arcaico (d'altronde quello tedesco sarebbe il «popolo metafisico per eccellenza»¹⁰⁵) per definire la memoria (altra maniera di dire il pensiero¹⁰⁶, essendo essa «il raccogliersi» di questo¹⁰⁷) un «modo di esistere»¹⁰⁸. In sintesi, rispetto alla tematica del pensiero sull'essere, in Heidegger si ritroverebbero analogie con la cultura ebraica.

Quanto all'interpretazione, di nuovo Zarader è convinta della somiglianza tra le prospettive heideggeriana ed ebraica. In quest'ultima, l'infinita esegesi «non aggiunge nulla al testo, [...] pretende solo di *liberarlo*». Per cui è impossibile separarlo dal suo interprete, ed entrambi i corni della

¹⁰³ Cfr. Id., *Identità e differenza*, tr. it. Adelphi, Milano 2009 (1957), pp. 62-63: «non cerchiamo la forza in ciò che è già stato pensato, bensì in un non-pensato a partire dal quale il pensato riceve il suo spazio essenziale. Ma solo il già pensato prepara quel non-ancora-pensato che ritorna sempre di nuovo nella sua sovrabbondanza. La massima costituita dal non-pensato non porta a includere il già-pensato in uno sviluppo e in una connessione sistematica [...] destinati a superarlo, bensì esige che il pensiero tramandato sia lasciato libero nel suo esser-già-stato tenuto ancora in serbo [:] il carattere del colloquio con la storia del pensiero non è più il superamento, ma il passo indietro».

¹⁰⁴ Cfr. M. Zarader, *op. cit.*, p. 88: «che l'appello sia originario, [...] in attesa del nostro risveglio, significa che l'uomo della Bibbia comincia con l'*ascolto* e attraverso quest'ultimo si definisce [...]. Questo accento [...] sull'elemento uditivo influisce [...] sulla struttura della *conoscenza* [:] conoscere non significa impadronirsi di..., ma [...] accogliere».

¹⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. Mursia, Milano 1990 (1953), p. 49; Id., *Quaderni neri 1931/1938*, tr. it. Bompiani, Milano 2015 (2014), p. 36: «il tedesco soltanto può nuovamente dire e poetare l'essere».

¹⁰⁶ Cfr. M. Zarader, *op. cit.*, p. 93: «il pensiero è sì l'accoglimento di un dono e in questo senso esso è ben strutturato dalla presenza di un Altro, ma di un Altro che si ritira – ed è proprio per questo che può essere solo memoria».

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare* (1952), in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 85.

¹⁰⁸ Cfr. M. Zarader, *op. cit.*, pp. 89-90.

relazione ermeneutica accedono a un rapporto di «*co-appartenenza essenziale*»¹⁰⁹.

Infine, relativamente alla faccenda dell'essere, e ai modi attraverso cui il pensiero potrebbe *riceverlo*, Zarader fa riferimento al corso friburghese del '20, durante il quale sono rilette alcune epistole paoline. Di esse, commentate come se dietro non vi fossero la tradizione e la «retro-lingua» ebraiche¹¹⁰, il filosofo si interessa anche in ordine al problema dell'*attesa della parusia*¹¹¹, che lo costringe a tematizzare, con Paolo, la nozione di *kairós* – essendo, la venuta divina, improvvisa e richiedendo, da parte di chi l'attende, un atteggiamento di veglia. In codesta disposizione esistenziale, la farebbe da padrona una «determinazione [...] kairologica» anziché «cronologica [...] del tempo», nonché una tonalità del *Dasein* all'insegna di «vigilanza» e «disponibilità». Ebbene, in ciò supportata da prestigiosa letteratura, Zarader può concludere circa la permanenza di tale modalità esperienziale nella riflessione heideggeriana: «persino dopo la *Kehre*, l'impronta del *kairós* escatologico resta percettibile nella» categoria «di destino»¹¹². Il punto è che il momento *kairontico* (il *kairós* «caricato» da Paolo di una «risonanza [...] sconosciuta» nella lingua greca¹¹³) è inintelligibile «al di fuori della concezione ebraica del tempo», che non se lo rappresenta come quella «successione» lineare di *ora* lamentata in *Sein und Zeit*, prendendo avvio, invece, dal concetto anti-quantitativo di «evento», contrassegnandolo dalla «tendenza al futuro» e delineando il presente (per una sorta di «simultaneità» tra passato e futuro) come «il luogo in cui il tutto del tempo» si condensa, l'«istante» in cui accade una «chiamata» che viene accolta – pertanto esso è il «tempo della responsabilità e della decisione»¹¹⁴.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 107.

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 187-188.

¹¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. Adelphi, Milano 2003 (1995), p. 138 e segg.

¹¹² M. Zarader, *op. cit.*, pp. 178-179.

¹¹³ *Ivi*, p. 194.

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 191-193. In *Sein und Zeit*, la coscienza è definita nei termini di una «chiamata» (p. 329) che, «rivolta al se-Stesso, ignora il Si» e richiama il «Si-stesso [...] a se-Stesso», ridestandolo «al suo più proprio poter-essere» (p. 331). Il «chiamante» è «così poco familiare al Si-stesso quotidiano» da sembrare «una voce estranea» e l'Esserci è chiamato e chiamante. «La coscienza, nella sua chiamata, non dà ingiunzioni “pratiche” [...], unicamente perché essa desta l'Esserci all'esistenza, al suo poter-essere-se-Stesso più proprio» (pp. 355-356). La chiamata è «un tacere» che «chiama indietro l'Esserci, richiamandolo al segreto silenzio del suo

Insomma, il *kairós* influenzerebbe l'idea «heideggeriana del tempo, quindi dell'essere»¹¹⁵.

La conclusione di Zarader è che i silenzi sull'ebraismo non siano del tutto imputabili a Heidegger. Per un verso, la teologia appresa a Friburgo isolava già Vecchio e Nuovo Testamento senza potere espungere dal secondo le tracce del primo, bensì solo la memoria esplicita – sicché egli «avrebbe ricevuto in una sola volta l'eredità e l'oblio»; per l'altro, l'intera cultura occidentale, benché ricolma di eredità ebraica (incluso l'idealismo tedesco¹¹⁶), l'avrebbe sistematicamente rimossa e Heidegger non avrebbe fatto che completare «l'opera», rendendo «indecifrabile ciò che, prima, era solo indecifrato»¹¹⁷. Ciò detto, il mancato riconoscimento della somiglianza delle sue interrogazioni con quelle bibliche¹¹⁸ avrebbe avuto l'effetto di riscrivere la storia dell'Occidente, riducendo al «mutismo» l'eredità ebraica. Tale cancellazione esibirebbe un Occidente «purificato», contrassegnato da un'origine semplice, «senza dualità né alterità, [...] senza macchia»¹¹⁹. Nel tono cauto che ne caratterizza la scrittura, Zarader spalanca una voragine gravida di inquietanti tonalità e, per descrivere l'oblio heideggeriano dell'impensato debito ebraico, ricorre a un lessico biopolitico.

essere» (p. 359). Quanto al tempo, Heidegger fa derivare la «definizione ordinaria [...]» come una serie infinita di «ora» dalla «temporalità dell'Esserci diettivo» incapace di cogliere il «fenomeno [...] dell'*attimo*, proprio della temporalità autentica» (pp. 509-510). Sul tema cfr. A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2004, p. 25.

