



**HAL**  
open science

**Max Weber, Carl Schmitt, Jürgen Habermas e le loro  
comuni radici teologiche nella nozione di ordine,  
raffrontati da un punto di vista heideggeriano**

Giuseppe Iurato

► **To cite this version:**

Giuseppe Iurato. Max Weber, Carl Schmitt, Jürgen Habermas e le loro comuni radici teologiche nella nozione di ordine, raffrontati da un punto di vista heideggeriano. 2015. hal-01415124

**HAL Id: hal-01415124**

**<https://hal.science/hal-01415124>**

Preprint submitted on 12 Dec 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Max Weber, Carl Schmitt, Jürgen Habermas e le loro comuni radici teologiche nella nozione di *ordine*, raffrontati da un punto di vista heideggeriano<sup>1</sup>

Giuseppe Iurato

E-mail: giuseppe.iurato@community.unipa.it

**Sunto.** Seguendo l'esposizione data in (Orsi 2012), riguardante una comparazione fra alcuni aspetti dell'opera di Carl Schmitt e di Jürgen Habermas in filosofia politica, centrata sulla nozione di *ordine* ed inquadrata, nelle sue basi, entro la sociologia delle religioni di Max Weber, sarà possibile, oltre l'individuazione in essa di un comune punto di convergenza fra il pensiero dei questi autori nella nozione di ordine, portare avanti, su un piano teoretico di livello superiore, un ulteriore raffronto più orientato verso la metodologia della ricerca filosofica così come intesa da Martin Heidegger, la quale permetterà tra l'altro di vedere sia Schmitt che Habermas da un altro possibile punto di vista prospettico. Infine, si vuol altresì ribadire come, dall'intera trattazione qui svolta, risulterà peraltro rimarcata l'estrema rilevanza gnoseologica svolta dalla generale nozione di *ordine* nella storia del sapere.

## 1. Introduzione

Da una prospettiva storico-filosofica, le origini prime della generale nozione di *ordine* vanno rintracciate nell'antica teologia filosofica, come per esempio testimonia l'opera aristotelica dove l'ordine è considerato la principale modalità della immanente manifestazione di Dio sulla Terra, venendosi a costituire così il *lògos* del Mondo. Ma già il medio platonismo chiama *lógoi* le potenze intermediarie fra Dio ed il Mondo tutto. Con Aristotele, dunque, la nozione di ordine acquisisce ufficialmente una natura prevalentemente divina destinata a rimanere tale nel pensiero filosofico medioevale, adattandosi alle varie esigenze della teologia cristiana, fino all'evo moderno. Ma, col sopraggiungere del razionalismo cartesiano, ne scaturì inevitabilmente una irta problematica concernente quelle possibili modalità di concezione dell'ordine che, da un punto di vista moderno, non facciano appello a rimandi teologico-religiosi, affiancata, in particolare, dall'ulteriore esigenza, in ambito politico, di avere una concezione quanto più possibile *laica* dell'ordine politico, giuridico, morale. A tal proposito, in ambito contemporaneo, Schmitt e Habermas sono i due principali autori le cui teorie sociopolitiche hanno, più delle altre, cercato, come dire, di 'catturare', 'afferrare' l'essenza di tale problematica dell'*ordine*, per il tramite di un'*analitica esistenziale* delle relazioni fra modernità, secolarizzazione<sup>2</sup> e teologia<sup>3</sup>. Entrambi hanno rappresentato i due poli estremi entro

---

<sup>1</sup> A previous copy was published on September 17, 2015 (cf. <https://philpapers.org/rec/IURMWC-2>). Such a paper is an enlarged version of the abstract <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01136444>

<sup>2</sup> Il termine *secolarizzazione* racchiude in sé più significati che, comunque, tutti più o meno ineriscono al problema dell'atteggiamento dell'uomo dinanzi al religioso. Nella sua accezione filosofica, è un concetto che rimanda a quel processo in conseguenza del quale il mondo dell'età moderna prese il posto del mondo europeo premoderno fortemente caratterizzato dalla religione. Un tratto caratteristico rilevante della secolarizzazione fu l'affermarsi di ambiti autonomi, liberi da influenze e ingerenze religiose, quali la politica, l'economia, le scienze, etc., con la conseguenza di una sempre maggiore privatizzazione della religione stessa e di una sempre crescente perdita di significato e peso del cristianesimo ecclesiastico nella sfera pubblica. Secondo Larry Shiner, il termine secolarizzazione può riferirsi: i) al declino della religione, ii) al conformarsi delle istituzioni ecclesiastiche al mondo; iii) alla desacralizzazione del mondo; iv) alla

cui collocare le risposte alla cruciale questione concernente i fondamenti dell'ordine. Così, da una parte Schmitt ha principalmente individuato il legame costitutivo basilare fra teologia, politica e giurisprudenza, in ciò facendo sempre riferimento alle nozioni di *ordine politico* e *legale*; dall'altra, Habermas ha cercato di ristabilire, quanto più possibile, un discorso di razionalizzazione della religione, propugnando per un'idea di ordine legale e politico dell'era moderna come frutto della razionale decostruzione e della secolarizzazione degli inerenti contenuti metafisico-teologici. L'indagine sulla problematica dell'ordine 'afferra', dunque, l'*essenza* della situazione attuale nel considerare i concetti politici come frutto del fallimento (Schmitt) o del successo (Habermas) dei processi di secolarizzazione.

La teoria politica di Schmitt, come esposta in *Teologia Politica* (1922) e *Cattolicesimo Romano e Forma Politica* (1923), è una continuazione costruttiva delle idee di Max Weber in sociologia delle religioni, rivisitate in chiave più metafisico-teologica che sociologica, è cioè una riformulazione metafisica secondo una moderna prospettiva teologica la quale ha, appunto, condotto Schmitt alla costruzione di una teologia politica, ritornando così, per esempio, all'originaria natura metafisico-teologica del concetto di ordine, quella cioè legata alla Rivelazione (*ἀποκάλυψις*). Schmitt cerca di ricostruire storicamente l'originaria visione metafisico-teologica del mondo e della vita in una data epoca, allo scopo di intenderne ed interpretarne analogicamente il sistema socio-politico secondo quel linguaggio simbolico attraverso cui esso fu formulato e che, nel caso della cultura europea, è proprio quello della teologia politica la quale, per l'appunto, permette una descrizione analogica di nozioni e concetti politici e giuridici tramite idee, termini ed immagini della teologia giacché, secondo Schmitt, nessuna rilevante conseguenza hanno avuto i vari processi di secolarizzazione sui primi. Sulla scorta della precedente sociologia delle religioni secondo Weber, Schmitt individuerà profondi legami archetipici fra categorie politico-giuridiche e teologiche, attraverso il cui studio egli riuscirà poi ad individuare le recondite radici teologiche dei sistemi politici, giuridici e dell'ordine legale, contribuendo, così, al perseguimento dell'analisi esistenziale di enti della sociologia politica, tramite tematiche religiose ed il linguaggio teologico.

Dalla parte opposta si situa la rivisitazione, sulla scia delle catastrofi umane della prima metà del XX secolo, dei sistemi socio-politico-giuridici e della nozione di ordine politico e legale, compiuta da Habermas nella sua *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), facendo ricorso ad un'opportuna riformulazione del razionalismo post-metafisico fondato da un lato su una razionalità immanente e pragmatica, modernamente ripensata sulla base delle nozioni di consenso comune, di partecipazione collettiva e di intersoggettiva comunicazione dialogica, dall'altro lato su una decostruzione della nozione di ordine politico-legale ottenuto mediante un processo di emancipazione, per snaturazione, della sua originaria ed opaca struttura metafisico-teologica. Habermas riformula una nozione di ordine in termini di una moderna filosofia del linguaggio, contestuale e funzionale ad una data collettività regolata da norme legali concepite entro una sfera di pubblica legittimazione fornita attraverso opportune istituzioni parlamentari entro le quali inglobare laicamente nonché mantenere le stesse comunità religiose, attraverso un processo di razionalizzazione condotto *ad hoc* mediante un'opportuna analisi linguistica chiarificativa delle proposizioni e degli assunti metafisico-teologici dell'ordine. Questo processo formale, che Habermas, all'interno di una "teologia pratica", chiama *linguistificazione del sacro*, consiste nel decostruire i vari resoconti teologici della politica e della

---

privatizzazione della religione; v) al trasferimento di credenze e comportamenti dalla sfera religiosa a quella secolare (Shiner 1967; Brezzi 1994; Vorgrimler 2004).

<sup>3</sup> Cfr. (Orsi 2012), la quale è stata la principale referenza che abbiamo seguito per quanto riguarda il confronto qui menzionato fra Weber, Schmitt e Habermas, a cui rimandiamo per un più ampio approfondimento dell'argomento.

giurisprudenza; esso altro non è che una secolarizzazione delle forme e delle concezioni religiose di ordine e delle loro teorizzazioni metafisico-teologiche, attraverso cui sarà possibile pervenire a una nozione di ordine quale *lògos*, interamente determinato e completamente regolamentato all'interno di una data collettività.

Sulla base di una dettagliata analisi storiografica, Schmitt è stato uno dei primi filosofi moderni, di tradizione cattolica, ad aver manifestamente individuato, nella sua *Teologia Politica* (1922), quali intrinseche prospettive metafisico-teologiche sottostiano al dibattito politico, puntualizzando sui rapporti fra teologia e politica, quindi rilevando le numerose e continue analogie e similitudini strutturali e concettuali fra la teologia per un lato e la giurisprudenza e la politica per l'altro. Ad esempio, nella fattispecie Schmitt fa ricorso alla nozione di *katechón*, introdotta da S. Paolo per indicare la premunizione del Regno di Cristo dalla venuta dell'Anticristo, quindi dalla distruzione, per concettualizzare il mantenimento dell'ordine legale e garantire la sua sussistenza per frenarne la rovinosa deriva verso il disordine. Per Schmitt, le modalità e le forme di garanzia dell'ordine legale non sono granché mutate nel corso della storia, sostenendo come le moderne costruzioni teoretiche della politica e della giurisprudenza altro non siano che concetti teologici secolarizzati, i quali non hanno perso quell'intrinseca visione provvidenziale del mondo, per cui l'ordine ancora dipende, com'è sempre stato, dalla teologia politica. Su questa linea, Schmitt puntualizza come, ad esempio, non possa esserci alcuna spiegazione delle origini dell'ordine legale, all'interno di una concezione positivista coerente e completa del sistema legale, se non si faccia appello ad una qualche entità pre-esistente l'ordine legale medesimo che non rimandi, a sua volta, ad alcun altro sistema di norme che lo implichi. A tal proposito, Schmitt afferma che tale ordine legale non può, dunque, che esser frutto di un mero atto fondativo di creazione che le conferisca uno status esistenziale all'interno di uno stato di eccezione, istituente sovranità, concettualmente simile, per analogia, al miracolo della teologia.

Nel formulare i loro sistemi, sia Schmitt che Habermas presero le mosse soprattutto da alcune nozioni basilari e da certi concetti chiave della sociologia dell'economia politica e delle religioni di Weber, in particolare dalla relativa nozione di *ordine* politico e legale, nonché dalle idee weberiane, espresse più o meno esplicitamente, sul ruolo svolto dalla secolarizzazione e dalla modernizzazione, anch'essa intesa come razionalizzazione, prendendo le mosse, ancora una volta, dal lavoro svolto da Weber in questi due ultimi contesti. Come ricorda Talcott Parsons, Weber ed Émile Durkheim furono i primi a porre la problematica (sociologica) dell'ordine alla base dello studio della struttura di qualsiasi sistema di azione sociale, Weber soprattutto dal punto di vista della sociologia delle religioni. Parallelamente alle perduranti discussioni sul concetto di ordine, per quanto riguarda più propriamente l'ambito politico, in generale il concetto di ordine, per Weber, appare più come un *lògos*, quindi come una *energeia dinamica*, piuttosto che un *ergon statico*. Dunque, la flessibilità semantica cui si presta il concetto dinamico di ordine è dovuta soprattutto alle varie e molteplici circostanze e contestualità storiche che contribuirono ad allargarne il campo semantico, con una conseguente molteplicità di modelli concettuali dell'ordine, in modo indipendente dall'indirizzo pragmatico che le relative, varie contingenti e contestuali circostanze politiche ed amministrative potevano poi conferire a tale nozione. Da un retrospettivo esame comparativo dell'evoluzione storica subita dalla nozione di ordine, emerge, comunque, il dato comune di un basilare carattere descrittivo e normativo, posseduto dai vari significati storicamente attribuibili a tale nozione polisemica per sua natura, e volto a catturare un aspetto tipico e fondante della realtà mediante un'opportuna formulazione linguistica che vuol atteggiarsi a discorso sulla realtà. Nella sezione che immediatamente segue, dunque, si fornirà una breve sinossi storico-critica della nozione di ordine, da cui peraltro ne emergerà chiara la convinzione secondo cui la generale nozione d'ordine debba ritenersi un *nucleo fondante* comune a molti saperi (Kuntz 1968: p. 375; Orsi 2012).

## 2. Un breve accenno storico-critico alla nozione di *ordine*

In senso lato, quella di *ordine* è nozione che fondamentalmente scaturisce dalla constatazione della sussistenza di certe regole e dalla stabilità di determinate strutture, susseguente alla preliminare identificazione ed osservazione della coesistenza e cooperazione di quegli elementi fondanti e costitutivi di una data entità astratta o concreta cui quella nozione di ordine vuol inerire. Anche se fin dal periodo presocratico erano presenti concezioni dell'ordine attinenti problematiche fisiche circa la struttura e la funzione del mondo naturale, per le quali, come per i pitagorici, l'ordine era il κόσμος [kósmos], il termine *ordine* lo si deve ai romani la cui etimologia lo vuole ricondotto al termine latino *ordo*, a denotare l'ordine dei fili di una trama, o al verbo latino *ordior*, cioè l'incipit della tessitura, dell'ordire. La natura è percepita come un insieme ordinato secondo la divina provvidenza, da cui tutto deriva ed a cui tutto ritorna (Blasi 2001). Nella storia del pensiero scientifico nell'antichità, un insieme di isolate cognizioni istituite in una data comunità, per quanto ricco e di notevole utilità pratica, non costituiva il corpo di dottrina di un sapere 'scientifico' fin quando l'insieme delle conoscenze che esso rappresentava non avesse costituito un sistema razionalmente connesso, coerente ed universalmente valido, condizione quest'ultima che, a sua volta, implicava la sussistenza di due presupposti filosofici fondamentali, ovvero l'esistenza di un *ordine* del mondo e la capacità del pensiero umano di pervenire ad esso (Straneo 1959). Dello stesso parere è Alfred N. Whitehead, secondo cui non può esservi alcuna scienza vivente senza la convinzione istintiva e generalizzata che esiste un Ordine delle Cose e, più precisamente, un Ordine della Natura, la cui impronta può essere scoperta in ogni evento circostanziato (Whitehead 1979). Ma già i Greci usavano altresì i termini θέσις [thésis] o διάθεσις [diáthesis], entrambi derivanti dal verbo τίθημι [títhemi] (i.e., sistemare, allocare), per denotare una disposizione, un arrangiamento, una posizione, non solo materiale ma anche astratta, donde il termine θέσις [thésis] per denotare più propriamente uno stato, una condizione. Tuttavia, il termine θέσις non ha quella dimensione normativa che i Greci vollero più propriamente intendere con il termine τάξις [taxis], dal verbo greco τάσσω [tássō] il quale originariamente significava una "disposizione, un arrangiamento in riga". A sua volta, τάξις deriva dal lessico militare per denotare l'arrangiamento di un'armata, di un battaglione, di una truppa. E fu proprio in quest'ultimo senso che il termine τάξις venne poi largamente impiegato nel linguaggio filosofico dell'antichità in relazione alla fisica, quindi alla metafisica, all'etica ed alla politica. Esso fu poi translitterato nel termine latino *ordo* dai romani, prevalentemente come termine tecnico-politico. Il termine τάξις caratterizza, per Platone, la vera attività del Demiurgo, ovvero chi creò l'ordine fra il disordine, l'anima del Mondo, quella divina sapienza che ordina e regge l'Universo ed è causa generatrice della sua unità (*Timeo* e *Filebo*). Inoltre, nelle *Leggi*, Platone afferma che, giacché gli esseri umani possono pervenire ad un senso del diritto (τὸ δίκαιον) e della coscienza collettiva (τὸ κοινόν) solo in maniera limitata ed per un tempo comunque finito, loro necessariamente hanno bisogno di valide leggi affidabili e di un buon ordine istituzionale stabile (τάξις καὶ νόμος), senza i quali si cadrebbe nella barbarie (Gentile 2001, Vol. X).