¹¹⁵ M. Zarader, *op. cit.*, p. 185.

¹¹⁶ Cfr. J. Habermas, *L'idealismo tedesco dei filosofi ebrei* (1961), poi in Id., *Profili politico-filosofici*, cit.

¹¹⁷ Cfr. M. Zarader, *op. cit.*, pp. 194-198.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 228.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 231-233. Inoltre cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. Il Melangolo, Genova 1997 (1956), p. 19: «tanto il tema della nostra domanda, la “filosofia”, quanto il modo del nostro domandare, “che cos'è ciò?” [...] restano [...] greci. Noi stessi apparteniamo a questa origine, anche qualora non pronunciassimo mai [...] la parola “filosofia”. Siamo [...] richiamati a questa origine, reclamati da essa e per essa [...]. [La domanda: che cos'è filosofia [...] è una domanda storica in cui è in gioco il nostro destino [...], è la domanda storica del nostro esserci europeo occidentale]. Se ci affidiamo al senso globale e originario della domanda: che cos'è la filosofia, allora il nostro domandare, mediante la sua origine storica, ha trovato una direzione in un futuro storico. Abbiamo trovato un cammino. La domanda stessa è un cammino. Esso porta dall'esserci del mondo greco fino a noi, se non [...] oltre noi».

IV Heidegger ebreo

Per Manno, che segue e radicalizza Zarader, Heidegger non sarebbe semplicemente un «pensatore religioso», ma un «pensatore di religione e di cultura ebraica». Avrebbe taciuto però tale lignaggio perché mosso da «odio», e al tempo stesso «nostalgia», per una *macchia* ritenuta intollerabile, consistente nella «discendenza duale [...] della civiltà occidentale». Dietro questo occultamento vi sarebbe un'idiosincrasia nei confronti di ogni forma di «meticcio» e l'origine ebraica andrebbe respinta nel nulla al fine dell'affermazione di una sola origine, quella greca – pretesa, questa, storiograficamente errata, visto il carattere a sua volta meticcio della fonte ellenica, come di quella ebraica. Sta di fatto che la cancellazione della *macchia* non ha valore solo per l'uomo Heidegger. È l'intera storia dell'Occidente che, nel *progetto dell'autenticità*, dovrebbe beneficiare di tale accorgimento.

Heidegger ebreo e religioso, si diceva, anzi ebreo proprio in quanto religioso. Seguendo Manno, per «comodità», potremmo «identificare» l'ebreo con il religioso *tout court*, più precisamente con colui il quale crede nel «Dio-Soggetto [...] Uno e Unico creatore». L'identificazione non sarebbe peregrina ove si decidesse di attribuire agli ebrei l'«*invenzione*» della «religione per rivelazione diretta»¹²⁰, da Manno contrapposta ad altre architettoniche di stampo politeistico¹²¹ e cosmoteistico, cui sembrano andare le sue simpatie per ragioni immanenti alla struttura del personalismo critico, risultando più compatibili con quella *fedeltà procedurale alla ragione*¹²²

¹²⁰ M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., pp. 32-34.

¹²¹ Cfr. G. Buccellati, «*Quando in alto i cieli...*». *La spiritualità mesopotamica a confronto con quella biblica*, Jaca Book, Milano 2012. Secondo l'A., insistendo «sull'aspetto numerico», si tratta il «politeismo come una congerie incoerente di idoli» e si fa del monoteismo «un politeismo rarefatto, dove l'uno è un concetto numerico identico [...] al concetto di molti. [...] I due sistemi sono [invece] l'opposto l'uno dell'altro» e il «contrasto» non sarebbe legato al binomio uno/molti, ma molti/«zero» in ragione dell'irriducibilità monoteistica del divino a ogni «quantificazione. Il vero contrasto [risiederebbe] nella possibilità di accumuli indefiniti da una parte, e dall'altra nell'impossibilità totale di ogni quantificazione [:] un contrasto epistemologico e ontologico» (pp. 42-43).

¹²² Sul tema cfr. F. Mattei, *Risposta (nunc) brevis*, in M. Manno, *Lettere a Francesco*, cit., p. 234.

(cui corrisponde il progetto di un'educazione alla ragione¹²³) da sempre perseguita. Come in tal senso spiega Buccellati (autore frequentato dall'ultimo Manno), il politeismo ammette la possibilità della «frammentazione misurabile della realtà» e accetta la «congruenza ontologica fra la natura di» tali «frammenti e la capacità [...] umana di appropriare i segmenti che ne risultano [...] ci sono limiti [...] alla gamma di segmenti» appropriabili, ma la «limitazione è quantificabile». Sicché, il «processo di appropriazione» può crescere «senza [...] raggiungere un punto di saturazione [...]». Nel monoteismo, l'ignoto ha invece due valenze. Da un lato è visto come nel politeismo: un segreto da scoprire [...] dall'altro ci sono degli aspetti» di esso appartenenti «alla sfera di un mistero da accettare, [...] a una zona riservata, al di là della capacità umana di appropriazione». Da «qui la nozione di autorivelazione divina [...]»: l'inaccessibile apre, di sua volontà, l'accesso a se stesso» e «la percezione umana del divino “avviene” come un evento»¹²⁴. E non è casuale che tanto Yahweh quanto l'essere heideggeriano siano contrassegnati da una «volontà [...] non conoscibile», al limite «rivelabile»¹²⁵ e ricevibile attraverso un ascolto accogliente¹²⁶. Il «monoteismo acosmico» va, dunque, «accettato», le forme cosmoteistiche possono, al contrario, essere «controllat[e]». L'«*organon*» del monoteismo acosmico sarebbe la «fede», quello delle credenze cosmoteistiche la «ragione». Talché, si potrebbe parlare di «religione positiva» da un lato, di «scienza-filosofia» dal-

¹²³ Cfr. M. Manno, *Itinerari dell'educazione fondamentale*, Peloritana, Messina 1979, p. 9.

¹²⁴ G. Buccellati, «*Quando in alto i cieli...*», cit., p. 50.

¹²⁵ Cfr. M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 33.