Da un punto di vista storico, dunque, la nozione di ordine entrò soprattutto nelle discussioni fra filosofia, etica e teologia, precisamente nell'antica teologia filosofica. L'antica filosofia greca tentò, per esempio, di studiare l'ordine subito intravisto nel cosmo ed il carattere teleologico insito in esso, la cui nozione fu intimamente connessa col *lògos*, che originariamente rimandava al pensiero che

riunisce ed ordina. Ad esempio, per Eraclito il *lògos* era l'ordine universale, la ragione cosmica che mette in movimento e dirige il divenire, unifica la diversità ed assicura la continuità. Il medio platonismo chiama poi *lógoi* le potenze intermediarie tra Dio ed il Mondo, mentre per Filone il *lògos* è la prima delle potenze emanate da Dio, il luogo delle idee, il figlio «primo generato» di Dio, prototipo del mondo visibile e forza creatrice di questo, mediatore fra Dio e la sua creazione. Da una prospettiva più propriamente storico-teologica, la nozione di ordine la si può rintracciare nelle prime interpretazioni metafisiche di Dio considerato come primordiale causa ordinante del mondo, la prima e quella predominante nel pensiero greco, a cui poi succederanno quella di causa necessitante ed, infine, di causa creatrice del mondo.

Per Aristotele, che considera la teologia come la «prima filosofia», ovverosia lo studio dell'essere in tutta la sua generalità, posto a capo di tutta la filosofia teoretica, Dio ordina il mondo come causa finale che attrae, pur essendo, quest'ultimo, esterno e non creato. Egli attribuisce dunque una natura divina all'ordine, lo considera una manifestazione immanente della volontà di Dio sulla Terra posta alla base del *lògos* e riflettentesi nell'ordine naturale (*kósmos*), a cui gli esseri umani possono partecipare nelle modalità e nelle forme dettate dal grado e dal luogo di rivelazione del divino. Per lui, il concetto di ordine permette, dunque, di istituire una prima relazione fra l'idea di Dio ed una visione filosofica del Mondo, ragion per cui esso ebbe una iniziale natura prettamente metafisica. Nei suoi scritti politici, Aristotele riconduce poi la *lex* (*vóμος*) alla *taxis* (*τάξις*) e questa al *lògos*. Nell'etica stoica poi si cercò persino di dedurre delle norme dall'ordine esterno.

Tale natura divina dell'ordine, così come intesa dallo Stagirita, rimase la principale concezione di ordine per diversi secoli, poi ripresa ed adattata dalla teologia cristiana nel periodo medievale, soprattutto ad opera di Sant'Agostino, e rimasta pressoché immutata fino al periodo moderno in cui, ad una serie già stabilita di concezioni dell'ordine aventi, come già detto, natura prevalentemente teologico-metafisica, man mano se ne affiancavano altre appartenenti alla filosofia naturale. Il concetto dell'ordine morale e dell'ordine della Natura rimase custodito nella filosofia stoica, la quale poi ebbe grande influenza sul pensiero medievale, assieme al senso dell'ordine originatosi col diritto romano (Whitehead 1979). Nella Scolastica, un posto centrale sarà occupato dalla complessa concezione dell'ordine di San Tommaso d'Aquino, il quale aveva preposto un ordine temporale (*ordo temporis*) ad un ordine sostanziale (*ordo naturalis*), secondo quella visione gerarchica caratterizzante la sua concezione metafisica dell'Universo. Anche sulla scorta del pensiero politico aristotelico, egli aveva altresì considerato la necessità d'istituire un ordine naturale nella comunità (*ordo politicus*), garantito e supportato da un prestabilito ordine giuridico (*ordo iuris*). Per San Tommaso, quella dell'ordine era nozione cruciale per intendere sia la struttura metafisica dell'Universo che la stabilità del Mondo.

Col pensiero cristiano, i concetti di autorità e di potere subiscono un innesto che ne modificherà le caratteristiche. In particolare, essi acquisirono valore di sacralità perché derivanti da Dio e perché destinati al raggiungimento del bene comune. La politica non deve soltanto elaborare un qualunque sistema giuridico per regolare i rapporti nella città e la vita comunitaria e sociale, ma deve altresì rapportarsi ad un modello etico superiore, che è l'ordine (pre)stabilito da Dio. La teologia cristiana lesse, infatti, nell'ordine della creazione una legge eterna contro la quale alcuni uomini, a partire dal peccato originale, si opposero colpevolmente, ed in conseguenza della quale Dio, nel suo progetto salvifico e misericordioso, fece seguire una nuova legge. Tra le altre cose, da questa prospettiva emerse pure una periodicizzazione della storia dell'umanità, con la categoria biblica del tempo. Come già detto, quest'ultime nozioni di ordine furono riprese ed ulteriormente analizzate da un

punto di vista più propriamente filosofico, da San Tommaso d'Aquino, integrandole con riflessioni teologiche. Da allora in poi, l'ordine della creazione, la legge morale naturale e l'orientamento della creazione verso il compimento, sono stati elementi costitutivi essenziali e basilari della teologia cattolica. D'altra parte, nella filosofia e nelle scienze naturali più recenti, non si considera più un ordine complessivo preconstituito, bensì l'attenzione è rivolta alla costituzione di ordini dinamici ed alla possibilità di interventi lungo decorsi naturali, presunti avere una certa regolarità, uniti nell'orientamento verso mete parziali perseguite o, comunque, già individuate.

La concettualizzazione metafisica dell'ordine, prevalentemente fornita dalla teologia filosofica antica, continuò dunque nella tradizione teologica medioevale sino ai tempi moderni, influenzando non solo sulla nozione stessa di ordine politico e legale, ma anche sulle concezioni di normatività, prescrittività e di regolamentazione, durante la non facile, conflittuale e destabilizzante convivenza col sopraggiunto *razionalismo cartesiano* il quale iniziò ad agire, perlopiù in termini destrutturanti, su quella intrinseca natura metafisico-teologica che la nozione di ordine politico e legale possedeva. La Chiesa occidentale era pur sempre presente come l'incarnazione delle tradizioni dell'autorità e dello spirito imperiale romano. La concezione agostiniana dell'ordine entrò poi in crisi allorché l'idea di Dio venne gradualmente soppiantata da quella immanente di Natura, subentrando, così, una nuova nozione di ordine frutto, secondo una nascente epistemologia laica, della Natura e della struttura dell'immanente soggettività umana, e non di un dato oggettivo, dando così luogo ad una deriva relativistica delle nozioni di ordine, con annessa problematica semantica. Da qui, seguì una concezione kantiana dell'ordine in termini di giudizio a priori, che ne permetteva sì l'accesso alla mente umana, ma dando però luogo ad una inevitabile molteplicità di significati e di funzioni attribuibili alla stessa nozione di ordine, problematizzandola di conseguenza (Whitehead 1979; Pintacuda 1998; Vorgrimler 2004; Orsi 2012).

D'altronde, anche le più recondite radici della dottrina politica affondano nella teologia. Le prime fonti ufficiali di storia della politica ci provengono dalla cultura egizia e risalgono pressappoco al 2200 a.C., in cui sono trascritti i principi e gli insegnamenti sull'arte di governare ed amministrare che i re Merikerîe e Amenemhet I impartivano ai loro discendenti. Ma, il più antico trattato sull'arte di governo è stato compilato in India nell'VIII secolo d.C., da Kāmandaki. Anche in Cina, già nel VI secolo a.C., le dottrine di Confucio e del suo discepolo Mencio, oltre alla parte più strettamente religiosa, contengono modelli di azione politica ed analisi embrionali del potere, della tirannide e del dominio. Riflessioni, quest'ultime, che pure si trovano abbondantemente nella Bibbia; anzi, storicamente, le prime analisi descrittive del potere carismatico sono quelle contenute nell'Antico Testamento, in riferimento ai grandi leader come Mosè e i profeti. Così, anche la descrizione dei modi come il popolo ebraico veniva mobilitato e coinvolto per svolgere sia i compiti richiesti dal suo destino volto alla conquista della terra promessa che come popolo eletto, sono una anticipazione delle moderne tecniche di partecipazione. Tuttavia, prendendo le mosse da queste tradizioni, sarà la cultura greca ad elaborare e realizzare il primo grande, sistematico progetto politico che diverrà il punto di riferimento di ogni posteriore riflessione politica. Lo stesso termine «politica» fu coniato in Grecia ed utilizzato nell'elaborazione dei grandi sistemi politici di Socrate, Platone ed Aristotele. Il senso dell'ordine legale, così come originatosi col diritto romano, dimorò sempre nel ricordo delle popolazioni imperiali. Come già sopra riferito, la Chiesa occidentale rimarrà pur sempre presente come l'incarnazione delle tradizioni dell'autorità e dello spirito imperiale romano (Whitehead 1979; Pintacuda 1988).

Dal punto di vista della filosofia politica, Raymond Aron è del parere che l'ordine conduce sia a caratteri normativo-prescrittivi<sup>4</sup> (*ordine legale*) che a componenti descrittivo-esplicative (*ordine politico*), tutti prevalentemente volti a garantire la stabilità collettiva ed a mantenere la coesistenza sociale, con conseguente trasposizione da una problematica semantica dell'ordine (che cos'è l'ordine) ad una questione pragmatica dell'ordine sul come individuare e costruire un tale sistema giuridico-amministrativo di garanzia e stabilità. D'altro canto, da un punto di vista storico, Nicholas Rengger<sup>5</sup> ha individuato, a tal fine, il nucleo centrale su cui poggia la suddetta questione proprio nell'immagine metafisico-teologica del mondo, destabilizzata, poi, dal razionalismo razionale. In linea generale, si può dire che quella inerente l'*ordine* è nozione scaturita dalla constatazione della sussistenza di certe regole e di date strutture stabili nella coesistenza e cooperazione dei vari elementi costitutivi di una data entità concreta od astratta. Nella filosofia politica, due sono le principali accezioni di ordine sociale, alquanto distinte fra loro. Una prima, la più antica, risale al '600 ed inerisce alla pacifica coesistenza fra individui e le parti di una data società istituzionalmente organizzata, per cui, in questi termini, l'ordine sociale si configura essenzialmente come sinonimo di *consenso sociale*, nell'accezione ottocentesca che quest'ultimo termine riceverà, quindi come equilibrio od armonica convivenza delle diverse parti di una società, prescindendo dal fondamento istituzionale su cui esso si regge (potere dispotico, regime militare, etc.). La seconda accezione, più recente, fa invece riferimento ad un particolare tipo di ordinamento vigente, ovvero alla struttura dei rapporti sociali fondamentali di una società, al suo assetto istituzionale, al complesso dei rapporti e dei processi che costituiscono un determinato sistema sociale con tutte le sue determinazioni economiche e politiche, per cui risulta essere pure sinonimo di *organizzazione sociale* nel senso più lato di questo termine, designando, in particolare, i vari rapporti di gerarchia istituzionale e di stratificazione sociale ivi presenti (Rengger 2005; Gallino 2006; Orsi 2012).

Dinanzi all'immensa varietà dei fenomeni religiosi, ed alle innumerevoli definizioni di ciò che costituisce l'essenza della religione come formulate da studiosi, teologi e storici della religione, l'analisi sociologica ha, di fatto, constatato come in tutte le religioni, dalle più semplici alle più complesse, è insita la rappresentazione di un superiore ordine extra-sensoriale o sovranaturale (*ordine divino*) di esseri, di potenze e di valori ultimi inattingibili all'esperienza comune, ma che il credente può attingere od esserne partecipe per il tramite di una specifica predisposizione d'animo e di un particolare comportamento, nonché per processi interiori ed esteriori appropriati, in momenti e situazioni stabili e ben precisi. Un tale ordine extra-sensoriale o sovranaturale, conferisce un particolare significato all'*ordine sociale*<sup>6</sup> esistente, non meno che all'*ordine naturale* stesso, come pure agli eventi ed alle condizioni tipiche dell'esistenza umana, fornendo, in ogni caso, delle interpretazioni di eventi collettivi, individuali e fisici, atte a farle apparire legittime ovvero giuste oppure ragionevoli, anzi razionali nel quadro di tale ordine, compresi pure gli eventi che il soggetto sperimenta nell'ordine terreno, materialmente sensibile, come eventi irrazionali od ingiusti o terribilmente casuali, come la sofferenza, le disuguaglianze sociali, i disastri umani, le calamità naturali, la violenza, etc. Anche se con grande varietà delle aree di applicazione e del grado di rigore, i significati sovrainposti da una religione all'ordine sociale e naturale, tendono ad orientare la condotta del credente in tutte le principali situazioni dell'esistenza e costituiscono il fondamento della sua morale. Attorno alle rappresentazioni religiose poi, si aggregano, si sviluppano, si

---

<sup>4</sup> Nonché deontiche, nel senso della scienza del dover essere (deontologia), come intesa, per esempio, da Antonio Rosmini in riferimento alle scienze normative (Abbagnano 1998).

<sup>5</sup> Cfr. (Rengger 2005).

<sup>6</sup> Fra cui v'è pure quello politico-legale.

organizzano varie forme di gruppo e di associazionismo, usualmente collegate a specifici tipi di comportamento collettivo e di movimento sociale. Di fatto, ogni religione tende a configurarsi come un sistema sociale e culturale unitario, nel quale si integrano tutti gli elementi appena sopra ricordati. Il principale compito dell'analisi sociologica sta nell'individuare i rapporti che sussistono tra i vari tipi di sistema religioso, nonché tra i diversi elementi di un singolo sistema, e le principali strutture delle società in cui esse si formano, si sviluppano, si trasformano ed eventualmente declinano, ponendo altresì particolare attenzione alle strutture dell'economia, della politica e della stratificazione sociale.

Dunque, in politica, la nozione di ordine è principalmente considerata come una categoria la cui semantizzazione dipende dalla relativa contestualizzazione pragmatica di attuazione dell'ordine: abbiamo così un ordine per la politica internazionale, per una regione, una nazione od uno stato, per un'organizzazione socio-economica, etc. Alternativamente, la nozione di ordine può pure prestarsi come rappresentazione simbolica di un dato sistema astratto o concreto, comunque complesso esso sia. Essa non può semplicisticamente considerarsi come un concetto primitivo non suscettibile di ulteriore riduzione analitica nelle sue più elementari componenti costitutive. Al contrario, quella di ordine è nozione la quale può ritenersi come il più saliente carattere emergente dall'insieme di quegli elementi che ci informano delle modalità in cui l'Essere è concettualizzato, cioè, in termini heideggeriani<sup>7</sup>, di quei modi che ci permettono di afferrarne, catturarne il senso, per cui necessariamente l'ordine è nozione che inerisce l'ente. Nella fattispecie politica, l'ordine (legale e politico) inerisce l'*essere politico* (*political being*). D'altra parte, come osserva Giorgio Agamben<sup>8</sup>, ancora in termini heideggeriani, il *Dasein*, essendo una zona, come dire, di indistinzione fra ontico ed ontologico, in cui tutte le altre classiche distinzioni dell'antropologia tradizionale – fra le quali, ad esempio, quelle di spirito-corpo, sensazione-coscienza, io-mondo, soggetto-proprietà, politica-vita, etc. – si dissolvono, comporta una *fatticità*, come storicità autentica, come accadere storico-eventuale, quale "destino collettivo". La vita così diventa immediatamente politica nella sua stessa fatticità, per cui proprio il *Dasein* diviene l'essere politico per eccellenza, come peraltro sottolineato dallo stesso Heidegger in *Introduzione alla metafisica* (1935), in cui egli afferma che «Πόλις significa il luogo, il «ci» (*Da*), nel quale, dal quale e per il quale la storia accade<sup>9</sup>». Ancora secondo Agamben, la fatticità equivale ad una radicalizzazione senza precedenti dello *stato di eccezione* [...], come se la nuda vita dell'*homo sacer*, sulla cui separazione si fondava il potere sovrano, diventasse ora, assumendo sé stessa come compito, esplicitamente e immediatamente politica. Infine

*«Despite the lack of a stable definition of order in analytical terms, with reference to its content, as highlighted among others by Martin Heidegger<sup>10</sup>, the concept itself has been significantly used in the social sciences, informing the meaning of numerous technical terms such as structure, form, norm, system, institution. This prominence of order within social scientific discussion has been largely articulated as a debate concerning the way in which different orders can be legitimised, particularly following the work of Max Weber. Functional sociology has focused on the question of the 'motivational problem of order' by trying to understand how to keep consensus*

---

<sup>7</sup> Cfr. successivi paragrafi.