¹²⁶ Cfr. G. Buccellati, «*Quando in alto i cieli...*», cit., p. 61: «In contrasto con il fato della Mesopotamia [*e dei politeismi cosmoteistici*], che è prevedibile [...], il Dio di Israele comunica solo con l'articolare quali sono le sue scelte del momento, ad esclusione di schemi ripetibili» ed «è percepito come quello che si rivolge a un individuo, e tramite l'individuo al gruppo sociale intero, allo scopo di articolare di volta in volta ciò che vuole». Innanzitutto, «egli “vuole”: ciò implica un obiettivo mirato [...]. In secondo luogo, egli comunica i dettagli della sua volontà [...]. Finalmente, egli si aspetta che la controparte umana accetti la sua scelta e vi si adegui (in contrasto con la Mesopotamia, dove il “destino” viene scoperto attraverso il processo razionale di accumulo dei fatti e della loro schematizzazione). In questo senso, il termine biblico di “Dio vivente” [...] si riferisce alla dimensione di libero agente [...] riconosciuta a Dio».

l'altro¹²⁷ – da qui la differente manifestazione terrena dell'*assoluto* nelle pratiche di profetismo ovvero di divinazione¹²⁸.

Ciò detto, la rimozione-cancellazione di Heidegger delle radici ebraiche della sua religiosità avrebbe un che di freudiano. Nel dettaglio s'era già espressa Zarader, nelle cui argomentazioni la *cancellazione* non comportava allusioni allo sterminio. È, tuttavia, impossibile non scorgere dietro il suo ragionamento un'eco sinistra. Ed è verosimile che la rilettura manniana della monografia zaraderiana, coeva allo studio dei lavori di Di Cesare, andasse in codesta direzione: negando la fonte, e inserendone le configurazioni discorsive in un'altra tradizione culturale, di fatto se ne eliminano le tracce, in una sorta di tradimento decifrabile alla stregua di una riforma (interna e non detta) dell'ebraismo, che però sembra una rottura. Infatti, la traiettoria teologico-concettuale heideggeriana approda, sì, a una forma di paganesimo, ma, spiega Manno, non a un neopaganesimo trapassante sul

¹²⁷ M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 33. Inoltre cfr. Id., *Congetture in filosofia*, cit., pp. 19-20: «la spiritualità mesopotamica [*lavora*] con operazioni di “controllo”, quella biblica con operazioni di “accettazione” [...]: nel rapporto *assoluto-relativo* [...] fra il *divino* e l'*umano*), la spiritualità biblica percepisce l'assoluto come dotato di capacità di iniziativa, e [...], data la non-prevedibilità delle sue iniziative, non resta che accettarne le decisioni [...]. La spiritualità mesopotamica, invece, [...] percepisce l'*assoluto* del tutto privo di volontà [...]. Si può dire che dalla spiritualità mesopotamica deriveranno [*i*] linguaggi [...] scientifici, o filosofici, o dialogici, o tecnologici, etc.»; «dalla spiritualità biblica» quelli «religiosi».

¹²⁸ Cfr. G. Buccellati, «*Quando in alto i cieli...*», cit., pp. 125-126: «La differenza [...] fra profetismo e divinazione sta nel modo in cui viene concepito il manifestarsi [...] dell'assoluto – [...] prevedibile nel politeismo mesopotamico, [...] imprevedibile nel monoteismo biblico. [...] La comunità biblica dipende dalla figura profetica così come quella mesopotamica [...] dal tecnico della divinazione [...]. Le due sensibilità sono [...] poli opposti dello stesso [...] bisogno [...] di ricettività di fronte alla questione [...] della manifestazione dell'assoluto. La loro reciproca esclusività sta nella natura del messaggio», dipendente «dall'origine del messaggio stesso. La divinazione è l'autodichiarazione del fato così come lo si può scoprire nella schematizzazione [...] delle sue regolarità [...]. Il profetismo [...] è concepito come l'autorivelazione di Dio come l'assoluto che articola esplicitamente per l'uomo quei frammenti della realtà che egli sceglie come opportuni, tenendo per se stesso il grande schema generale [...]. Il profeta non è il “veggente” [...], che scruta lo schema ripetitivo e autodichiarativo, ma il “chiamato” [...]. Intrinseca a questa è l'altra distinzione fondamentale tra la dimensione spirituale [...] insita nel messaggio profetico e la dimensione [...] tecnica» della «determinazione divinatoria».

versante cosmoteistico di un politeismo «plurietnico» e «interculturale», bensì a un paganesimo tribale afflitto dalle tare dei monoteismi acosmoteisti e rivelati, che riformerebbe l'ebraismo riscrivendo il patto con il divino. Nella tradizione ebraica, l'alleanza sarebbe «*extraterritoriale*»¹²⁹, nella riforma di Heidegger verrebbe territorializzata e la riterritorializzazione consisterebbe nel radicare il patto in un suolo, risolvendo, così, una presunta inadeguatezza ebraica, considerata tale in base agli stessi dettami dell'ebraismo: «la somma autorità religiosa, rimanda all'assoluto Soggetto: Yahweh [...] garante della comunità dei “contraenti il patto originario”, [...] una *Volksgemeinschaft*, che però – per il *nostro* Heidegger [...] – non» essendo «saldamente radicata in un suolo», risulterebbe «*inadeguata* a se stessa, dunque da riformare, da farla essere *più ebraica*». La questione è filosofica, concernendo la ricerca del luogo da cui proviene l'*impensato ancora da pensare*. È il «problema dell'*origine*» quello che spiegherebbe la contro-riforma heideggeriana. L'ebreo, argomenta Manno, vivrebbe nell'attesa dell'incontro con il divino; parimenti, il pensatore post-metafisico deve porsi in condizioni di disponibilità rispetto all'*Ereignis* dell'essere. Sennonché, essi aspetterebbero i rispettivi avventi volgendo lo sguardo a dimensioni temporali diverse. La cultura ebraica sarebbe adusa a situare «nel futuro» l'eventualità dell'incontro, non così Heidegger, per il quale l'incontro con «l'assoluto Soggetto» potrebbe darsi solo in un «*singolo e specifico* “assoluto passato”», che, in quanto sempre agente nel presente, è «un passato-non-mai-passato»¹³⁰. Chiamando in causa Zarader, si potrebbe dire che è la simultaneità ebraica di passato e futuro¹³¹ a produrre siffatto risultato, ma non è questo l'essenziale, giacché il sottolineare l'insistenza del filosofo tedesco su un'origine localizzata serve a Manno per mostrare come la sua contro-riforma costituisca la cifra d'una pericolosa etno-teologia politica.

V *Etno-teologia politica*

Manno finisce per ritenere che l'insistenza di Heidegger sull'*origine* (identificata in una «Grecia ur-filosofica [...] inimitabile perché storicamente in-

¹²⁹ M. Manno, *Una questione impostata male*, pp. 34-35.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 37-38.

¹³¹ Cfr. M. Zarader, *op. cit.*, pp. 192-193: «il tempo ebraico è caratterizzato [...] da una [...] tendenza al futuro che lascia [...] la sua impronta fin nella lingua. Mentre le lingue indogermaniche situano il futuro davanti a noi e il passato dietro a noi, l'ebraico utilizza la stessa metafora, ma in senso inverso: il futuro è “dietro” di noi e il passato “davanti”. E proprio perché il passato è davanti a noi [...] il tempo ebraico autorizza la simultaneità».

definibile»¹³² e poi ricondotta a un'improbabile Germania «pre-tacitiana» accessibile mediante la decomposizione del tedesco «nelle sue molteplici radici etimologiche»¹³³) conduca la sua sotterranea *contro-riforma* all'elaborazione d'una etno-teologia politica che tinge di spiritualità la formula *Blut und Boden* e nega uno dei punti essenziali dell'ebraismo (la *meta-territorialità*). Detta etno-teologia politica sarebbe, al contempo, frutto dell'eredità ebraica e strumento per annientarla, costituendo la chiave per affrontare correttamente l'*affaire Heidegger*, ossia la questione della sua adesione al nazismo, la quale non andrebbe spiegata chiamando in causa l'«ingenuità politica», la «debolezza morale», la «convenienza professionale». Giacché, al contrario, l'intera sua «politica» dovrebbe intendersi quale coerente derivazione dalla sua «teoretica»¹³⁴, viepiù orientata a rintracciare nel nazional-socialismo una «rivoluzione filosofica integrale»¹³⁵, a identificare *Dasein* e popolo e a configurare un'ontologia essenzialmente politica (almeno dal '33, quando quella dell'essere si fa esplicitamente «questione *völkisch*»¹³⁶) e non una teologia mistica senza ricadute prassico-paidetiche. Dunque, etno-teologia politica o, per citare Esposito, teleologia genealogica¹³⁷.

¹³² Cfr. R. Esposito, *Communitas*, cit., pp. 100-101.

¹³³ M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 35.

¹³⁴ *Ivi*, pp. 30-31. Inoltre cfr. M. Heidegger, *Quaderni neri 1931/1938*, cit., p. 164: «La metafisica dell'esserci deve [...] estendersi a una *metapolitica* “del” popolo storico».

¹³⁵ F. Fistetti, *Prefazione* a Id. (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari 2001, p. 6.

¹³⁶ Cfr. E. Faye, *op. cit.*, p. 139; cfr. pure M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. Mursia, Milano 1990 (1953), p. 20 e p. 22.

¹³⁷ Cfr. R. Esposito, *Communitas*, cit., pp. 99-100: «Se l'origine è andata perduta, occorre recuperarla secondo quella complicazione dialettica di presupposizione e destinazione che Heidegger stesso aveva decostruito. La comunità – una volta presupposta come qualcosa di precedente la nostra condizione – va, allora, riconosciuta nel nostro destino: e [...] ricostruita secondo [...] il suo originario “esser stato”. Ecco il [...] sillogismo [...] che muta [...] il più drastico pensiero della comunità nel suo più tradizionalismo mitologema filosofico-politico. Che trasforma l'“in comune” di tutti in una comunità particolare alla conquista del proprio avvenire attraverso il ritrovamento della propria origine più pura. Questo [...] è stato il nazismo di Heidegger: il tentativo di rivolgersi [...] al proprio, di separarlo dall'improprio [...]. Di conferirgli un soggetto, una terra e una storia – una genealogia e una teleologia. Una teleologia attraverso la *sua* genealogia. [...] Solo ripetendo [*I*]nizio la comunità destinata potrà corrispondere al compito che l'attende [...]. Quale potenziale distruttivo portasse dentro questa ideologia della mimesi riproduttiva di un modello originario sarà [...] chiaro allorché [...] l'essere-per-la-morte potrà [...] trasformarsi in opera-di-morte».

Ora, precisa Manno: «politica e religione nascono insieme»; la seconda «si realizza» solo «come atto politico», e la prima «acquista e mantiene significato» muovendosi «entro [...] una *ideologia religiosa*», offrendole, questa, «strumenti di controllo [...] non-manipolabili dal soggetto umano»¹³⁸. In particolare, la politicità della teologia heideggeriana sarebbe contrassegnata in senso autoritario (la politica come *Selbstbehauptung*¹³⁹), «totalizzante»¹⁴⁰, e produrrebbe una lettura della storicità, sì, come realizzazione del possibile, ma di un possibile *originario* collocato in un passato da rimemorare; un passato che non è mai definitivamente passato e sembra coincidere con il, o essere qualificato dal, «sangue»¹⁴¹, con una rigida appartenenza al suolo *natio* vissuta come un destino¹⁴². L'*arché* che attiva questa teologia politica è etnica (e anti-etica, se, con Manno, facciamo coincidere l'etica – e l'educazione pedagogica etica – con il passaggio dall'*ethnos* all'*ethos*¹⁴³). È, inoltre, una teologia «*archipolitic[a]*»¹⁴⁴, che, pur meditando sul bivio autenticità/inautenticità, dunque su un aggancio non deietto alle cose derivante da una decisione esistenziale¹⁴⁵, non le lascia spazio. Da un certo momento, e sviluppando spunti del lavoro del 1927¹⁴⁶, la *decisione* è, infatti, riferita al *noi* come comunità (contrapposta all'individualismo liberale) e il *possibile* della decisione comunitaria non è frutto d'una *scelta*, ma d'una *scoperta*. Futuro e determinazioni del possibile si

¹³⁸ M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 36. Inoltre cfr. Id., *Congetture in filosofia*, cit., p. 24: «la religione [...] è [...] “atto politico” se mira a dare [...] una rassicurante e *socialmente efficiente* “spiegazione totale”; cosa che parallelamente fa lo Stato» dotato d'una «strutturale valenza religiosa perché propone modelli di controllo, di integrazione, e di crescita, che indicano una assoluta spiegazione-sistematicità del mondo [...] soltanto una considerazione superficiale ved[*e quello*] fra religione e politica come un rapporto fra assetti istituzionali definiti nella loro relativa autonomia funzionale e semantica».

¹³⁹ Cfr. E. Faye, *op. cit.*, p. 364.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 178.

¹⁴¹ Cfr. M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 38.

¹⁴² Cfr. M. Heidegger, *Quaderni neri 1931/1938*, cit., p. 51.

¹⁴³ M. Manno, *Ambiguità della pedagogia interculturale e sue ridefinizioni*, «Annali della Pubblica Istruzione», 5, 1993.