<sup>8</sup> Cfr. (Agamben 2003, 2005).

<sup>9</sup> Su questo punto, cfr. la prossima sezione 4.3.

<sup>10</sup> Cfr. (Heidegger 2006, § 11, p. 82).

*around the existing social arrangements under particularly demanding circumstances».*  
(Orsi 2012: p. 37)

Tutto ciò sembra giustificare la parte finale di questo lavoro centrata su un raffronto fra Schmitt e Habermas da un punto di vista heideggeriano, nei modi e nei termini che vedremo. Invero, nonostante l'uso quasi ubiquitario della nozione di ordine in politica, in particolare nel contesto delle politiche internazionali, tale concetto base raramente è stato il tema specifico di un esplicito processo di decostruzione e ricostruzione nel contesto delle scienze politiche, e non solo. Infatti, l'evoluzione storica del concetto di ordine, con particolare attenzione al periodo riguardante la transizione dall'evo antico al medioevo, è stata caratterizzata da un sempre maggiore, come dire, 'smantellamento' di quei concetti, di quelle credenze e di quei termini, specialmente teologico-religiosi, che hanno costituito, per secoli, la base sopra cui le varie nozioni di ordine hanno tratto il loro fondamento. D'altra parte, proprio Schmitt e Habermas, sulla base del precedente lavoro svolto da Weber, sono stati i due principali pensatori che hanno a pieno recepito l'essenza del problema dell'ordine qual è quella emergente dall'analisi delle relazioni fra modernità, secolarizzazione e la permanenza di contenuti teologici in questioni socio-politiche. Entrambi i loro sistemi, hanno costituito i due poli estremi entro cui articolare tale problematica inerente i fondamenti dell'ordine e la relativa discussione concernente i modi ed i termini linguistici che, di volta in volta, hanno informato sulle principali dimensioni descrittiva e normativa dell'ordine, indipendentemente dai vari contesti sociologici, economici e politici in cui tale nozione può trovare applicazione ed uso. Con precisione, da una parte, abbiamo il tentativo schmittiano di una *ricostruzione* dell'ordine attraverso la reintroduzione esplicita di concetti metafisici e teologici nella teorizzazione dell'ordine politico e legale, mentre dall'altra si ha il tentativo habermasiano, radicalmente opposto, di ristabilire un ordine politico dell'era moderna fondato su un discorso di razionalizzazione volto alla *decostruzione* dei contenuti teologici e metafisici. Il principale scopo di questo lavoro è proprio volto ad imbastire un possibile confronto fra questi due opposti punti di vista della filosofia politica – quello schmittiano e quello habermasiano – ed alcune considerazioni metodologiche proposte da Martin Heidegger in merito alla ricerca filosofica in generale, le quali potrebbero, per l'appunto, essere esemplificate proprio raffrontando, nelle dovute maniere, questi due paradigmi di filosofia politica schmittiano e habermasiano che, come vedremo, hanno in Weber la loro comune radice teologica (Rengger 2005; Gallino 2006; Orsi 2012).

### **3. Su alcune delle principali idee di filosofia politica in Weber, Schmitt e Habermas**

#### *3.1 Su Weber*

Weber fu uno storico, un economista ed un politico, ed i problemi metodologici che egli si pose ed affrontò gli furono suggeriti proprio dalle esigenze di queste sue attività. Nel campo dell'economia e della storiografia, in particolare, la posizione di Weber è caratterizzata: dalla *critica della scuola storica* dell'economia che intravedeva, in ogni sistema economico, la manifestazione dello spirito popolare; dalla *critica del materialismo storico* il quale, secondo Weber, irrigidisce, in modo dogmatico, il rapporto tra le forme di produzione e di lavoro e le altre manifestazioni della società, mentre si tratta piuttosto di un rapporto che, di volta in volta, va inteso e chiarito secondo la sua individuale esplicitazione; dal riconoscimento dell'influenza che possono avere le varie forme

culturali, fra cui la religione, sulla stessa struttura economica. Su quest'ultimo punto, proprio in riferimento al contesto religioso, è incentrata l'opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905) nella quale Weber mostra come il capitalismo moderno debba primariamente all'etica calvinista la sua forza propulsiva, la ricerca del profitto come scopo fine a sé stesso, indipendentemente dall'utilità personale, e la coscienza del dovere professionale come dovere morale. La concezione della religione come istituzione universale che influenza in profondità la natura e la struttura dell'*azione sociale*, specialmente nella sfera dell'economia e della politica, è fondamentalmente legata all'opera di Weber e di Ernst Troeltsch.

Ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, opera immensa per erudizione, ampiezza di orizzonti, capacità di sintesi, novità ed intuizioni, tuttora poco conosciuta anche fra i sociologi eccetto quelli della ristretta cerchia degli studiosi weberiani, Weber affronta l'impresa di illustrare i complessi rapporti fra religione e sistema economico analizzando le maggiori società antiche e moderne. Le conclusioni cui perviene Weber sono fondamentalmente due. La prima, è che tra l'etica della religione protestante, in particolare la sua variante calvinista, e l'atteggiamento, l'orientamento morale, la motivazione dell'imprenditore capitalistico, vi sia stata una connessione significativa, ovvero un'affinità strutturale che attraverso la prima ha potentemente contribuito a diffondere e rafforzare il secondo. Per la sua rilevanza storica e sociologica, nonché per il fatto di potersi agevolmente presentare come un capovolgimento della concezione marxiana dei rapporti fra capitalismo e religione, quest'opera di Weber ha dato origine ad un fecondo dibattito ancor oggi vivissimo. La seconda conclusione, è che gli altri sistemi di religione universali o universalizzanti, quali il confucianesimo, il taoismo, l'induismo, il buddismo ed il giudaismo antico, erano tutti costituiti, pur nelle loro profonde differenze, in modo tale da reprimere il sorgere di orientamenti di valore e di motivazioni individuali e collettive atte a supportare un agire economico di tipo affine a quello dell'imprenditore e del lavoratore capitalistico.

Si può dunque affermare, con Weber, che nelle rispettive società, insieme ad altri fattori strutturali e contingenti, la religione ivi localmente dominante ha concorso ad impedire od ostacolare l'avvio di uno sviluppo economico che fosse paragonabile, per l'impetuosità e la radicalità delle inerenti trasformazioni sociali, a quello occorso nell'Europa occidentale fra il XVIII e XIX secolo. L'impostazione data da Weber (ed anche da Troeltsch) allo studio dei rapporti fra religione ed agire socioistituzionale (cioè collettivamente riconosciuto ed accettato e normativamente regolamentato) nella sfera economica e politica, rapporto che si attiva, precisamente, nel fare di un determinato tipo di agire l'elemento centrale di una istituzione, porta a concepire la secolarizzazione come una perdita sia di potere temporale che di autorità spirituale della Chiesa e delle associazioni cristiane in genere, la quale è proporzionale alla graduale autonomizzazione delle due sfere. Secondo Weber, la religione è la maggior istituzione storicamente affermata ed attuata come regolatrice della condotta umana nella sfera sessuale, familiare, politica, economica, estetica, ovvero è uno dei più potenti fattori di strutturazione e de-strutturazione dei comportamenti sociali ed istituzionali<sup>11</sup>. Essa è considerata come un fenomeno peculiare incentrato sulla nozione di un ordine non solo sovrannaturale, ma persino sacrale, base di quello sociale e naturale (Abbagnano et al. 1995-96: Vol. VI, Cap. VII, §§ 745-746; Rengger 2005; Gallino 2006; Orsi 2012).

---

<sup>11</sup> Con ciò, non si può non fare debito riferimento al pensiero di Carl Gustav Jung sul precipuo ruolo svolto dalla religione nello strutturare, forgiare e guidare quel personale *processo di individuazione* a cui ogni essere umano dovrebbe ineludibilmente essere condotto per raggiungere la sua più alta umana maturità sociopsichica (Fordham 1968, Capitolo IV).

### 3.2 Su Schmitt

Alla base del pensiero di Schmitt, vi è un nuovo modo di porsi di fronte alla realtà dello Stato e della politica, esprimendosi in un tentativo di rifondazione concettuale dell'idea di sovranità e, a tal proposito, il documento più significativo del pensiero schmittiano è *Teologia politica*, del 1922. In esso, Schmitt dichiara che «Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione», ed è in questa tesi che si condensa, in forma lapidaria, tutto il senso della rivoluzione teorica dello studioso tedesco, acquistando forza e significato in contrapposizione al normativismo ed al positivismo giuridico come, per esempio, sostenuto da Hans Kelsen secondo cui lo Stato coincide con l'ordinamento giuridico, ovvero con l'efficacia oggettiva di una norma impersonale, dissolvendo, così, la sovranità nella stessa normatività, cioè identificando ordine giuridico (o politico) ed ordine normativo (o legale). Per Schmitt, invece, proprio il normativismo rivela la sua debolezza in rapporto allo *stato di eccezione*, ossia quando viene meno, o decade, la norma ordinaria, ovvero là dove la sovranità sparisce; nella situazione di emergenza, afferma Schmitt, pur essendo sospeso il diritto ordinario, permane pur sempre l'autorità dello Stato, anzi è proprio in tale evenienza che si manifesta la vera natura della sovranità e l'essenza del diritto, in quanto è proprio l'autorità statale ad avere la prerogativa di decidere sullo stato di eccezione. Dunque, per Schmitt, la sovranità risiede nella decisione e non nella norma, in quanto, nelle sue testuali parole, «l'ordinamento giuridico, come ogni altro ordine, riposa su una decisione e non su una norma». In questo primato della decisione, che sottende un esistenzialistico primato della personalità e della situazione concreta rispetto a qualsiasi universale dato, risiede il cosiddetto *decisionismo* di Schmitt.

Oltre alla dottrina della sovranità, l'altro tema di fondo della sua *Teologia politica* è per l'appunto, secondo l'indicazione dello stesso titolo, la *teologia politica*, cioè la *theologia civilis*, ovvero quella forma di teologia che, a quanto ci riferisce Sant'Agostino, viene elaborata dai sacerdoti allo scopo di dare legittimità alla città ed alle sue leggi. In parole povere, parlando di teologia politica, Schmitt non intende alludere alla sacralizzazione della politica, né tantomeno alla politicizzazione del Sacro, bensì alla connessione storico-sistematica fra i concetti teologico-religiosi e quelli politico-giuridici, connessione dovuta al fatto che i concetti politici da un lato derivano da quelli teologici e dall'altro presentano un'analogia strutturale con essi. Schmitt ribadisce come tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato altro non siano altro che concetti teologici secolarizzati. Ciò ha avuto luogo non solo sulla base del loro sviluppo storico, in quanto passati dalla teologia alla dottrina dello Stato, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore<sup>12</sup>, ma anche nella loro struttura sistematica. La teologia, quindi, è base indispensabile alla sociologia del diritto. Lo stato di eccezione ha, per la giurisprudenza, un significato analogo al miracolo della teologia. Per Schmitt, dunque, solo con la consapevolezza epistemologica di questa situazione di analogia concettuale e di parentela logica fra teologia e diritto si può comprendere lo sviluppo storico delle idee, dei termini e dei concetti della filosofia del diritto moderno e contemporaneo. Dal punto di vista metodologico, l'individuazione schmittiana del nesso storico-sistematico fra teologia e politica si colloca nell'orizzonte di ricerca inaugurato da Weber al quale, non a caso, Schmitt dedica la sua opera. È proprio sulla scorta del pensiero di Weber, come sopra delineato nei suoi punti essenziali, che Schmitt parla di una sociologia dei concetti giuridici, limitandosi ad individuare non necessarie causalità ma solo identità, analogie, parallelismi e corrispondenze fra

---

<sup>12</sup> D'altra parte, la Chiesa occidentale era pur sempre presente, nel pensiero medioevale, come l'incarnazione delle tradizioni dell'autorità e dello spirito imperiale romano (Whitehead 1979, Capitolo 1).

teologia e giurisprudenza. Gary Ulmen ha dedicato un'ampia monografia all'influenza del pensiero weberiano su quello schmittiano. In particolare, per quanto ci concerne, Ulmen sottolinea la comune presa di coscienza, da parte sia di Weber che di Schmitt, della precipua importanza d'investigare sui fondamenti dell'ordine economico-politico-legale dei relativi sistemi economico-politico-giuridici legittimati dalle società moderne, sulla scorta di una adeguata ed opportuna ricontestualizzazione sociologico-filosofica dei contenuti religiosi ivi presenti (Abbagnano et al. 1995-96: Vol. IX, Cap. XVIII; Ulmen 1991; Orsi 2012).

### 3.3 Su Habermas

Habermas è, assieme ad Hans-Georg Gadamer, il più importante e più noto dei pensatori della Germania post-bellica, il cui pensiero, almeno per il periodo fino al 1970 circa, è stato comunemente associato alla Scuola di Francoforte ed alle sue posizioni che, nel complesso, costituiscono quella nota come *Teoria Critica*. Più volte Habermas medesimo ha puntualizzato come il suo personale itinerario filosofico e politico lo abbia condotto autonomamente alle tematiche comuni della Teoria Critica. La parte costruttiva dell'itinerario filosofico-politico di Habermas è molto complessa, anche se la direzione di marcia di questo itinerario è stata chiara e costante fin dal suo inizio, tale da permettere di delinearne un senso predominante. Egli infatti considera come punto di riferimento fondamentale per l'elaborazione della sua filosofia critica, il pensiero di Marx con i suoi precedenti hegeliani e con i suoi sviluppi poi confluiti nel marxismo occidentale degli anni '20. In particolare, punto chiave del suo discorso teorico è il rapporto di questo marxismo, centrato sulle idee soprattutto di G. Lukács e su quelle degli esponenti della Teoria Critica, col pensiero di Weber. Punto chiave, cioè, risulta essere il problema della razionalizzazione, della risposta che il marxismo occidentale ha dato alla sfida di Weber, delle ragioni dell'insufficienza di tale risposta, e dunque della ricerca di una risposta nuova che costruisca una dialettica della razionalizzazione capace di utilizzare Weber per revisionare Marx. Fondamentalmente quattro sono, dunque, i momenti più significativi del lungo e complesso itinerario filosofico habermasiano: la *revisione del marxismo* occidentale, compresa la Teoria Critica, che sfocia, negli anni '60, nella teoria degli interessi cognitivi ed emancipativi per rispondere positivamente a Weber; la *critica dell'ermeneutica* data dal confronto teorico con l'ermeneutica di Gadamer, e connessa con la cosiddetta "svolta linguistica" negli anni '70; la costruzione sistematica della teoria dell'*agire comunicativo* completata nel 1981; la *critica del post-modernismo* quale risulta dal confronto teorico, condotto alla fine degli anni '80, con le posizioni antirazionalistiche dei post-moderni.

È ancora sotto lo stimolo dell'impegno politico, molto forte in tutti gli anni '70 nei quali Habermas vede con preoccupazione l'emergere, in Germania e in Occidente, di tendenze contrapposte ma accomunate da un certo rifiuto delle società democratiche, che ha luogo l'elaborazione dell'opera più impegnativa di Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, del 1981, il cui obiettivo principale è la formulazione, sulla scia delle elaborazioni precedenti, di una teoria organica della razionalità critica e comunicativa. L'opera è di grande importanza e complessità, dove il filo conduttore teorico viene interrotto da grandi squarci storico-teorici che costituiscono dei veri e propri dialoghi con vari interlocutori, fra cui Weber e la sua teoria della razionalità come esposta in *Economia e Società* (1922), quindi con coloro che danno una prima risposta, nell'ambito del marxismo occidentale, a Weber, cioè Lukács e Adorno, fino ad un ritorno revisionista a Marx stesso. Quanto al filo

condutture teorico, Habermas inizia fornendo un quadro del concetto di razionalità nella sua varia e multidisciplinare utilizzazione, partendo da Weber. Ad esso, egli affianca il concetto di *agire comunicativo*, rispetto al quale utilizza gli autori e i temi della ‘svolta linguistica’ e del passaggio dalla semantica alla pragmatica, distinguendolo dall’*agire strumentale*, indi mettendo in luce la differenza radicale fra i due tipi di razionalità coinvolti nei due tipi di agire. Questi due concetti chiave della teoria vengono quindi arricchiti nella tematica della dialettica tra sistema (i.e., organizzazione economica, apparato politico-amministrativo dello stato e del potere) e mondi vitali (o mondi della vita), che rappresentano l’insieme di valori che ogni comunità condivide in maniera ‘immediata’, e non riflessa. Per la teoria della razionalità, Habermas ribadisce di esser partito da Weber che, tra l’altro, ha identificato questo concetto con quello di agire razionale in vista di un fine (da Habermas per l’appunto chiamato agire strumentale) e lo ha utilizzato specialmente nella sociologia della religione per mostrare come dalla ‘secolarizzazione’, cioè dal prevalere della razionalità, siano emersi i sistemi politici, economici ed amministrativi dello stato moderno. Secondo Habermas, il limite di Weber è stato di aver ‘assolutizzato’ il concetto di razionalità e di non aver visto che lo stato capitalistico moderno soffocava ‘quegli elementi che egli stesso ha analizzato sotto il topos di una ‘etica della fratellanza’, comprendente cioè quelle unioni etiche che sollecitano le varie forme di organizzazione comunicative. Per Habermas, Weber si è limitato all’agire strumentale (i.e., il sistema, l’apparato economico-amministrativo) e non ha preso in sufficiente considerazione la problematica dell’agire comunicativo (i.e., il mondo della vita).

Habermas ha, dunque, fatto perno su alcune ricerche sociologiche weberiane nel sistematizzare teoricamente la problematica della *razionalità* per il tramite della scienza del linguaggio, appunto sulla base del precedente lavoro weberiano svolto proprio sul processo di razionalità che spesso è pittorescamente denotato col termine di *disincanto* (o *disincantamento*) *del mondo*<sup>13</sup>. Per Habermas, Weber volle far scaturire questa sua nozione di razionalità dalle intime strutture della coscienza umana, che trova la sua espressione non direttamente nelle azioni e nelle forme di vita bensì nelle tradizioni culturali e nei sistemi simbolici, religiosi soprattutto, razionalità che si manifesta attraverso processi di sistematizzazione delle varie visioni del mondo secondo la logica delle sfere dei propri valori. Ciò costituì il principale punto di partenza per la riflessione habermasiana sulla *modernità* ed i processi di *modernizzazione* intesi come forme di *secolarizzazione* dei sistemi politici e giuridici, consistenti in un progressivo abbandono di quelle visioni del mondo filtrate attraverso una griglia teologico-religiosa, liberandole, così, da quelle pastoie metafisiche che offuscavano la legittimazione degli inerenti ordini politico e legale. Sulla base di quest’ultimi, come intesi da Weber, Habermas formulerà le sue teorie sull’azione sociale, o meglio

---

<sup>13</sup> Weber e Troeltsch conferiscono valore, come dire genealogico, alla nozione di *secolarizzazione* (che Weber appunto considera come un *processo di disincantamento* del mondo), utilizzandola come categoria centrale per la comprensione della società industriale e dello stato moderno liberale, nati dalla trasformazione in principi mondani delle loro radici religiose (il protestantesimo ed il calvinismo, in particolare). Queste idee furono poi riprese da molti altri filosofi, tra cui Karl Löwith che, in particolare, ha individuato l’origine delle filosofie della storia dell’età moderna e della loro concezione di progresso, nella secolarizzazione dell’escatologia biblica. Tuttavia, risulterebbero incomprensibili le concezioni di secolarizzazione contemporanee senza individuarne le origini prime sia nella filosofia hegeliana, specificatamente nel concetto di *mondanizzazione*, con cui si spiega il formarsi del mondo moderno come realizzazione storico-filosofica della teologia cristiana dell’incarnazione di Dio nella storia, che nella ‘morte di Dio’ pensata da Nietzsche come annuncio dell’autodistruzione della metafisica e della teologia intese quali costruzioni di mondi dietro questo mondo. Sulla base di ciò, Heidegger legge tutta la civiltà occidentale come storia del *nichilismo*, ricomprendendo quindi in questo più ampio processo, quello propriamente di secolarizzazione (Abbagnano 1998; Benedetti 2008).

«[...] Habermas's account of social and political action, as well as of political order, is crucially dependent on Weber, whose main arguments are re-formulated into a more comprehensive theoretical scheme in order to explain the modern phenomenon, and the centrality of religion, mythic societies and metaphysics, which form the starting point of Habermas's reflection. His engagement with religion and particularly with Christian theology is important to understanding the difficult problems which this approach contains. Habermas's work, well before the publication of the comprehensive Theory of Communication Action in the early 1980s, has attracted the attention of scholars of religious studies and theologians. This is mostly due to the perceived nature of religious beliefs and traditions as a form of inter-subjective communication, as well as to the historical and sociological account of secularisation/modernisation which Habermas's critical theory puts forth. [...] For Habermas, Weber is the key author for the explanation of modernisation processes which have revealed themselves primarily in the transformation of theological concepts by means of a universal-historical dynamics of rationalisation. The Weberian heritage is then criticised and re-worked by Habermas with the goal to re-orientate the core point of his sociological argument towards a dialogic concept of rationality. From the perspective of the theorisation of order, the Habermasian engagement with the theme of religious and theological accounts of the world has remained initially limited to a rather straightforward account of secularisation as successful overcoming of metaphysical thinking. Successively, however, Habermas has been driven towards a more direct engagement with the topic of religious resurgence in post-secular societies, and various critiques from a number of theologians have moved against his theoretical position. Even within this relatively new context, Habermas has continued to defend, in its essence, the idea that after the occurrence of secularisation processes as described (among others) by Weber, and which form the crucial component of a critical understanding of modernity, theology and religion can only play a complementary role in the political ordering of the world, which should continue to be driven by dialogic rationalisation for the fostering of human emancipation». (Orsi 2012, pp. 255-56, pp. 264-265)

E ciò per sottolineare, ancora una volta, quale ruolo centrale abbia giocato il pensiero sociologico weberiano in quello habermasiano, fin da prima dell'uscita dell'opus magnum *Teoria dell'agire comunicativo*. Sulla base del lavoro di Habermas, Karl O. Apel teorizzerà il nesso fra linguaggio e morale, come base di un'etica del discorso, poiché il linguaggio rimanda alla vita sociocomunitaria ed alle sue forme, ed è proprio su questo rapporto che si costruisce una comunità ideale fondata sulla comunicazione (Boudon 1991, Capitolo V; Abbagnano et al. 1995-96, Vol. VIII-2, Cap. X; Orsi 2012). All'ultima sezione di questo lavoro, riprenderemo alcuni dei punti più salienti esposti in questa sezione in merito alle principali idee di filosofia politica di Weber, Schmitt e Habermas, per cercare di inquadrarli, secondo una prospettiva metodologica heideggeriana, in una visione più comprensiva ed unitaria che possa evidenziare quegli eventuali punti di convergenza comuni del pensiero di questi tre autori, nonché tentare di inserire con metodo (heideggeriano), soprattutto Schmitt e Habermas, in un quadro concettuale che possa permettere di ripensarli in una prospettiva più unitaria e complementare piuttosto che conflittuale ed antitetica come usualmente vengono collocati.

## 4. Alcuni momenti ed aspetti del pensiero di Heidegger

### 4.1 Brevi lineamenti sulla prima fase del pensiero heideggeriano

I precedenti dell'esistenzialismo tedesco vanno rintracciati, per un lato nella fenomenologia husserliana, per l'altro sia nella rinascita kierkegaardiana avutasi fra il 1910 ed il 1920, soprattutto ad opera di Karl Barth, che nel rinnovato interesse postumo per gli scritti nietzschiani. A tal riguardo, i nessi tra la fenomenologia e l'esistenzialismo furono così stretti e diretti da suscitare non di rado l'impressione di uno sviluppo senza discontinuità della prima corrente nella seconda. Senza dubbio, massimo rappresentante dell'esistenzialismo tedesco fu Martin Heidegger. Una delle tappe più importanti del suo itinerario filosofico fu l'opus maius *Essere e tempo* del 1927. Nelle parole dello stesso autore, quest'opera inizia con l'aperta dichiarazione che il problema centrale di tutta l'indagine è il problema del *senso dell'essere*, del suo coglimento, oggi dimenticato e cionondimeno basilare per ogni scienza, per cui si tratta di un'opera di ontologia centrata sul concetto di essere che, pur essendo il più generale dei concetti, è tutt'altro che ovvio, anzi è il più oscuro di tutti. Per Heidegger, lo scopo primario della filosofia è quello di costituire un'ontologia che, partendo da quella vaga e comune comprensione dell'essere che permetta almeno d'intendere e di poter porre la domanda intorno all'essere, pervenga ad una determinazione piena e completa del senso (*Sinn*) dell'essere.

Heidegger, dunque, subito si domanda donde partire affinché una spiegazione del senso dell'essere non implichi un circolo vizioso. Poiché, generalmente, in ogni domanda si possono distinguere tre aspetti, e cioè *a*) ciò che si domanda, *b*) ciò a cui si domanda o che è interrogato, e *c*) ciò che si trova domandando, ne segue che, nella domanda *Che cos'è l'essere?*, ciò che si domanda è l'essere stesso, mentre ciò che si trova è appunto il senso dell'essere, ma ciò che si interroga non può essere che un *ente* giacché l'essere è sempre proprio di un ente, ovvero inerisce l'ente. Stante ciò, il primo problema dell'ontologia è quello di determinare quale sia il possibile ente che deve interrogarsi, cioè al quale la domanda sull'essere è specificatamente rivolta. La risposta che Heidegger fornisce è quanto mai precisa: dovremo partire da una adeguata esposizione preliminare di un ente nei riguardi del suo essere; ed a questo punto, dunque, la questione si trasferisce all'individuazione di tale ente ed alla sua esposizione preliminare, che funga da interrogato primario nel problema dell'essere. Tale domanda, con tutto ciò che essa implica (cioè intendere, comprendere, etc.), è il modo d'essere di quell'ente determinato che è proprio l'uomo, che, dunque, possiede un primato ontologico su tutti gli altri enti (*primato ontico*) in quanto su di lui deve cadere la scelta dell'interrogato. Heidegger individua tale esistente nell'*esserci* (*Dasein*), cioè quell'ente primario, con facoltà del domandare, che noi stessi sempre siamo, ovvero l'uomo, assieme a tutte le sue determinazioni d'essere, fra le quali v'è soprattutto la *comprensione dell'essere*, cioè il fatto basilare e primario secondo il quale tale ente risulta tale che, essendo e pre-comprendendo l'essere, permetterà poi di comprenderlo ed interpretarlo, acquisendo, così, pure un *primato ontologico*. Heidegger puntualizza poi sulla differenza basilare fra *essere* ed *ente*, ovvero sulla *differenza ontologica*, la quale rimanda alla distinzione fra *verità ontica*, che concerne l'ente nella sua empiricità e fattuale determinazione, e *verità ontologica*, che è una considerazione dell'essere dell'ente. Ma Heidegger aggiunge che l'essere non è definibile giacché ogni definizione rimane sempre sul piano ontico, ovvero dell'ente, per cui la differenza ontologica stabilisce, come dire, il non tra ente ed essere, e luogo di rivelazione

di essa è appunto il *Dasein* che, trascendendo sé stesso, si rapporta, si relaziona, agli altri enti, comprendendone l'essere.

Per interrogare l'esserci, nullificato solo dalla morte, sarà poi necessaria una speciale indagine sulla possibilità che gli è propria di essere o non essere sé stesso, e cioè sulla sua esistenza. Tale indagine, dunque, dovrà condurci a comprendere il senso dell'essere di quell'ente esemplare che chiamiamo esserci, e questo ci permetterà infine di risolvere il problema di partenza, ovverosia il problema del senso dell'essere in generale. A tale scopo, la prima tesi che Heidegger si propone di dimostrare è che il senso dell'esserci è costituito dalla *temporalità*, quindi dalla storicità, quale essere dell'esserci, per cui il fenomeno del tempo, la *chronicità*, rettammente inteso e rettammente esplicito, è radicato nella problematica centrale di ogni possibile ontologia. Sulla base di questo risultato, cioè temporalità quale essere dell'esserci, si tratterà poi di pervenire ad un'esplicazione originaria del tempo come orizzonte della comprensione dell'essere, insomma è nel fenomeno del tempo, rettammente inteso e rettammente esplicito, che si radica, secondo Heidegger, la problematica centrale di ogni ontologia, e tutto ciò vale a giustificare il titolo dell'opera. L'analisi del modo d'essere dell'esserci è dunque essenziale e preliminare per l'ontologia giacché solo interrogando l'esserci si può cercare che cos'è l'essere e trovarne il senso. Ma il modo d'essere dell'esserci (cioè, dell'uomo) è l'esistenza, per cui l'analisi di questo modo d'essere sarà un'*analitica esistenziale* e tale analitica sarà l'unica strada per giungere alla determinazione di quel senso dell'essere dell'esserci.

Per condurre l'indagine in esame, ovverosia l'analisi esistenziale dell'esserci, Heidegger dichiara esplicitamente di volersi avvalere del metodo fenomenologico husserliano puntando, dunque, con metodo, direttamente sulle cose, rilevando cioè la manifestazione o rivelazione di ciò che la cosa stessa è nel suo essere in sé. La fenomenologia non è una dottrina ma un metodo concernente non l'oggetto della ricerca filosofica, ma le modalità di questa ricerca, per cui la massima, se si vuole, della fenomenologia può essere espressa dicendo: «puntare direttamente sulle cose». Il fenomeno di cui essa parla non è apparenza, bensì manifestazione o rivelazione di ciò che la cosa stessa è nel suo essere in sé. Non si contrappone, perciò, ad una realtà più profonda, che esso velerebbe o nasconderebbe, ma è l'aprirsi, il manifestarsi stesso, di questa realtà. Qui fenomeno è da intendersi dunque come il manifestarsi stesso della realtà, il suo aprirsi. D'altro canto, il *lògos* è un discorso che manifesta o fa vedere ciò di cui si parla, ed è vero, nel senso etimologico dell'*alēthés*, quando appunto fa vedere o discopre, disvela, ciò che era coperto, per cui il compito precipuo della fenomenologia è il *lògos* del *phänomenon*, cioè far vedere da sé ciò che si manifesta, così come da sé stesso si manifesta, nel far in modo che l'essere dell'esistenza si riveli e si mostri, all'analisi esistenziale, nelle sue intrinseche strutture fondamentali, senza alterazioni, aggiunte o correzioni. Ed è in questo senso che deve intendersi l'espressione di Heidegger secondo cui la filosofia è ontologia universale più fenomenologica. A questa prima, cruciale fase come dire fenomenologico-esistenziale, seguirà poi, a partire all'incirca dal 1929 in poi, una seconda fase dell'indagine heideggeriana, più propriamente metafisica, incentrata sul tema della *verità* dell'essere, con una ricerca filosofica, condotta con rigore metodologico, rivolta ad *approssimare* l'essere, a coglierne la trascendenza, nel momento stesso in cui esso traluce o trasfigura nell'esistenza, per il tramite del linguaggio da Heidegger considerato la casa dell'essere; ed in questa dimora abita l'uomo. La poesia, in quanto linguaggio, è la fondazione dell'essere, ed il linguaggio stesso è reso possibile dal pensiero poetico. La lingua primitiva, originaria, autentica, è dunque la poesia che, dando nome alle cose, fonda l'essere. Centrali, a tal proposito, risulteranno le considerazioni heideggeriane di cui

alle prossime sezioni (Abbagnano et al. 1995-96: Vol. VI, Cap. XVI; Geymonat 1975-76: Vol. VII, Cap. VII; Abbagnano 1998; Brezzi 1994).