¹⁴⁴ Ph. Lacoue-Labarthe, *Lo spirito del nazionalsocialismo e il suo destino*, in F. Fistetti (a cura di), *op. cit.*, p. 12.

¹⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 359.

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 460-461: «poiché l'Esserci [...] esiste sempre e per essenza come con-essere con gli altri, il suo storicizzarsi è un con-storicizzarsi che si costituisce come destino comune [...] della comunità, del popolo».

trovano iscritti in un passato da scoperchiare, in un essere impensato da ri-memorare; e il richiamo a un «“luogo” [...] originante», autentica «fonte» dell’esperienza¹⁴⁷, spiegherebbe l’antisemitismo.

Il riferimento al dato etnico non deve, comunque, confondere. Se di antisemitismo heideggeriano si deve parlare, non è pacifico accomunarlo al razzismo biologistico¹⁴⁸ ancorché sul punto la letteratura discordi. Se alcuni interpreti considerano sottigliezze le differenze tra l’idea biologica di razza e quella (heideggeriana) *spirituale*, altri ritengono non si tratti di differenze superficiali, mentre chi continua a leggere dietro gli interventi del rettore di Friburgo un tentativo dissimulato di mantenere università e filosofia indipendenti dal potere politico, nega la presenza di elementi di antisemitismo. Secondo Esposito, ad esempio, Heidegger si sarebbe «confrontato» (né poteva essere altrimenti) «con la questione della biopolitica», senza assumerne il «linguaggio» o i «presupposti[i]», vale a dire «la preminenza della vita in rapporto all’essere nel mondo»¹⁴⁹. Heideggerianamente, è la categoria di *mondo* («costitutivo dell’Esserci» al punto che per la sua concettualizzazione si dovranno penetrare le «strutture fondamentali del» *Da-sein*¹⁵⁰) a esser prioritaria, per cui quella ebraica non sarebbe questione meramente «razziale»¹⁵¹, ciò anche per la convinzione dell’intima connessione tra biologismo e gnoseologismo metafisico – il primo considerato un «esito» del secondo¹⁵². Quello di Heidegger sarebbe un *antisemitismo metafisico*¹⁵³? Con Esposito, possiamo, per altro, rimarcare quanto questi fosse costantemente teso a strappare la *faktisches Leben* dal terreno biologico. Andrebbe, in tal senso, postulata un’«intraducibilità tra il [suo] linguaggio» e quello medico-biologico (in ultima istanza tanatopolitico) che tanta importanza ebbe per la giustificazione della *soluzione finale*? La risposta di Esposito è positiva: mentre nella biopolitica nazista la «categoria di vita» predominava su quella di «esistenza», in Heidegger la priorità risulterebbe rovesciata. Pertanto, tra questi due orizzonti discorsivi vi sarebbe una «sim-

¹⁴⁷ Cfr. M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 37.

¹⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Quaderni neri 1931/1938*, cit., pp. 441-442.

¹⁴⁹ R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 166.

¹⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 75.

¹⁵¹ Id., *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte)*, Klostermann, Frankfurt 2014, p. 243, cit. in D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I Quaderni neri*, Bollati Borinighieri, Torino 2014, p. 12.

¹⁵² D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, cit., p. 136.

¹⁵³ *Contra* M. Borghi, “Antisemitismo metafisico”? Nota su Heidegger e gli ebrei di D. Di Cesare, «Eudia», 9, 2015.

metria contrastiva» documentata dalla comune individuazione, nel rapporto vita/esistenza, d'una «relazione di implicazione escludente», il cui «raffronto differenziale è» dato «dall'esperienza della morte»¹⁵⁴. Nondimeno, questo l'argomento dei più severi *inquisitori* di Heidegger, non si può staccare l'antisemitismo metafisico da alcuni riferimenti biologistici. Al netto delle cautele con cui va approcciato il lavoro di Faye, non è forse inutile richiamare la sua constatazione relativa alla derivazione del concetto di mondo-ambiente dalla biologia di Uexküll¹⁵⁵, che renderebbe giustapponibili *Umwelt* e *Lebensraum*¹⁵⁶. Da questa prospettiva, il rifiuto del razzismo biologico andrebbe circoscritto alla declinazione liberale (anglossassone, darwiniana e positivista) del paradigma biologico¹⁵⁷, la quale, a dire di Heidegger, rappresenta la vita «in modo “sociologico-metafisico”»¹⁵⁸. Di contro, heideggerianamente bisognerebbe coltivare una «comprensione della razza» fondata «nell'“esistenza”»: la razza quale dato «spirituale» più che «organico»¹⁵⁹. Il che, per Faye, sarebbe coerente con l'idea hitleriana dell'insufficienza del sangue a qualificare una comunità di popolo, essendole co-essenziale un processo di «ammaestramento»¹⁶⁰ denso di ricadute pedagogiche delle quali il rettore co-partecipe della *messa in riga* delle università del Reich era consapevole¹⁶¹.

Da parte sua, Di Cesare sostiene l'impossibilità di sollevare Heidegger dall'accusa di avere aderito ai principi di un antisemitismo tanto non estraneo al nazionalsocialismo quanto inassimilabile al «mero biologismo»¹⁶². Il razzismo a radice metafisica sarebbe, cioè, un tratto presente nell'hitle-rismo, riconducibile, aggiungiamo qui, a quello che Foucault ha chiamato *il discorso sulla guerra tra le razze*. Un discorso nei secoli più volte usato quale prisma per decifrare lo sviluppo storico e *ab origine* non connotato in senso biologistico. Con Foucault e con Gramsci possiamo, cioè, ricostruire un paradigma storico anti-sovramista incentrato sull'idea del conflitto tra le razze solo *ex post* tradotto e fatto proprio da movimenti in senso

¹⁵⁴ R. Esposito, *Bíos*, cit., pp. 166-168.

¹⁵⁵ Cfr. E. Faye, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 217.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 57.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 365.

¹⁵⁹ *Ivi*, pp. 211-213. Sul tema cfr. R. Esposito, *Communitas*, cit., p. 97.

¹⁶⁰ Cfr. E. Faye, *op. cit.*, p. 44.

¹⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Quaderni neri 1931/1938*, cit., p. 191.

¹⁶² D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, cit., p. 131.

stretto e moderno razzisti. Se il primo dedica al tema buona parte del Corso al Collège de France del 1976¹⁶³, il secondo spiega:

occorre [...] rifarsi alle tendenze storiografiche della Francia della Restaurazione [...] e alla impostazione della storia francese come di una lotta secolare tra l'aristocrazia germanica (franca) e il popolo di origine gallica o gallo-romana. La polemica [...] dilagò nel campo della politica immediata [e] da tale discussione si originano [...] due tendenze: 1) quella della filosofia della prassi, che dallo studio dei due strati della popolazione francese come strati di origine nazionale diversa passò allo studio della [loro] funzione economico-sociale [...]; 2) quella del razzismo e della superiorità della razza germanica, che [...] divenne, attraverso Gobineau e Chamberlain, un elemento della cultura tedesca [...] con sviluppi nuovi e impensati¹⁶⁴.