#### 4.2 Alcuni aspetti della seconda fase del pensiero heideggeriano

Al § 6 dell'Introduzione a *Essere e tempo*, Heidegger inizia a discutere di questioni metodologiche, esaminando quelle che, secondo lui, dovrebbero essere le tecniche proprie della ricerca filosofica. Nelle sue testuali parole,

*«Ogni ricerca – non ultima quella che si muove nell'ambito del problema centrale dell'essere – è una possibilità ontica dell'esserci. Il cui essere trova il suo senso nella temporalità. Che, a sua volta, è anche la condizione di possibilità della storicità come un modo d'essere temporale dell'esserci stesso, a partire se e come quest'ultimo sia poi un ente che è 'nel tempo'. [...] L'esserci, in quello che è il suo essere fattizio, è di volta in volta com'era e "che cosa" già era. Espressamente o no, esso è il suo passato. E ciò non soltanto nel senso che quel passato gli si trascina, per così dire, "alle spalle", e che esso possiede qualcosa di passato come una proprietà ancora sottomano, la quale ancora produce in lui qualche effetto. L'esserci è il suo passato nella maniera del suo essere che, a dirla in breve, accade a partire da quello che via via è il suo futuro. Questa elementare storicità dell'esserci può restare a lui stesso coperta. Ma può anche venire in qualche modo svelata e subire una particolare elaborazione. L'esserci può svelare una tradizione, conservarla e assumerla espressamente. Lo svelamento della tradizione e lo schiudimento di ciò che essa "tramanda", e di come tramanda, può essere assunto come l'adempimento di un vero e proprio compito. In tal modo, l'esserci si colloca nel modo d'essere del domandare e del ricercare storico. L'istoria però – o meglio, l'istoricità – è possibile in quanto modo d'essere dell'esserci che domanda, perché questi, nel fondo del suo essere, è determinato dalla storicità. [...] L'elaborazione del problema dell'essere deve dunque assumere la direttiva proveniente dal più proprio senso d'essere del domandare, in quanto esso è storico, che è quella di porre domande alla sua propria storia, ossia di diventare storico per appropriarsi positivamente del passato ed entrare nel pieno possesso delle sue più proprie possibilità di domandare. La domanda circa il senso dell'essere, grazie al modo di compimento che le è proprio, cioè in quanto preliminare esplicitazione dell'esserci nella sua temporalità e storicità, è da sé stessa indotta a comprendersi come storica. [...] Se, per porre il vero e proprio problema dell'essere, deve essere resa perspicua quella che è stata la sua storia, bisognerà sciogliere le calcificazioni della tradizione e staccare le velature depositate dal tempo. Intendiamo questo compito come la distruzione, condotta sul filo conduttore del problema dell'essere, del corpo tradizionale dell'ontologia antica, per tornare alle esperienze originarie nelle quali furono acquisite le prime, poi diventate dominanti, determinazioni dell'essere. [...] Solo praticando la distruzione della tradizione ontologica, il problema dell'essere raggiunge la sua vera concretezza».* (Heidegger 2006: pp. 39-48)

Ovvero,

*«[...] nell'interpretarsi, l'Esserci rischia di essere fuorviato dalla tradizione in cui per la sua essenziale storicità è collocato, tradizione che tende piuttosto a coprire nell'ovvietà quell'accesso alle fonti originarie che pure tramanda. [...] Per "ripetere" il problema dell'essere occorre, dunque, secondo Heidegger, rendere nuovamente*

*‘fluida’ quella tradizione che s’è consolidata, e ‘rimuovere i veli’ che essa ha accumulati a partire dall’ontologia greca, successivamente sradicata dalle sue radici originarie e resa un corpo fisso di dottrine nei secoli medioevali. Questo compito comporta la distruzione della storia dell’ontologia, cioè la distruzione dei contenuti tradizionali dell’ontologia antica per risalire alle esigenze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell’essere, in seguito banalizzate, dimenticate».* (Palumbo 2001: p. 12)

Proprio l’ultima opera di Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*<sup>14</sup>, uscita nel 1975 ma che raccoglie le lezioni di un omonimo corso tenuto a Marburgo nel semestre estivo del 1927, fu pensata come una rielaborazione della terza sezione della prima parte di *Essere e tempo*, ovvero di quella sezione teoretica dell’*opus maius* heideggeriano che tuttavia l’autore non ha mai pubblicato unitamente alla parte storica. In quel corso marburghese, Heidegger affronta varie tematiche teorico-fondazionali, riprendendo ed estendendo alcune problematiche già adombrate in *Essere e tempo*, parti delle quali sono state sopra citate per quel che ci possono riguardare: fra queste, quelle legate agli aspetti metodologici generali della ricerca in filosofia. In particolare, egli discuterà, sebbene ad un preliminare livello introduttivo<sup>15</sup>, delle tre componenti fondamentali del metodo fenomenologico inteso come metodo dell’ontologia, cioè della filosofia scientifica, sulla base di quanto già detto al § 7 di *Essere e tempo*. A tal fine, come abbiamo già detto, Heidegger parte dal presupposto che la disciplina fondamentale dell’ontologia è l’analitica esistenziale generale dell’esserci, la quale ha portato ad individuare nella temporalità, e quindi nella storicità, il vero senso dell’essere. Al § 5 dell’Introduzione a *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Heidegger anzitutto osserva come già nell’antichità si considerò l’essere e le sue determinazioni alla base dell’ente, lo precedono cioè, parlando a tal proposito di *apriorità*, cioè dell’essere che è prima dell’ente. Il carattere *apriorico* dell’essere e di tutte le sue strutture (*apriorità dell’essere*) richiede, perciò, che venga elaborato un modo ben preciso e determinato di accedere all’essere per coglierlo, ovverosia la *conoscenza apriorica*. Le componenti fondamentali di tale conoscenza apriorica costituiscono quella che si chiama *fenomenologia*, la quale perciò indica quel preciso metodo dell’ontologia per cogliere, afferrare e concepire l’essere ponendolo a tema. Essere è sempre essere di un ente, per cui esso diviene accessibile solo prendendo le mosse da un ente. Lo sguardo fenomenologico, nel suo afferrare, deve rivolgersi anche all’ente, ma in modo che, così facendo, l’essere di questo ente venga a risaltare e possa, dunque, essere tematizzato sulla base di questo sfondo ontologico. Il cogliimento dell’essere, cioè propriamente l’indagine ontologica, si dirige certamente dapprima e necessariamente sempre verso un ente, ma da questo ente essa viene, poi, distolta e ricondotta, in modo determinato, al suo essere. Quella componente fondamentale del metodo fenomenologico consistente nel ricondurre lo sguardo indagante dall’ente, colto in maniera ingenua, all’essere, viene da Heidegger denominata, in chiaro riferimento ed omaggio a Husserl, *riduzione fenomenologica*. Essa comporta sia un mutamento di sguardo di fronte alle cose, che la consapevolezza che dall’ente bisogna risalire all’essere (Heidegger 1999).

La *riduzione fenomenologica* heideggeriana non ha più il significato husserliano di ricondurre lo sguardo dall’atteggiamento naturale alla coscienza trascendentale-costituente ed al contesto noetico-noematico di puri vissuti, bensì inerisce la riconduzione dello sguardo indagante dall’ente, colto in maniera ingenua (*cogliimento dell’essere*) e quale che sia la sua determinazione, alla comprensione

---

<sup>14</sup> Cfr. (Heidegger 1999). Da questo punto della trattazione in poi, la principale referenza è (Fabris 1988), a cui rimandiamo per maggiori e più dettagliati approfondimenti.

<sup>15</sup> Invero, secondo quanto programmato da Heidegger, il suddetto corso del 1927 si doveva articolare in tre parti, ciascuna suddivisa in quattro capitoli, ma, nei fatti, egli portò a compimento di pubblicazione solo la prima parte, più il solo primo capitolo della seconda parte, lasciando quindi incompiuto il resto del piano dell’opera così come delineato al § 6 dell’Introduzione a (Heidegger 1999).

dell'essere di questo ente (dell'essente, cioè), istanza che non è l'unica e neppure la più importante componente fondamentale del metodo fenomenologico come inteso da Heidegger. Infatti, il riportare lo sguardo dall'ente all'essere necessita, nel contempo, che ci si porti positivamente sull'essere medesimo. Distogliere semplicemente lo sguardo significa assumere un atteggiamento metodico puramente negativo, che non soltanto richiede di essere completato in maniera positiva, ma ha altresì bisogno di venir esplicitamente condotto, cioè guidato, all'essere. In questo modo, la riduzione è subordinata ad un'induzione che coinvolge ed indirizza lo sguardo fenomenologico verso l'essere. Tuttavia, questo direzionamento non definisce solo una relazione di subordinazione, non assegna un ruolo meramente ancillare al processo che deve principalmente aprire la via verso l'essere, poiché il fondamentale problema della comprensione dell'essere (*Seinsfrage*) è la questione dell'accesso all'essere. Per Heidegger, «l'essere non è accessibile come l'ente, non lo troviamo lì, facilmente, ma [...] dev'essere sempre portato allo sguardo in un libero progetto». Ed ancora, «il progetto dell'ente dato, un progetto alla luce del suo essere e delle sue strutture ontologiche» è, da Heidegger, propriamente chiamato *costruzione ontologica*. Ed anche qui, il concetto di costruzione viene, nella fattispecie, a sostituire quello husserliano di *costituzione*. Ma, sia per Husserl che per Heidegger, il termine costruzione deve essere sempre e comunque inteso in senso "riduttivo", negativo, in un'accezione spregiativa cioè, in quanto la fenomenologia, conformemente alla propria massima di "ritorno alle cose stesse", combatte, per così dire, contro ogni costruzione, o "rivestimento di idee", che mascherano l'originarietà ed autenticità del dato. Heidegger abbandonerà, poi, quest'espressione subito dopo la stesura di *Kant e il problema della metafisica* (1929), in cui tuttavia egli ne dà ancora una determinazione positiva legata al carattere progettuale della comprensione. Ciò che poi collega la costruzione, così intesa, alla riduzione, è il motivo della "conduzione", della "guida" (*Führung*) che gode dei vantaggi dello slancio e della direzione provenienti dalla riduzione. Ma, secondo Heidegger, la costruzione dev'essere parimenti intesa in relazione al terzo ed ultimo elemento fondamentale del metodo fenomenologico, cioè la *distruzione*, intesa, per sommi capi, come una destrutturazione della tradizione. E pure stavolta, se si vuole, il concetto di distruzione potrebbe essere correlato a quello husserliano di *demolizione* (*Umsturz*). Comunque, Heidegger considera la distruzione come, in ogni modo, appartenente al progetto unitario di riduzione e costruzione, quindi con il nesso fenomenologico *costruzione-distruzione* quale cardine metodologico principale della ricerca filosofica generale (Fabris 1988; Volpi 1997; Tarditi 2011). Precisamente, nelle parole di Heidegger,

«[...] le nostre indagini ontologiche sono determinate dalla situazione storica in cui viviamo e perciò da certe possibilità di accesso all'ente e dalla passata tradizione filosofica. La persistenza dei concetti filosofici fondamentali che provengono dalla tradizione filosofica è ancor oggi tale che non si corre il rischio di sopravvalutarla. Pertanto, ogni sviluppo della filosofia, anche il più radicale, anche quello che assume un punto di partenza nuovo, è condizionato da quei concetti e quindi da quegli orizzonti e da quei punti di vista tramandati che non è detto affatto siano scaturiti originariamente e genuinamente dall'ambito e dalla costituzione d'essere che essi pretendono di concepire. Per questo motivo, all'interpretazione concettuale dell'essere e delle sue strutture, vale a dire alla costruzione riducente dell'essere, appartiene necessariamente una distruzione, cioè una de-costruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono anzitutto essere necessariamente impiegati allo

*scopo di risalire alle fonti da cui sono scaturiti. Solo attraverso una tale distruzione l'ontologia può assicurarsi fenomenologicamente della genuinità dei propri concetti»* (Heidegger 1999: pp. 20-21).

Dunque, il concetto di *riduzione fenomenologica*, la preliminare necessità cioè di passare attraverso l'ente, diviene la componente privilegiata attraverso cui si concretizza, nella ricerca e nella pratica filosofica, il problema dell'essere, designando altresì il modo in cui è possibile porre a tema un tale sfondo ontologico, appunto basato sulla necessità di partire sempre dall'ente, dal concreto, ma non per eliminarne la concretezza, bensì per comprenderla in ciò che la rende veramente tale. Viene così a risaltarsi il germe di quel procedimento analitico, risalente dal dato alle sue condizioni, che caratterizzerà tutti i tentativi heideggeriani del periodo marburghese. Tuttavia, quanto la riduzione richiede, ovvero un mutamento di sguardo di fronte alle cose e la consapevolezza che dall'ente bisogna necessariamente risalire all'essere, non va oltre l'enunciazione di un semplice disciplinare di indispensabili requisiti preliminari, e dichiarato indispensabile per affrontare la problematica dell'essere. Per sopperire ad una tale carenza metodologica, Heidegger introduce una ulteriore componente supplementare, sottolineando la necessità di cogliere l'essere in un libero progetto che lo abbia esplicitamente a tema, il progetto cioè dell'ente dato, ovvero un progetto alla luce del suo essere e delle sue caratteristiche strutture ontologiche che Heidegger chiama appunto *costruzione fenomenologica*. Ma viene spontaneo ora chiedersi come possa esplicitarsi tale progetto dell'essere e delle sue strutture ontologiche (Fabris 1988; Heidegger 1999).

S'è detto che ogni progetto dell'essere si attua mediante un processo di riduzione, un processo a ritroso che muove dall'ente, giacché la trattazione dell'essere deve prendere le mosse dall'ente, da un punto che, di volta in volta, è determinato dall'esperienza fattuale dell'ente e dall'ambito delle possibili esperienze che sono proprie, volta a volta, di un esserci fattuale, vale a dire dalla situazione storica in cui si situa un'indagine filosofica la quale è sempre (e dev'essere) centrata su un raffronto con la tradizione storica. Ma, dal momento che l'esserci, nel suo esistere, è storico, le possibilità di accedere all'ente e le modalità d'interpretazione di esso sono diverse e variano con le differenti situazioni storiche. Per questo motivo, all'interpretazione concettuale dell'essere e delle sue strutture ontologiche, vale a dire alla *costruzione riducente* dell'essere, appartiene necessariamente una *distruzione*, cioè una decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che, anzitutto, debbono essere necessariamente impiegati, allo scopo di risalire alle fonti da cui sono scaturiti. Solo attraverso una tale distruzione, l'ontologia può assicurarsi fenomenologicamente della genuinità dei propri concetti. Dal momento che la distruzione è parte della costruzione, la conoscenza filosofica risulta dunque nella sua essenza, in un certo senso, conoscenza storica (Fabris 1988; Garin 1990; Heidegger 1999). Seguendo Heidegger verbatim, si conclude pertanto che

*«Le tre componenti fondamentali del metodo fenomenologico, la riduzione, la costruzione e la distruzione, appartengono essenzialmente l'una all'altra e debbono essere fondate in questa loro appartenenza reciproca. La costruzione della filosofia è necessariamente distruzione, vale a dire è una decostruzione di ciò che è stato tramandato, attuata con un ritorno storico (historischen) alla tradizione. Questo non significa negare la tradizione o condannarla all'annullamento, vuol dire invece appropriarsi positivamente di essa. Dal momento che la distruzione è parte della costruzione, la conoscenza filosofica risulta nella sua essenza, in un certo senso,*

*conoscenza storica (historische). Dal concetto di filosofia come scienza, dal concetto di indagine fenomenologica, fa parte la "storia della filosofia", come si suol dire».*  
(Heidegger 1999: p. 21)

Le origini della nozione di *distruzione (Destruktion)* si trovano, dunque, nel progetto di Heidegger di una *Destruktion* (o *Abbau*) della metafisica, quest'ultima intesa, in un'accezione che Heidegger sostanzialmente mutua dal nichilismo di Nietzsche, come la filosofia platonica e quella cristiana. In particolare, Nietzsche parla della "morte di Dio" pensata come annuncio dell'autodistruzione della metafisica e della teologia intese quali costruzioni di mondi dietro questo nostro mondo. In tale contesto, Heidegger legge tutta la civiltà occidentale come storia del *nichilismo*, ricomprendendo, in particolare, in questo più ampio processo, quello più proprio di *secolarizzazione*. Heidegger inoltre propugna una interruzione del ritmo della tradizione, arginare dunque l'imbarazzo della filosofia post-aristotelica dinanzi all'ambigua determinazione della metafisica aristotelica. Agli occhi di Heidegger, diviene quindi basilare ritornare ad Aristotele, compiere cioè un passo indietro verso l'origine primeva della metafisica e non in avanti in cerca del suo più immediato superamento; occorre cioè salvaguardare la pur enigmatica ambivalenza della filosofia prima aristotelica, sottraendola ad un'articolazione sempre più rigida del nesso fra Dio e l'ente in quanto tale, all'interno della tradizione metafisica improntata alla teologia cristiana (Lupo 2010). È in questo quadro che Heidegger parlerà poi, in *Essere e tempo*, della esigenza di una distruzione del concetto tradizionale di ontologia, propedeutico alla «possibilità di pensare propriamente l'essere». Come detto sopra, un simile smantellamento, nelle intenzioni di Heidegger, avrebbe però la funzione non tanto di cancellare tout court la storia precedente, quanto di desedimentare le strutture, facendone emergere le linee autentiche. Questo è poi l'assunto che porterà Heidegger, nel *Detto di Anassimandro* contenuto nei *Sentieri interrotti* (1950), a riabilitare la metafisica in quanto unico veicolo di trasmissione del concetto di essere. È per questo che, ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Heidegger pone la *distruzione* come un terzo procedimento che integra i due tradizionali della fenomenologia, cioè la *riduzione* e la *costruzione*, pur assomigliando più alla prima che alla seconda. Per Heidegger, il solo modo attraverso cui si radica il progetto di un oltrepasamento della metafisica, anzitutto consiste nel superare gli equivoci trasmessi dalla tradizione affinché si possa giungere a pensare veramente l'essere, ripercorrendo criticamente il tramandato. Ciò tuttavia non equivale a riproporre l'idea di una filosofia delle immagini del mondo, ma piuttosto mira ad una comprensione non relativistica tanto più fondamentale quanto più ha decostruito le nozioni variamente sedimentate storicamente. È proprio nel quadro di questa ripresa del problema della storicità che Heidegger elabora il concetto di *Destruktion* come momento conclusivo della riduzione e della costituzione fenomenologiche; si tratta, insomma, di farsi carico sino in fondo dei vari pregiudizi tramandati assieme a tutta la storia della filosofia che ne è veicolo. Non l'esclusione dei pregiudizi, dunque, bensì la loro totale assunzione storiografica costituisce il punto saliente di una fenomenologia ermeneutica, così come intesa da Heidegger. Tuttavia, da un punto di vista storiografico, già nella *Fenomenologia della vita religiosa* (1921) sono presenti i prodromi della nozione di *distruzione* fenomenologica come intesa da Heidegger; in essa, per esempio, egli ribadiva come bisognava comprendere il *Nuovo Testamento* radicalizzando la prospettiva della *Formgeschichte*, cioè della "scuola della storia delle forme", che si riprometteva di considerare il carattere composito dei testi risalendo al *Sitz im Leben*, cioè alla "situazione nella vita", che li aveva prodotti nelle sue varie parti, senza però ricadere nella

prospettiva di un'analisi filologico-letteraria esteriore e superficiale che inglobi il *Nuovo Testamento* come mero caso particolare della letteratura universale: per Heidegger, cioè, le lettere non vanno considerate, secondo una nuova ermeneutica filologica, per la loro specificità letteraria, giacché più direttamente legate all'esperienza della vita fattizia cristiana, per trovare così una vita autenticamente cristiana, dal momento che Heidegger interpreta, in questa sua opera, l'esperienza religiosa come matrice esemplare per intendere la dinamica originaria della vita umana nella sua fatticità ed autenticità, ovverosia nella sua gettatezza, finitudine e storicità. Ma, anche nella *Fenomenologia della visione e dell'espressione* (1921), in cui forte è l'influsso di Karl Jaspers, vanno rintracciati alcuni prolegomeni alla nozione di distruzione (Fabris 1988; Volpi 1997; Ferraris 1998, 2008; Abbagnano 1998; Giannetto 2010; Orsi 2012).

La *Destruktion* è rivolta, dunque, tanto alla sedimentazione di certe acquisizioni della tradizione filosofica, quanto pure a ciò che in generale comunemente si pensa, si crede. Essa si dirige, infatti, nel punto in cui tradizione e parere comune convergono, ossia si dirige verso un'interpretazione del mondo già consolidata, irrigidita, non più in grado di intravedere i propri assunti di fondo e di far così emergere la provenienza (*Herkunft*) e le conseguenze di questi assunti. Si tratta, per Heidegger, di rimettere, in entrambi questi due casi, in moto la riflessione critica, indi di sciogliere la rigidità presentata dall'interpretazione ormai sclerosata in un'accettazione passiva ed acritica, nonché di scoprire ciò che, nella dimenticanza della provenienza, è rimasto nascosto o frainteso. Scopo primario della *Destruktion* è dunque lo sgombrare il campo dalle interpretazioni consolidate tanto dalla tradizione quanto dalla quotidianità, che però, a sua volta, si coglie con gli strumenti più o meno consapevolmente ereditati da questa stessa tradizione. Tale finalità della distruzione è quella che Heidegger propriamente chiama *aufweisende Grund-Freilegung*, ovverosia "ostensione che mostra il fondamento". Affinché sia possibile una tale *Freilegung* è, dunque, necessario che ciò che si mostra come ovvio ed assodato, nell'usuale interpretazione filosofica, venga riconsiderato alla luce di quei presupposti ritrovati mediante un'appropriata metodologia di ricerca filosofica, che da un lato lo fanno apparire come ovvio, appunto, e dall'altro producono il fraintendimento di quanto dev'essere invece mostrato nella sua originarietà, fatticità, che precede il consolidarsi stesso di tale fraintendimento. La *Freilegung* è funzione, dunque, della *Destruktion* in quanto che, mettendo in questione le strutture irrigidite, rende così possibile l'emersione, ed il conseguente mostramento, di quella dimensione originaria, autentica e fondamentale, obliata o fraintesa dalle stesse strutture di comprensione. Ciò che deve emergere dall'opera di demolizione, di decostruzione delle strutture irrigidite, ciò che deve essere cioè mostrato nella *aufweisende Grund-Freilegung*, è la risposta, prevalentemente metodologica, alla domanda che caratterizzerà l'intera riflessione heideggeriana compresa tra gli anni '20 e gli anni '30, ovvero la *Seinsfrage*. La domanda sull'essere è così collegata tanto alla *Destruktion*, che depura il campo dalle consolidate risposte tradizionali e usuali, quanto alla *Freilegung*, che mostra ed indica il luogo dove tale domanda può trovare risposta, ovverosia il luogo di correlazione tra *Sein* e *Dasein*. Nell'Introduzione a *Essere e tempo*, Heidegger attribuisce all'intera analisi del *Dasein*, come concepita in quest'opera, il compito di una preparazione alla *aufweisende Grund-Freilegung* per la più originaria ed autentica interpretazione dell'essere (Cecchetto 2012).

Ciò anzitutto perché il *Dasein* è, in generale, il luogo in cui la domanda sul senso dell'essere deve essere posta e, inoltre, perché nell'analisi dell'esistenza stessa del *Dasein*, che costituirà il terreno per la riflessione sull'essere così come compiuta da Heidegger, si dispiegherà una critica distruttiva per l'appunto nel senso voluto da Heidegger per la *Destruktion*, la quale risulta funzionale alla *aufweisende Grund-Freilegung*. Sia la *Destruktion* che la *Freilegung* rientrano, secondo Heidegger,

nella metodologia fenomenologica della ricerca filosofica. Che il gesto di “fluidificazione” delle assunzioni e tradizioni sclerotizzate rientri a pieno titolo nelle procedure della fenomenologia, è detto chiaramente da Heidegger ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, ove riconosce alla *Destruktion* la possibilità di risalire all’origine dei concetti filosofici, che nel corso della storia del pensiero filosofico si sono irrigiditi in una interpretazione tradizionale, perdendo così la possibilità di risuonare nel loro significato originario. Per questo, la *Destruktion* non è intesa come semplice rifiuto o annullamento del portato della tradizione filosofica, bensì come una “riappropriazione” (*positive Aneignung*), una rivalutazione originaria ed autentica di essa, grazie alla possibilità che essa offre di riflettere sull’origine di tale tradizione e sul significato che essa ha ormai dimenticato o frainteso. La *Destruktion*, come manifesta Heidegger già in *Essere e tempo*, non aggredisce dunque il passato, non intende seppellirlo, bensì concerne criticamente il modo predominante con cui ‘oggi’ essa dirige, ed orienta nascostamente, la riflessione e la comprensione comune. Se, dunque, la *Destruktion* fa riemergere ciò che oggi, nella quotidianità e nella riflessione filosofica consolidata, si tende a dare per scontato, quest’operazione è volta a mettere in luce ciò che in questo si è perso, o si misconosce. Questo mettere in luce, questo portare all’evidenza, è proprio della *Freilegung*, che ha, dunque, il principale compito di mostrare (*aufweisen*) ciò che nel coprimento perpetrato dall’interpretazione quotidiana e tradizionale, non si mostra più nella sua autenticità. In questo senso, cioè nel senso di un mostrare, la *Freilegung* è eminentemente fenomenologica. Heidegger stesso sottolinea questo aspetto, contrapponendo l’operazione della *Freilegung* alla fondazione deduttiva: si tratta infatti di una risposta ostensiva, che indica la relazione tra l’essere e il *Dasein* come luogo in cui si mostra la risposta alla domanda sull’essere, ma tale ostensione è possibile solo quando il *Dasein* venga rettammente compreso. In questo senso, il ruolo della *Destruktion* risulta essere fondamentale dal punto di vista dell’ontologia. Il mostrarsi delle relazioni tra il *Dasein* e l’essere, può aver luogo solo quando si ignorino, si sospendano, le varie distorsioni derivate dai modi tradizionali ed usuali di guardare e di comprendere tali relazioni, ed a ciò necessario risulta, dunque, tanto la rielaborazione, previamente eradicata dalle usuali presupposizioni distorsive, delle strutture che costituiscono l’esistenza del *Dasein*, quanto l’esposizione di quell’orizzonte, preparato e innestato nell’analitica del *Dasein*, in cui si manifestano e possono comprendersi le relazioni con l’essere, ossia la temporalità. Si tratta, dunque, di un procedimento metodologico che permette all’essere dell’ente di potersi manifestare secondo il proprio modo di essere, senza venir immediatamente frainteso nell’interpretazione corrente, usuale e tradizionale dell’ente stesso (Cecchetto 2012).

Prendendo spunto da quanto riportato in (Cecchetto 2012), Heidegger, in *Avviamento alla filosofia* (1929), afferma, a tal proposito, che

«[...] a causa del deleterio ascendente esercitato dai saperi scientifici e dalla loro cattiva imitazione da parte della filosofia, quest’ultima tende, in modo affatto singolare, ad ammettere come conoscenza valida solo ciò che è dimostrato razionalmente seguendo un certo iter argomentativo, sicché non viene più riconosciuta, nella sua immediatezza, l’istanza di un’intuizione immediata. Noi dobbiamo invece concentrare i nostri sforzi per tener fermo e sostenere concretamente – in un modo che avrà una tenuta tanto maggiore quanto più è semplice, ciò che si mostra, ossia il fenomeno» semplice – ciò che si mostra, ossia il fenomeno». (Heidegger 2007: p. 65)

La *Destruktion* risulta quindi preliminare alla pratica filosofica, in quanto permetterà il coglimento (fenomenologico), liberato dalle distorsioni dettate dalla tradizione filosofica, dell’essere dell’ente e, in particolare, di quell’ente che, comprendendo l’essere, ne pone poi il problema del senso di quest’ultimo che, nella sua relazione all’ente, a sua volta permette di far schiudere quell’orizzonte da cui tale senso potrà emergere. L’importanza della *Destruktion* è dovuta quindi al fatto che essa permette sia lo sgombero da fraintendimenti ed equivoci, sia l’emergere, da quest’ultimi, di una comprensione più originaria ed autentica di questa struttura. Da qui risulta altresì quale importante

ruolo assume la *Destruktion* nell'elaborazione dell'*ontologia fondamentale*, attraverso il confronto con la metafisica tradizionale, nonché nel far emergere da essa la possibilità di un senso rinnovato della verità, inteso come coglimento originario ed autentico dell'essere, all'interno dell'orizzonte dischiuso ed elaborato da e per il *Dasein* (Cecchetto 2012). Tuttavia, quando Heidegger parla della distruzione come metodo, non ci si deve relegare ad un mero ambito epistemologico per intendere ciò a cui egli invece vuole veramente e deliberatamente alludere, ovverosia ad un elemento fondamentale di quell'atteggiamento fenomenologico e costitutivo di una filosofia che va intesa essa stessa quale elemento dell'esperienza fattuale del vivere, atteggiamento che deve assumere il filosofo dinanzi all'oggetto tematico della sua indagine. Heidegger vuole quindi far riferimento alla volontà personale di attuazione di un confronto non solo con le posizioni assunte dai vari pensatori, ma anche, più in generale, con le tendenze fondamentali della filosofia dell'epoca (Volpi 1997).

#### 4.3 La distruzione fenomenologica in azione: alcune inerenti considerazioni heideggeriane su essere e pensiero

L'*Introduzione alla metafisica*<sup>16</sup> (1935) riprende, per poi sviluppare, quella precipua componente metodologica che è la *distruzione* fenomenologica (heideggeriana) dell'ontologia, propugnata già in *Essere e tempo*, e che Heidegger ora si prefigge di portare avanti per il tramite di uno studio del *linguaggio*, partendo dalla stessa grammatica ed etimologia della parola "essere". Come noto, in *Essere e tempo* Heidegger aveva già parlato del compito preliminare di una distruzione della storia dell'ontologia, la quale si *attua* nella forma del risalimento alle origini storiche della metafisica, cioè del recupero delle categorie entro le quali ci si presenta, già sempre individuato, il problema dell'essere. Tale problema, che, già in *Essere e tempo*, Heidegger indica come *il problema della filosofia*, si pone in modo autentico solo nella misura in cui si opera questo risalimento, solo se si individua, cioè, il carattere storico ed evenenziale di queste categorie, le quali sono incarnate nel linguaggio che ci troviamo ad usare e nel quale siamo gettati. Il linguaggio non è solo la cristallizzazione ed il prodotto della storia del pensiero, ma è il modo stesso di accadimento delle distinzioni e delle scissure dell'essere. Invero, non c'è rapporto fra uomo ed essere, e tra essere e storia, di cui il linguaggio non ne sia espressione, giacché tale rapporto stesso si *attua* e si *configura* come e per mezzo del linguaggio, come strutturarsi e modificarsi del linguaggio medesimo. Il linguaggio, insomma, è la sede, il luogo in cui si attua la determinazione della nostra storicità da parte dell'essere, per cui la riflessione sul linguaggio è anzitutto una riflessione che mette in questione la nostra stessa esistenza storica, una riflessione sul nostro destino. Per metafisica, Heidegger intende il pensiero ontico, quello che parla dell'essere (piano ontologico) scambiandolo fin dappprincipio con l'essente (piano ontico), cioè come il modo proprio e peculiare in cui l'essere si dà alla nostra epoca, poiché l'essere non si dà se non nella sua storia, quindi nella storia del linguaggio<sup>17</sup>.

Dall'analisi dei rapporti fra essere e pensiero<sup>18</sup>, Heidegger dice anzitutto che l'essere stesso riceve il suo significato dal pensiero, oggetto della logica, la scienza del pensare, la dottrina delle regole del pensare e delle forme del pensato, dottrina del *λόγος*, che etimologicamente significa scienza della proposizione. Essa ci libera da ogni preoccupazione di indagini complicate sull'essenza del pensare, quale determinata dall'*ἀλήθεια* e dalla *φύσις*. Dopodiché, constatando come il *λόγος* si

<sup>16</sup> Cfr. (Heidegger 1968), la principale referenza seguita, in questa sezione, quasi pedissequamente. In particolare, cfr. (Heidegger 1968, Capitolo IV, § 3).

<sup>17</sup> Ciò è tratto dalla presentazione di Gianni Vattimo a (Heidegger 1968).

<sup>18</sup> Cfr. (Heidegger 1968, Capitolo IV, § 3).

presenti solo dopo che la separazione fra essere e pensare è occorsa già nella filosofia greca antica, Heidegger passa ad esaminare le seguenti questioni cruciali, domandandosi

1. come si presenta l'originaria unità di essere e pensare, come unità stessa di φύσις e λόγος;
2. come ha luogo l'originaria contrapposizione di λόγος e φύσις;
3. come si giunge all'emersione ed al presentarsi del λόγος;
4. come il λόγος diviene l'essenza stessa del pensare;
5. come giunge questo λόγος, quale ragione ed intelletto, ad esercitare i suoi predomini sull'essere fin dai primordi della filosofia greca.