Per di più, Foucault mostra come tale paradigma sia inizialmente connotato in un senso *biblico* e solo successivamente sia stato trasformato in «razzismo di Stato»¹⁶⁵. Si tratterebbe, allora, di cartografare lo sviluppo in chiave conservatrice di un discorso che valeva come «contro-storia» in quanto staccava la narrazione storica dall'apparentamento con i «rituali di potere»¹⁶⁶. L'analogia tra discorso della guerra e cultura ebraica è presto svelata:

[i]l discorso della guerra delle razze [...] si avvicina [...] più alla storia mitico-religiosa degli ebrei che alla storia politico-leggendaria dei romani [:] la Bibbia [...] è stata la grande forma entro [cui] si sono articolate le obiezioni religiose, morali, politiche, al potere dei re e al dispotismo della chiesa. Questa forma [...] ha funzionato [...] come contestazione [...]. Gerusalemme [...] è sempre stata opposta a tutte le Babilonie resuscitate, alla Roma dei Cesari [...]. La Bibbia è stata l'arma della miseria e dell'insurrezione, [...] la parola che solleva contro la legge e contro la gloria¹⁶⁷.

Se l'accostamento tra Bibbia e paradigma della guerra è plausibile, verrebbe indirettamente confermata la tesi di un Heidegger ebreo, che accoglie il discorso della guerra delle razze opponendolo alla forma biblica.

Tentiamo, infine, di comprendere le ragioni ontologico-metafisiche dell'antisemitismo che, attenendosi all'interpretazione di Di Cesare, emer-

¹⁶³ Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1998 (1997).

¹⁶⁴ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, pp. 1943-1944.

¹⁶⁵ M. Foucault, *op. cit.*, p. 58.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 61.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 66.

gerebbe dai *Quaderni neri* – e ciò al di là del fatto che, dal '37 al '41, le occorrenze del lemma *Jude* siano *appena* 14, giacché lì per l'autrice verrebbero usati i «codici della retorica antisemita» e si alluderebbe agli ebrei per il tramite di vocaboli come «desertificazione, derazzificazione, sradicamento, favoreggiamento, essenza gregaria, abilità di calcolo, circoncrizione del sapere»¹⁶⁸. Secondo Di Cesare, negli *Schwarze Hefte*, il conflitto mondiale sarebbe decifrato nei termini d'una «guerra dell'Essere contro l'ente» in cui il destino del primo è consegnato ai tedeschi e l'egemonia del secondo attribuita all'ebreo, co-responsabile della metafisica, dell'oblio¹⁶⁹ e dell'entificazione dell'essere¹⁷⁰ (coerentemente con un pensiero al cui cuore si posizionerebbe la potenziale manipolazione di *tutto*), di conseguenza assimilabile all'intelletto calcolante, alla *Intelligenz* che scalza il *Geist*¹⁷¹, alla razionalità strumentale e astrante (non legata a nessun luogo)¹⁷² – da qui la *Shoah* come *Selbstvernichtung*. Di Cesare sottolinea, poi, la ricorrenza, nei *Quaderni neri*, del tema della *Bodenlosigkeit* «opposta a *Bodenständigkeit*», ovverosia il «far corpo con il suolo» tipico dell'autoctono, che «affonda le proprie radici nella terra» e manifesta l'attributo dell'autenticità concernente l'abitare e il soggiornare. Il «radicamento» designa qui una «condizione ontostorica» e un compito storico-destinale (per i tedeschi geo-ontologico). Pure lo sradicamento dell'ebreo designa una condizione metafisica, però opposta, essendo la *Bodenlosigkeit* «peculiare di un esserci che [...] fa saltare il legame con l'Essere»¹⁷³. Ancor più che sulla *Bodenlosigkeit*, dovremmo, infine, soffermarci sulla *Weltlosigkeit* «dell'ebraismo»¹⁷⁴, altro lemma utilizzato negli *Schwarze Hefte*, indicante una «condizione ontologica» di non-familiarità. Sennonché, non essendo il mondo «l'insieme delle cose» e qualificandosi, esso, come un «esistenziale», un «carattere» del *Dasein*, un «evento fenomenico», una «struttura dell'esserci», l'ebreo sarebbe pura onticità «*im-mond[a]*», priva,

¹⁶⁸ D. Di Cesare, *I "Quaderni neri" e l'etica della lettura*, «Scenari», 13/02/2015.

¹⁶⁹ Ead., *Heidegger e gli ebrei*, cit., pp. 98-99.

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 257-258.

¹⁷¹ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 56-57.

¹⁷² Cfr. A. Zhok, *La deludente verità dell'antisemitismo di Heidegger*, «Scenari», 09/01/2015.

¹⁷³ Cfr. D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, cit., pp. 106-107; Ead., *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, pp. 86-87; M. Heidegger, *Quaderni neri 1938/1939*, tr. it. Bompiani, Milano 2016 (2014), p. 129.

¹⁷⁴ M. Heidegger, *Quaderni neri 1938/1939*, cit., p. 129.

al pari d'una «pietra», della «mondità dell'esistenza»¹⁷⁵. Dentro questa argomentazione si colloca la polemica contro il nomadismo, da cui l'eterogeneità «tra autoctoni e nomadi», che non rimanda alla circostanza dell'adattamento costruttivo a un ambiente, ma a una datità originaria. Autoctonia e nomadismo sarebbero peculiarità dell'essere dei popoli, alcuni (quelli autoctoni) «creatori» e produttivi, altri (quelli nomadi) «sterili»¹⁷⁶. L'«ontologizzazione» della *Lebensraum* è, dunque, speculare alla svalutazione del nomade semita – cui è precluso l'accesso spirituale alla natura (inesistente) del suo spazio vitale¹⁷⁷. Sarebbe l'ebraica meta-territorialità deterritorializzante a risultare intollerabile per il *gergo dell'autenticità*.