La *logica filosofica* ha cercato quindi di precisare l'essere del pensato in quanto pensato, mentre la successiva *logica scientifica* analizzerà di poi i vari tipi e le diverse forme del pensiero. La netta distinzione fra pensato o realtà pensata (λόγος) e realtà esistente fuori dal pensato (φύσις) è solo opera di una riflessione ormai matura, posteriore alla fase ingenua e mitologica del pensiero che fa coincidere pensato e reale, in cui esiste ciò che si pensa e come lo si pensa. In questa fase ingenua, si pensa ogni cosa dicendo che "è" e l'unico essere che il pensiero predica di tutte le cose è unico, donde deriva un'originaria co-appartenenza di essere, λόγος e φύσις, Heidegger puntualizza poi sulla distinzione fra λόγος e λέγειν, cioè fra la parola, il discorso ed il parlare, il dire, il raccogliere, osservando altresì come entrambi i significati di questi due termini siano al contempo giustapposti nell'espressione "analogia" (corrispondenza). Ma, principalmente sulla base di un'analisi poetica di un passo dell'*Odissea* di Omero, Heidegger considera dunque quale significazione originaria di λέγειν, quella di "raccogliere", a tal proposito ricordando pure un passo della *Fisica* di Aristotele, in cui lo Stagirita dice τάξις δὲ πᾶσα λόγος, cioè "ogni ordine ha il carattere del raccogliere". Quindi, per Heidegger il significato originario di λόγος non aveva nulla a che fare con lingua, parola, e anche quando da lungo tempo già significava discorso, tale termine ha mantenuto il suo significato originario inteso a designare "il rapporto di una cosa con un'altra". Riflettendo su questo significato originario del λόγος come raccolta, raccogliere, Heidegger cerca di chiarire fino a che punto essere e λόγος siano stati la stessa cosa, originariamente uniti, tanto da potere e dovere poi necessariamente dividersi per determinate ragioni. Per i Greci, l'essere era la φύσις, cioè lo schiudentesi imporsi che, in contrapposizione al divenire, si mostra come costante presenza manifesta. Eraclito e Parmenide furono i due principali presocratici che maggiormente attestarono dell'intima connessione di λόγος e φύσις. Le dottrine del λόγος dei Greci, indussero Heidegger a ritenerli dei teologi cristiani in embrione, che del λόγος dissero: che esso ha come propria prerogativa la stabilità, la permanenza; che esso si presenta nell'essente come l'insieme, l'insieme dell'essente, il raccogliente; che tutto ciò che avviene, ossia sopravviene nell'essere, sussiste in conformità di questo stabile insieme. Dunque, con Eraclito, si ha un λόγος inteso come raccoglimento costante, l'insieme raccolto dello stesso essente, ciò che è costantemente insieme.

Gli uomini hanno continuamente a che fare con l'essere, pur rimanendo loro estraneo eccetto nella possibilità di relazionarsi costantemente ad esso solo per il tramite dell'essente, ma che, comunque, gli rimane ugualmente nascosto. Per Heidegger, il λόγος è il raccoglimento stabile, l'insieme

raccolto – che si mantiene in sé stesso – dell’essente, vale a dire l’essere, per cui φύσις e λόγος sono la stessa cosa. Precisamente, il λόγος caratterizza l’essere da un punto di vista nuovo eppure antico: ciò che è essente, ciò che sta in sé ben eretto e caratterizzato, è in sé e da sé raccolto e si mantiene in tale raccoglimento. L’ἔόν, l’essente, è, nella sua essenza, ξυνόν, presenza raccolta; ξυνόν significa ciò che raccoglie in sé tutte le cose, mantenendole assieme. Per esempio, in Eraclito, un tale ξυνόν è, per la πόλις, il νόμος, la costituzione (costituire è un porre-insieme), la struttura interna della πόλις, ovvero, non qualcosa di generale che si libra su tutto e non tocca nessuno, ma piuttosto l’unità originariamente unificante di ciò che diverge. L’essere, in quanto λόγος, è raccoglimento originario, e non un ammasso confuso, una mescolanza in cui tutto ha il medesimo valore e disvalore, che gli competono rango e sovranità. Se l’essere deve manifestarsi, bisogna che abbia e mantenga il suo rango, quest’ultima modalità caratterizzando proprio la πόλις greca, senza la quale quest’ultima nozione diventerebbe banale. Quindi, ancora riprendendo a modello Eraclito, proprio perché l’essere è λόγος, ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι, non si mostra a discrezione. Questa intrinseca superiorità e celatezza dell’essere, viene espressa da quella singolare massima che, proprio perché così poco greca in apparenza, esprime l’essenza dell’esperienza greca dell’essere dell’essente: ἀλλ’ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος, ovvero “come spazzatura alla rinfusa ammucciata il mondo più bello”. Qui, σάρμα è il concetto opposto a λόγος, ciò che è soltanto sparso in contrapposizione a ciò che si mantiene in sé stesso, la mescolanza caotica in contrapposizione all’insieme raccolto, il non-essere di contro all’essere. Dunque, con Eraclito, il λόγος assume la sua prima concezione fondamentale di insieme raccolto, di raccoglimento inteso non come un semplice mettere assieme, un ammucciare, bensì come un mantenere, in una coappartenenza reciproca ciò che tenderebbe a separarsi ed a contrapporsi, non lasciandolo mai cadere nella mera dispersione e dissipazione. In quanto ritenzione, il λόγος ha il carattere dell’imporsi predominante della φύσις. Il raccoglimento non dissolve ciò che è sottoposto al suo dominio in una vuota assenza di contrarietà, ma lo mantiene, mercé l’unione degli opposti, negli antagonismi, nella massima acutezza della sua tensione; è l’originariamente uno. Da questa prima concezione eraclitea, Heidegger passa poi all’analisi neotestamentaria del λόγος, da cui emerge come, per il Nuovo Testamento, esso non significhi affatto, come in Eraclito, l’essere dell’essente, l’insieme raccolto degli antagonismi, bensì un essere particolare, il Figlio di Dio, nella sua funzione di mediatore fra Dio e gli uomini sulla Terra. Questa concezione d’altra parte rimanda a quella della filosofia giudaica elaborata da Filone nella cui dottrina della creazione, al λόγος è attribuito il carattere di μεσίτης, di mediatore appunto. Ma, nell’Antico Testamento, λόγος è il nome dato alla parola, e “parola” è presa qui nel significato ben determinato di ordine, comandamento; οἱ δέκα λόγοι sono i dieci comandamenti di Dio, il Decalogo, per cui λόγος significa κῆρυξ ἄγγελος, l’araldo, il messaggero che trasmette i comandamenti, gli ordini, mentre λόγος τοῦ σταυροῦ è la parola che proviene dalla Croce. Il messaggio della Croce è Cristo stesso: egli è il λόγος della Redenzione, della vita eterna.

Ma, a questa maniera di caratterizzare il λόγος di Eraclito, si potrebbe tuttavia controbattere – dice Heidegger – che, nonostante risulta qui così intima l’appartenenza essenziale del λόγος all’essere stesso, rimane tuttavia del tutto problematico capire come, da questa unità e medesimazione della φύσις e del λόγος, debba poi scaturire l’opposizione del λόγος come pensiero all’essere. A tal proposito, Heidegger dice che, se questa unità di φύσις e di λόγος è così originaria, anche la loro separazione lo deve essere altrettanto; parimenti per la separazione di essere e pensare. Heidegger, a tale scopo, ancora una volta adotta il suo metodo della *distruzione* fenomenologica, tenendo, in

particolare, lontana l'interpretazione del λόγος appunto da tutte le falsificazioni posteriori, cercando di fondarla a partire dalla φύσις. Egli inoltre ribadisce come sia altresì necessario comprendere l'avvenimento del contrapporsi della φύσις al λόγος "in maniera schiettamente greca", vale a dire partendo dalla φύσις e dal λόγος. Per quanto riguarda, infatti, il problema della separazione e contrapposizione di φύσις e λόγος, di essere e pensare, ci troviamo esposti, secondo Heidegger in maniera ancora più immediata ed insistente che non a proposito dell'interpretazione dell'unità di φύσις e di λόγος, al periodo del moderno fraintendimento. Per rispondere a ciò, Heidegger propone nuovamente di indagare, con la sua metodologia fenomenologica, sulla coappartenenza di φύσις e λόγος, ancora più nettamente di prima, considerando Parmenide, che così si esprime: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, ovvero, grosso modo, "ora il pensare e l'essere sono la stessa cosa". Heidegger passa, dunque, ad una dettagliata analisi etimologica e filologica di questa frase di Parmenide, domandandosi cosa significhino rispettivamente τὸ αὐτὸ e τε καὶ, quindi νοεῖν e εἶναι. Per le ultime due, Heidegger rimanda a φύσις per quanto riguarda il significato di εἶναι, mentre a νοεῖν egli ascrive il significato di apprendere, accogliere, lasciar pervenire a sé ciò che, per così dire, si mostra, ciò che appare, un lasciar pervenire a sé consistente non in una semplice accettazione ma in una presa di posizione nei confronti di ciò che si mostra, mentre νοῦς significa apprensione, motivo per cui i due termini sono strettamente connessi. Nel νοεῖν, l'apprensione vuol soprattutto significare un ricevere ciò che appare portandolo a fissarsi in posizione. Heidegger, quindi, conclude che la suddetta frase di Parmenide ci dice fondamentalmente che l'apprendere è la stessa cosa dell'essere, dando così significato all'espressione τὸ αὐτὸ, mentre per quanto riguarda τε καὶ, Heidegger dice che essa riflette il fatto che essere e pensare sono, nel loro contrapporsi, uniti, ossia sono la stessa cosa in quanto coappartenenti. Parmenide parte dall'essere quale φύσις; essere significa mantenersi in luce, apparire, venire nella non-latenza. Laddove qualcosa di simile si verifica, ossia laddove l'essere si impone, ivi si impone e si produce, in pari tempo, come a lui inerente, l'apprensione, l'arrestare accogliente dello stabile in sé che si mostra. L'apprensione, per Parmenide, e ciò per cui l'apprensione si produce in vista dell'essere, sono la stessa cosa. L'apprensione si produce in vista dell'essere che è presente, per quanto appena sopra detto, solo come apparire, come venire nella non-latenza, solo in quanto si produce la non-latenza, in quanto si verifica un aprirsi. Quindi, Parmenide ci fornisce una visione ancor più originaria dell'essenza della φύσις: l'apprensione le appartiene, il suo imporsi è un imporsi assieme all'apprensione. L'essere si impone, ma poiché esso si impone ed in quanto si impone ed appare, ne segue che si produce necessariamente con questa apparizione anche l'apprensione.

Ma, proprio per il fatto che ad un tale apparire compete l'apprensione, l'apprendere recettivo di ciò che si mostra, è da ritenere che proprio in base a questo si determini l'essenza dell'esser-uomo. Quindi, secondo l'essenza dell'essere si determina anche l'essenza dell'uomo, cioè l'essere dell'uomo di determina unicamente in base al verificarsi della connessione essenziale dell'essere e dell'apprendere. Per Parmenide, è necessario tanto il λέγειν quanto l'apprendere, cioè l'apprendere l'essente nel suo essere. L'apprensione è un accadere nel quale soltanto, accadendo, l'uomo entra, come essente, nella storia, appare, ossia perviene lui stesso all'essere. L'apprensione è l'evento che possiede l'uomo. L'apprensione non è un modo di comportamento che l'uomo possiede come una proprietà ma, al contrario, essa è l'evento che possiede l'uomo. È per questo che si parla sempre e semplicemente di νοεῖν e di apprensione. Inoltre, è nel mutuo appartenersi di essere e di essenza umana che la separazione di entrambi ha luogo, per cui l'iniziale conclusione di Parmenide che "pensare ed essere sono la stessa cosa", è ora meglio interpretabile come "apprensione ed essere

stanno in un rapporto di reciproca coappartenenza”. Solo in quanto storico-interrogante l’uomo perviene a sé stesso, ad essere un Io. L’ipseità<sup>19</sup> dell’uomo significa che l’essere che a lui si apre egli lo deve trasformare in storicità e costituirsi in essa. Quindi, Heidegger puntualizza sul fatto che, tanto il modo di pensare di Eraclito quanto quello di Parmenide, è un “pensare poetico” che deve ora porsi in contrapposizione, per comprendere la separazione fra essere e pensiero, al cosiddetto “poetare pensoso” dei Greci, vale a dire la tragedia, in cui sia l’essere che il corrispondente esserci si sono propriamente foggiate; è in essa che l’originario significato di esser-uomo maggiormente risalta. A tal proposito, Heidegger analizza, in più aspetti, il primo coro del terzo ciclo *Antigone*, quale seguito ai due precedenti libri *l’Edipo Re* e *l’Edipo a Colono* del noto ciclo tebano di Sofocle<sup>20</sup>.

Il primo aspetto che Heidegger individua è quello della dimensione greca per cui l’uomo è, in una parola, τὸ δεινότερον, ovvero ciò che vi è di più inquietante. Qui δεινόν designa il terribile, lo spaventoso, nel senso dell’imporsi predominante. La violenza, la prepotenza, rappresentano il carattere costitutivo, essenziale dell’imporsi stesso e, nel suo irrompere, questo può pure ritenere in sé la sua forza prepotente. Tale termine significa pure il violento nel senso di colui che esercita la violenza, che non solo ne dispone, ma che è violento in quanto che l’uso della violenza è il carattere fondamentale non solo del suo agire, ma del suo stesso essere. L’essente, nella sua totalità, in quanto si impone, è il predominante, e l’uomo è, in un primo senso, δεινόν in quanto, appartenendo per essenza all’essere, risulta esposto a questo predominante. Ma l’uomo è, al contempo, δεινόν perché è colui che esercita la violenza, nel senso che raccoglie l’imporsi e lo reca in un’apertura, nei confronti del predominante. Qui, δεινόν è tradotto in inquietante inteso come ciò che estromette dalla “tranquillità”, ovvero sia dal nostro elemento, dall’abituale, dal familiare, dalla sicurezza inconcussa. Ciò che è insolito, non familiare, non ci permette di rimanere nel nostro elemento. Ed è in ciò che consiste il pre-dominante. Essere ciò che vi è di più inquietante, costituisce il carattere fondamentale dell’essenza umana, cui in ogni caso gli altri caratteri debbono essere riportati. L’espressione: l’uomo è ciò che vi è di più inquietante, costituisce, in sintesi, la concezione più propriamente greca dell’uomo.

Il secondo aspetto che Heidegger scorge nell’analisi di questo primo coro, è racchiuso nelle parole παντοπόρος ἄπορος che, peraltro, interpreta pure il primo aspetto sopra discusso. Invero, il termine πόρος significa passaggio attraverso ..., strada per ..., via; quindi, l’uomo si apre, in ogni direzione, la via, si arrischia per tutte le sfere dell’essente, del dominio del predominante, e proprio allora viene ‘gettato’ fuori da ogni strada. Solo così si schiude l’inquietudine di colui che è il più inquietante se non perché, andando così per via senza uscita, viene estromesso da ogni rapporto con la quiete del consueto, e così la rovina, la sciagura, incombono su di lui. Infine, Heidegger individua un terzo aspetto nell’espressione ὑψίπολις ἄπολις, che parla di un’altra direzione dell’essente. Infatti, non si parla qui di πόρος ma di πόλις; non si parla delle diverse strade che si dirigono nelle varie zone dell’essente, ma del fondamento e del luogo dell’esserci dell’uomo stesso, del crocevia di tutte queste strade, la πόλις appunto, che viene usualmente tradotta con stato e città, anche se questa etimologia è riduttiva. Infatti, πόλις significa, più pregnatamente, il luogo, il “ci” (*Da*) in cui e per cui l’esser-ci (*Da-sein*) storicamente sussiste; la πόλις è il luogo della storia

---

<sup>19</sup> Il termine *ipseità*, dialetticamente contrapposto a quello di *perseità*, formano una coppia di termini, sovente opposti, che hanno avuto più significati lungo l’intero corso della storia della filosofia. Per esempio, nel pensiero medioevale, essi sono stati molto vicini a quelli di *ipsità* ed *eccità*, dovuti a Duns Scoto.

<sup>20</sup> *En passant*, si ricorda come Freud eresse il pilastro fondante della sua teoria psicoanalitica sul primo libro di questo ciclo, a cui lo stesso Habermas fece riferimento nella sua teoria della socializzazione infantile (cfr. (Corchia 2008)).

(*Geschichtsstätte*), il ‘ci’, nel quale, dal quale e per il quale la storia accade. A siffatto luogo della storia appartengono gli dèi, i templi, i preti, le feste, i giochi, i poeti, i pensatori, il re, il consiglio degli anziani, l’assemblea popolare, l’esercito e le navi. Tutto questo appartiene alla πόλις, è politico, non perché abbia a che fare con un qualche uomo di stato, con un qualche stratega, o con gli affari di stato. Al contrario, tutto ciò è politico, vale a dire situato nella storia, in quanto per esempio, i poeti sono ‘solo’, ma ‘realmente’ poeti, i pensatori sono ‘solo’, ma ‘realmente’ pensatori, etc. Ora, ‘sono’ significa che usano la violenza in quanto attivamente situati nella violenza e divengono eminenti nell’essere storico come creatori, come uomini d’azione. Eminentemente in sede storica, divengono in pari tempo ἄπολις, senza città né sito, solitari, inquietanti, senza scampo frammezzo all’essente nella sua totalità, e medesimamente senza istituzioni né frontiere, senza casa e senza leggi, per il fatto che in quanto creatori debbono sempre di nuovo fondare tutto ciò.