VI *Nomadismo, esodo, meta-territorialità*

Nella lettera sull'adesione di Heidegger al nazismo, seguendo Di Cesare in un volume che ricostruisce gli elementi anarchici e anti-statalisti della cultura ebraica, Manno schizza, infine, una modellistica alternativa al prototipo della comunità di destino, offrendo i fondamenti di un discorso pedagogico interculturale. Si appropria, cioè, di quelle istanze della cultura ebraica che gli appaiono utili per l'elaborazione di una *pòlis* comunitaria e transculturale – e di corrispettivi modelli pedagogici –, senza, però, aderire né all'interpretazione di Di Cesare del conflitto israelo-palestinese, né alle di lei perplessità verso la critica marxiana dell'economia politica¹⁷⁸. Che dietro tale attenzione selettiva riposasse un disappunto, è verosimile sostenerlo sulla base della lettera a Granese del 2014, laddove, dopo aver discusso del nomadismo ebraico tendente alla sostituzione della «burocrazia» statale con la «solidarietà personale», constata il tradimento dell'«*ispirazione nomade*» in ragione della creazione di uno «Stato-Nazione» né «pluri-etnico» né «laico»¹⁷⁹. In generale, comunque, il ragionamento manniano sulla peculiarità della cultura ebraica gira intorno al tema-concetto della meta-territorialità, frutto di un patto «extraterritoriale», vale a dire «spirituale o culturale», nella contro-riforma heideggeriana riterritorializzato¹⁸⁰ per can-

¹⁷⁵ D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, cit., pp. 204-207; cfr. M. Heidegger, *Quaderni neri 1938/1939*, cit., pp. 370-371.

¹⁷⁶ Cfr. E. Faye, *op. cit.*, p. 218.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. XXIV.

¹⁷⁸ Cfr. D. Di Cesare, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

¹⁷⁹ Cfr. M. Manno, *Congetture in filosofia*, cit., pp. 22-23.

¹⁸⁰ *Id.*, *Una questione impostata male*, cit., p. 35.

cellare la pensabilità di un'identità aperta e slegata da un'appartenenza territoriale originaria senza la quale si verrebbe esclusi dalla possibilità di rivendicare lo *status* di esseri viventi, di conseguenza esposti al destino cui sono sottoposte le cose e implicati in quel bando includente/escludente che sancisce l'*uccidibilità* dell'*homo sacer*¹⁸¹. In quanto l'etno-teologia politica heideggeriana intende l'essere necessariamente radicato in un luogo, e poiché gli ebrei violano siffatto paradigma, allora essi sarebbero «non-umani», «nulla d'essere»¹⁸². Condizione, questa, aggravata dall'intimità tra meta-territorialità e metafisica. Heideggerianamente, spiega Manno, «chi è *meta-territoriale* non può non essere *meta-naturale*» e «*meta-fisico*, non può non produrre quel pensare astratto-astante che riduce [...] ogni ente a concetto, a *prodotto* ideale-ideativo». Metaterritorialità, metafisica, tecnica, tutte ricondotte al medesimo ceppo, produrrebbero l'oblio dell'Essere e genererebbero la necessità di un nuovo inizio. D'altronde, chi abbraccia un'ideologia dell'origine, per cui solo questa renderebbe gli esseri umani tali, cosa dovrebbe dire «di chi [...] sceglie di esistere senza terra, senza casa, senza verità [...]: di chi è da sempre senza un “inizio” concreto, e si origina da un “esodo”, cioè si muove a partire da un muoversi, prende una strada a partire da una strada (per cui [...]) la base, l'arché [...], non è nel passato [...] ma è nel futuro, nel possibile esito, nel sempre da ritentare, sempre da ri-costruire, “punto d'arrivo”»¹⁸³?

Avverso ad ogni pensiero dell'originario, Manno trova, invece, «affascinante» l'opzione «d'uno Stato che sia [...] la via e non già la meta»¹⁸⁴. Ciò non solo in quanto vi individua la possibilità del superamento dei nazionalismi, ma soprattutto perché vi scorge la potente metafora di «un esodo non-ancora-concluso»¹⁸⁵ che costituirebbe la cifra (questa sì autentica) dell'esistenza umana e che costituirebbe una costante nella storia biblica¹⁸⁶. Da qui l'evocazione di Abramo, il quale

dal Paese delle 4 rive [...], nel suo irrinunciabile nomadismo, si mosse [...] realizzando [...] una negazione-contrasto [...] nei riguardi della “rivoluzione urbanistica” di Urkesh [*e dell'*] apparato politico-religioso della civiltà siro-mesopotamica: Abramo discende [...] dall'antico *àbirum*, da colui che ab-

¹⁸¹ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

¹⁸² Cfr. M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 36.

¹⁸³ *Ivi*, pp. 38-39.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 29. Inoltre cfr. D. Di Cesare, *Israele*, cit., p. 11 e p. 31.

¹⁸⁵ M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 29.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 32; cfr. pure *Lettere a Francesco*, cit., p. 191.

bandona la valle fluviale e il villaggio di origine e di poi la città-Stato [...], e fugge verso la steppa per sperimentare, in modo apolide e anarchico, l'allevamento di animali e il loro commercio (è l'*ebreo* transfuga e fuggitivo, che poi tenderà, sì, [...] a riproporre uno Stato nucleare e territoriale, ma da cui poi ancora migrare, nella metà del II millennio a. C., verso l'Egitto: [...] verso un'altra terra e verso una terra degli altri, sempre "straniero" eppure "residente" attivo e produttivo)¹⁸⁷.

In questi passi emergono le tracce dei recenti studi sul mondo antico¹⁸⁸ e colpisce il riecheggiare del tema del *dispotismo asiatico*, cui il nomadismo ebraico si sarebbe sottratto attivando, alla Hirshman, l'opzione *exit* ricavata dalla figura dell'esodo¹⁸⁹. Essa costituisce uno dei *topoi* del pensiero teologico-politico: un'immagine ricorrente ogni qual volta un gruppo di oppressi intenda intraprendere tragitti di liberazione. Complici anche le pagine del *Trattato di nomadologia* di Deleuze e Guattari, l'idea d'una *teoria politica dell'esodo* ha, per altro, avuto una *renaissance* nel contesto del post-operaismo e delle sue continuazioni *post-colonial*. L'esodo diviene uno dei modi (se non *il* modo) dell'agire della *moltitudine*, la quale, desiderosa di espandersi nel *comune*, si sottrae produttivamente alle maglie parassitarie del biopotere. Nell'universo post-operaista, la teoria politica dell'esodo ha costituito una feconda apertura non-statalista all'altezza di un mondo globalizzato e la narrazione biblica è stata ritenuta «il più autorevole modello teologico-politico di oltrepassamento dello Stato»¹⁹⁰. Nell'orizzonte di Virno, ad esempio, l'esodo è un paralogistico «*tertium datur*», una praticabile alternativa secessionistica sia alla rivolta sia alla sottomissione che indica un «altrove» non spazialmente determinato, ma «sociopolitico»¹⁹¹. In questa prospettiva, le defezioni deterritorializzanti vanno lette quali «comportamenti [...] controfattuali» che sfuggono ai «gioc[hi] predefinit[i]», imponendo la stipulazione di «nuove regole» e risultando eccedenti rispetto a «premesse» socio-discorsive ipostatizzate e solo-surrettiziamente-necessa-

¹⁸⁷ Id., *Una questione impostata male*, cit., p. 32.

¹⁸⁸ Cfr. G. Buccellati, *Alle origini della politica. La formazione e la crescita dello Stato in Siro-Mesopotamia*, Jaca Book, Milano 2013.

¹⁸⁹ Cfr. M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1986 (1985), p. 12.

¹⁹⁰ P. Virno, *Antropologia e teoria delle istituzioni*, «EIPCP», on line, maggio 2007.

¹⁹¹ Id., *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 78-79.

rie¹⁹². L'esodo non si identifica, quindi, con un comportamento «passivo». Al contrario, muta «le condizioni in cui» una «contesa ha luogo, anziché presupporle come un orizzonte inamovibile»¹⁹³. Modificandole, dà forma a nuove *forme di vita*. Si tratta di un «congedo fondativo»¹⁹⁴ o, per dirla con Negri, di un esodo che è «costituente»¹⁹⁵ proprio perché, alla Agamben, delimita lo spazio in cui può dispiegarsi una «potenza destituente» incentrata su una *praxis* dell'esilio che fa dell'apolide la «figura centrale nel pensiero politico contemporaneo»¹⁹⁶. Né Negri, né Agamben probabilmente consentirebbero con l'accostamento di *potere costituente* e *potenza destituente*¹⁹⁷. Resta, al di là delle distanze, una tensione analoga a quella che anima gli interessi di Manno, per il quale l'esodo come contro-dispositivo è, parimenti, un divenire permanente, una figura dell'oltrepassamento delle identità precostituite e degli ordini discorsivi irrigimentati in procedure escludenti che negano un potenziale-totalmente-altro, bloccando la possibilità della persona. Per cui l'esodo «oltre ogni casa del presente»¹⁹⁸ può dirsi una proiezione verso un futuro né scritto, né garantito e nella meta-territorialità d'una tradizione ebraica «che rivendica la sua *atopia*»¹⁹⁹ può rintracciarsi una «proposta politica [...] concreta e positiva», estendibile a tutti e significativa un modello di umanità incentrato sulla «condizione dello “straniero residente”». Strano paradosso che proprio il pensiero di Heidegger abbia rivelato questa *gettatezza* esistenziale, questa *spaesatezza* come destino comune. Non pare, però, più possibile, per Manno, rivolgere lo sguardo al filosofo tedesco. Sicché, a partire da Di Cesare, questi ri-scopre

¹⁹² Id., *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Donzelli, Roma 1995, pp. 126-127.

¹⁹³ Id., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 46.

¹⁹⁴ Id., *Virtuosismo e rivoluzione. La teoria politica dell'esodo*, «Luogo Comune», 4, 1993, ora in Id., *Mondanità. L'idea di «mondo» tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Manifestolibri, Roma 1994, p. 99.

¹⁹⁵ Cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002 (1999), p. 9.

¹⁹⁶ Cfr. R. Ciccarelli, *Giorgio Agamben, una vita libera finalmente*, «Il Lavoro Culturale», *on line*, 24/11/2014.

¹⁹⁷ Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 336-338. *Contra* A. Negri, *Giorgio Agamben, quando l'inoperosità è sovrana*, «Il Manifesto», 19/11/2014.

¹⁹⁸ Cfr. M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., p. 35.

¹⁹⁹ D. Di Cesare, *Israele*, cit., p. 43.

le figure di Buber e Landauer: il primo foriero d'una progettualità politico-pedagogica incentrata sull'esigenza di «vivere l'esperienza del “volto dell'altro”», il secondo d'una modellistica politico-antropologica orientata alla costruzione di una «*pòlis* comunitaria»²⁰⁰. Se Landauer pensa a una «rivoluzione come costituzione» e a una «costituzione come rivoluzione» necessariamente «permanente»²⁰¹ sì da scongiurare l'irrigidimento istituzionale del potere costituente in potere costituito, Manno, proponendo un esigente modello di democrazia, descrive il funzionamento della comunità democratica nei termini di un esercizio permanente della ragione, la cui processualità non può essere arrestata senza arrestare il nucleo del congegno democratico. E vi è, in queste posizioni, un'attenzione precipua per la «fase costituente»²⁰² della meccanica democratica e per un «diritto» altrettanto «costituente»²⁰³, eccedente la positività giuridica²⁰⁴ ed escludente «una compiuta realizzazione politico-giuridica»²⁰⁵.

Conclusioni

Nelle ultime fasi del suo percorso scientifico Manno non solo stava facendo i conti con un antico maestro, ma, per il tramite della cultura ebraica, era alla ricerca d'una proposta politico-pedagogica tale da soddisfare l'esigenza del rintracciamento di un modello di cittadinanza accogliente e inclusiva. Se, come si legge in alcuni interventi degli ultimi anni aventi per oggetto la mistica liberale dei diritti umani e la critica della democrazia rappresentativa, la costruzione di una cittadinanza democratica è vincolata alla capacità di rendere tutti in grado di esercitare la ragione, adesso, con la lettera di cui ci siamo occupati, sappiamo come Manno pensasse alla «possibilità di un nuovo abitare» fondata sulla convinzione che «nessuno è autoctono», ogni terra «è [...] una frontiera»²⁰⁶, tutti siamo stranieri. Il che significa che la

²⁰⁰ M. Manno, *Una questione impostata male*, cit., pp. 29-30. Inoltre cfr. D. Di Cesare, *Israele*, cit., p. 16.

²⁰¹ Cfr. D. Di Cesare, *Israele*, cit., p. 76.

²⁰² Cfr. M. Manno, *Lettere a Francesco*, cit., p. 87.

²⁰³ *Ivi*, p. 137.

²⁰⁴ Cfr. Id., *Seminari su “L'età moderna e i diritti fondamentali” (per una Introduzione alla “Pedagogia dei diritti umani”)*, in M. Marino (a cura di), *Per una pedagogia dei diritti umani*, Anicia, Roma 2003, p. 30.

²⁰⁵ Id., *Lettere a Francesco*, cit., p. 166.

²⁰⁶ Cfr. D. Di Cesare, *Israele*, cit., pp. 12-13.

ricerca sull'adesione di Heidegger al nazismo non era circostanziale o occasionale, giacché la decostruzione della fonte heideggeriana implicava, altresì, la discriminazione delle metastasi identitarie generate dal *dispositivo della crisi* che ha movimentato parte della filosofia novecentesca impedendole di vedere nella *gettatezza* un'occasione di feconde deterritorializzazioni²⁰⁷. Quella ricerca era, cioè, funzionale alla chiarificazione d'una politica pedagogica volta al superamento del particolarismo identitario strutturalmente antitetico allo spirito della *rivoluzione personalista e comunista-comunitaria* auspicata da Manno.

²⁰⁷ Cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