Dunque, l’essere dell’uomo si dispiega, nella sua forma essenziale, da ciò che vi è, in principio, di più inquietante (δεινόν) nella natura, in cui è gettato per ritrovare sé stesso, prorompendo e dirompendo, catturando e domando, rivelandosi, così, l’essente. Prorompimento e dirompimento si producono solo allorché, nel far-violenza, la potenza stessa della parola, dell’intelletto, del sentimento e del costruire, risulta dominata; un dominare e accordare le potenze dell’inquietante grazie alle quali l’essente si dischiude, come tale, per via dell’uomo che entra in lui. Questo aprirsi dell’essente rappresenta la violenza che l’uomo deve padroneggiare onde essere, in questo far-violenza in mezzo all’essente, sé stesso, vale a dire sé stesso come essere storico. Così, conclude Heidegger, l’esser-ci (*Dasein*) è la stessa inquietudine accedente che deve essere, per noi, primordialmente fondata come esser-ci. Ancora Heidegger, continua affermando come il tratto fondamentale di ciò che si tratta in particolare di dire (del δεινότατον) consista proprio nella relazione scambievolmente dei due sensi del δεινόν, quello del τέχνη e del δίκαιον. Qui τέχνη è inteso come ‘sapere’, cioè come poter mettere in opera l’essere come questo e quell’essente. I Greci chiamano l’arte propriamente detta e l’opera d’arte τέχνη, in senso forte, perché l’arte è ciò che porta più direttamente in posizione, in un essente (in un’opera), l’essere, ossia l’apparire in sé consistente. L’opera d’arte non è, in primo luogo, un’opera in quanto ‘operata’, fatta, ma in quanto realizza, in un’essente, l’essere. Realizzare significa in questo caso porre in opera, nella quale opera, considerata come ciò che appare, viene all’apparenza lo schiudersi imponentesi, la φύσις. È solo attraverso l’opera d’arte, considerata come l’essere dell’essente, che tutto ciò che appare altrimenti, o si trova presente accidentalmente, risulta confermato e reso accessibile, significativo e intelligibile, come essente oppure come non-essente. Siccome l’arte, nell’opera, porta in senso peculiare in posizione e all’evidenza l’essere dell’essente, essa può venir considerata come il poter-porre-in-opera senz’altro, vale a dire come τέχνη. Il porre-in-opera è appunto realizzare l’essere nell’essente. Questo superiore ed efficace aprire e mantenere aperto costituisce il sapere. La passione del sapere è il domandare. L’arte è sapere e, per conseguenza, τέχνη. Ma l’arte non è τέχνη per via che la sua realizzazione comporta un’abilità ‘tecnica’, degli strumenti e dei materiali. È così che la τέχνη caratterizza, per un verso, il δεινόν, il violentante nel suo fondamentale e decisivo carattere, giacché il far-violenza è un usare violenza contro il pre-dominante: è acquisire all’appartenenza, col sapiente combattere, l’essere dianzi precluso, quale essente.

Come il δεινόν, inteso quale fare-violenza, si compendia essenzialmente nel termine greco τέχνη, così δεινόν considerato come il predominante, è reso dal termine greco δίκαιον, che traduciamo con diritto, ragione, autorità, intendendolo anzitutto nel senso di connessione e ordinamento, e poi come disposizione, come mandato conferito dal predominante al suo dominio, ed infine come

l'ordinamento che dispone, che forza ad adeguarsi ed a sottomettersi. Se si traduce δίκη come "giustizia", intendendola in senso giuridico-morale, la parola perde il suo contenuto metafisico essenziale. Parimenti per l'interpretazione di δίκη quale "norma". Il predominante rappresenta, per quanto attiene la sua potenza e i vari campi in cui la esercita, l'ordine, il diritto. L'essere, la φύσις, in quanto imporsi è raccolta originaria, λόγος, è l'ordine che dispone: δίκη. Per i Greci, l'essere si apriva come φύσις, come λόγος, come δίκη. Così, il δεινόν considerato come il predominante (δίκη), e il δεινόν considerato come il violentante (τέχνη), si fronteggiano, peraltro non come due sussistenti. Questo "essere a fronte" consiste piuttosto in ciò, che la τέχνη si erge contro la δίκη, la quale dal canto suo come ordine, dispone di ogni τέχνη. È questo reciproco esser di fronte che è. Esso è solamente in quanto ciò che vi è di più inquietante, l'esser-uomo, accade, in quanto l'uomo è presente come storia. Quindi, la caratteristica saliente, fondamentale del δεινότητος consiste nel rapporto reciproco dei due sensi del δεινόν. Il δεινότητος del δεινόν, il più inquietante dell'inquietante, sta nella contrapposizione di δίκη e τέχνη. Colui che sa, si spinge nel bel mezzo dell'ordine e trae (nel "tratto") l'essere nell'essente, ma non può mai soggiogare il predominante. Per questo egli viene gettato qua e là, fra l'ordine e il disordine, fra il volgare ed il nobile. Ogni dominazione violenta del violento è vittoria o disfatta. Entrambe respingono, in modo diverso, fuori del familiare, e rendono esplicito, ognuna in modo diverso, il pericolo che l'essere rappresenta: sia che venga conquistato o perduto. Entrambe sono, in modo diverso, minacciate di rovina. Il violentante, il creatore, il quale avanza nell'inespresso e irrompe nel non-pensato, e che a forza ottiene il non-accaduto e fa apparire il non-veduto, questo violentante sta costantemente nel rischio (τόλμα). Nell'arrischiarsi a dominare l'essere, deve pure abbandonarsi al flusso del non-essente, μη καλόν, alla distruzione, all'instabilità, all'indocilità, al disordine. Più elevato è il vertice raggiunto dall'esserci storico, più profondamente spalancato è l'abisso aperto alla sua repentina caduta nel non-storico che va sempre più alla deriva in una confusione senza sosta e senza uscita.

Ricollegandoci a quanto detto sopra in merito al pensiero parmenideo sull'essere, si nota subito come, a tal proposito, nessun accenno all'inquietudine è ivi presente, poiché, in termini fin troppo sobri, Parmenide si limita semplicemente ad accennare solo alla coappartenenza reciproca dell'apprendere e dell'essere, essendo stato necessario, a tale scopo, ricorrere appunto a Sofocle per una maggiore interpretazione di tale coappartenenza facendo ricorso alla connessione storicamente essenziale per la fondazione originaria dell'identità di un popolo, fra il pensare poetico e quello filosofico. Dall'analisi storica di questa connessione, condotta sul paradigma sofocleo, è emerso il precipuo rapporto reciproco fra δίκη e τέχνη: la prima è l'ordine predominante, la seconda l'attività violenta del sapere, ed il loro reciproco rapporto costituisce l'evento inquietante. Heidegger, quindi, sostiene che la coappartenenza di νοεῖν (apprensione) ed εἶναι (essere) enunciata da Parmenide, altro non è che questo scambievole rapporto. Nel rapporto reciproco poeticamente espresso di δίκη e τέχνη, δίκη sta per l'essere dell'essente nella sua totalità, e già prima di Sofocle ci si imbatte nell'uso di questa parola. Infatti, nella più antica massima che possediamo, quella di Anassimandro, si parla dell'essere in essenziale connessione con la δίκη. Anche Eraclito nomina la δίκη quando si tratta, da parte sua, di conferire una determinazione essenziale all'essere. Per Parmenide, invece, δίκη è la dea le cui chiavi aprono e chiudono le porte del giorno e della notte, ossia le vie dell'essere (che svela), dell'apparenza (che dissimula) e del nulla (che risulta precluso). Questo significa che l'essente si apre solo se viene salvato e preservato l'ordine dell'essere, ovvero l'essere è, come δίκη, la chiave dell'essente concepito nel suo ordinamento. Quindi, esaminando ancora più in dettaglio il testo parmenideo, Heidegger ritorna sulla connessione fra l'apprensione, nella sua coappartenenza

all'essere (δίκε), ed il λόγος che si manifesta come il fondamento dell'essenza umana e che, a sua volta, fonda l'essenza del linguaggio. Esso è, in quanto tale, un conflitto ed il fondamento fondante dell'esserci storico dell'uomo in mezzo all'essente nella sua totalità. Il linguaggio, come λόγος, come raccoglimento, lo intendiamo in base al principio dell'essere storico dei Greci, per cui la parola, il nominare, riporta l'essente che si schiude dal suo premere immediato e prepotente nel suo essere, mantenendolo in questa apertura, delimitazione e stabilità. Il nominare non viene in un secondo tempo a fornire un'indicazione ed un contrassegno che si chiama *parola*, un essente già altrimenti manifesto, ma, piuttosto, è la parola che decade dall'altezza della sua violenza originaria, per la quale è apertura dell'essere, fino a semplice segno, a tal punto che questo finisce per ritirarsi dinanzi all'essente. Nel dire originario, l'essere dell'essente si rivela nella connessione del suo insieme raccolto, governando così il predominante, la φύσις. L'uomo, come colui che sta ed opera nel λόγος, nel raccoglimento, è il raccogliente che assume e porta a compimento la gestione del dominio del predominante. Poiché l'essenza del linguaggio consiste nel raccoglimento dell'insieme raccolto dell'essere, il linguaggio, inteso come parlare quotidiano, non perviene alla propria verità se non quando il dire e l'intendere si riferiscono al λόγος come insieme raccolto, nel senso dell'essere. Nell'essere, infatti, e nella sua connessione, l'essente è, originariamente ed in modo determinante, ossia in certo qual modo già previamente, un λεγόμενον, un qualcosa di raccolto, di detto, preferito ed evocato dalla parola. Dopodiché, continuando nell'analisi, dopo aver nuovamente rilevato che il rapporto al λόγος, inteso come φύσις ovvero come l'ordine predominante dell'essente nella sua totalità (Eraclito), fa del λέγειν un raccoglimento apprendente e dell'apprensione qualcosa di raccogliente, Heidegger perviene all'individuazione dell'altrettanto stretta connessione fra il λόγος ed il κρίνειν, che si esplica nel raccogliere scegliente, in quanto κρίνειν esprime lo scegliere, il distinguere, il porre una norma che istituisce una gerarchia, un ordine quindi. Da qui, Heidegger conclude che anche Parmenide si occupò, diremo indirettamente, del λόγος che si pone, come λέγειν, di contro alla φύσις, in tale contrapposizione il λόγος, se inteso come l'evento del raccoglimento, divenendo il fondamento fondante dell'esser-uomo, così che si compie la prima decisiva determinazione dell'essenza dell'uomo: esser-uomo significa assumere il raccoglimento, l'apprensione raccogliente dell'essere dell'essente, la messa in opera dell'apparire per via del sapere. Risulta quindi evidente, fin dai primordi della filosofia occidentale, come il problema dell'essere includa necessariamente la fondazione dell'esserci, ovvero ogni concezione dell'essere dipende sempre da una concezione dell'esserci, come già notato in *Essere e tempo*, in cui tale preliminare fondazione dell'esserci assunse il nome di *ontologia fondamentale*.

Infine, chiedendosi come cambia il rapporto fra φύσις e λόγος nel passaggio dalla filosofia greca antica a quella di Platone ed Aristotele, Heidegger è del parere che all'essere (φύσις) finisce da ultimo per imporsi la denominazione basilare e predominante di ἰδέα, εἶδος, cioè l'evidenza, l'idea. Ma Heidegger ancora aggiunge che, da allora fino ad oggi, l'interpretazione dell'essere come idea dominerà l'intero corso del pensiero occidentale attraverso tutti i suoi sviluppi, e che, quando ci si accosti per esempio alla filosofia hegeliana o a quella di qualsiasi altro pensatore moderno, od anche alla scolastica medioevale, e troviamo dappertutto impiegato il termine "idea" per designare l'essere, allora comprenderemo bene la distinzione fra l'interpretazione dell'essere come φύσις e quella dell'essere come ἰδέα, solo rifacendoci, ancora una volta, all'originaria filosofia greca intesa come il cominciamento della filosofia occidentale. Heidegger conclude dunque che è nell'essenza dell'esser-ci (*Da-sein*), considerato come luogo dell'apertura dell'essere (*Seinseröffnung*), che deve originariamente risultare fondata la prospettiva per la manifestazione e l'apertura dell'essere stesso (*Eröffnung des Sein*).

## 5. Un possibile raffronto fra Schmitt e Habermas da un punto di vista heideggeriano

Come già detto alla Sezione 2, e così come afferma, in una prospettiva storico-filosofica, Nicholas Rengger,

*«Order is one of the oldest and most discussed topics in political enquiry. From Greek tragedy and philosophy, to Roman conceptions of Imperium and Auctoritas, medieval notions of trusteeship and the complex interrelations of law, power and order, to the natural lawyers of the Renaissance and early modern period and beyond, it was a constant and highly contested theme in political, philosophical and theological reflection<sup>21</sup>»* (Rengger 2005: pp. 1-2),

per cui il nucleo centrale su cui poggia la questione dell'ordine è proprio nell'immagine metafisico-teologica del mondo, destabilizzata, poi, dal razionalismo razionale, problematica che, come visto sopra, è stata un tema centrale delle riflessioni di Schmitt e Habermas. In ambito politico, poi, il concetto di ordine in generale appare più come un *lògos*, quindi come una *energeia* dinamica, piuttosto che un *ergon* statico. Esso può concepirsi ed articolarsi, nella sua fatticità, secondo modalità e forme determinate storicamente dalle varie circostanze occorse e dalle forze che operarono nell'istituirlo e strutturarlo. L'analisi storiografica delle concezioni dell'ordine ha dimostrato poi come ogni sua nozione ha comunque costantemente comportato, sia nella sua dinamicità descrittiva che nella sua dimensione statica normativa, un *processo linguistico* mediante il quale fornire un quadro della realtà tramite discorso, nonché valutare l'appropriatezza o meno di una data azione sociale coinvolgente un *attore sociale* inteso in senso habermasiano che, a ragione storica, si ritrova già nell'antica filosofia greca dell'uomo razionale depositario della verità a cui basta mettere in moto i lumi della ragione per distinguere, con diritto di parola, il vero dal falso (Boudon 1991, Capitolo V).

Come già ben sappiamo, la nozione di ordine affonda le proprie radici storiche nell'antica teologia filosofica. Riepilogando i punti principali, Aristotele, ad esempio, le attribuì una natura divina, manifestazione immanente della volontà di Dio sulla Terra, posta alla base del *lògos*, riflettentesi nell'ordine naturale, a cui gli esseri umani possono partecipare nelle modalità e nelle forme dettate dal grado e dal luogo di rivelazione del divino. Per Aristotele, il concetto di ordine permise di istituire una prima relazione fra l'idea di Dio ed una visione filosofica del mondo, ragion per cui esso ebbe una iniziale natura prettamente metafisica. Nei suoi scritti politici, Aristotele riconduce la *lex* (νόμος) alla *taxis* (τάξις), e questa al *lògos*. Tale natura divina dell'ordine, come intesa da Aristotele, rimase la principale nozione di ordine per diversi secoli, poi ripresa ed adattata dalla teologia cristiana del periodo medievale, soprattutto con Sant'Agostino, ma rimasta pressoché immutata fino al periodo moderno in cui, a concezioni dell'ordine aventi natura prevalentemente teologico-metafisiche, man mano se ne affiancavano nuove appartenenti alla filosofia naturale. Nella Scolastica, un posto centrale occupò la complessa concezione dell'ordine di San Tommaso d'Aquino, il quale aveva preposto un ordine temporale (*ordo temporis*) ad un ordine sostanziale (*ordo naturalis*) entro quella visione gerarchica caratterizzante la sua concezione metafisica dell'Universo. Anche sulla scorta del pensiero politico aristotelico, egli pure considerò la necessità di un ordine naturale nella collettività sociale (*ordo politicus*) garantito da un ordine giuridico (*ordo iuris*).

Questa concettualizzazione metafisica dell'ordine fornita dalla teologia antica continuò dunque nella tradizione teologica medioevale fino ai tempi moderni, influenzando sulla nozione stessa di ordine politico e legale, ma anche di normatività, prescrittività e di regolamentazione, durante la non facile, conflittuale e destabilizzante convivenza col sopraggiunto razionalismo cartesiano il quale agiva, perlopiù, in termini destrutturanti, sulla intrinseca natura metafisico-teologica che esso

---

<sup>21</sup> Cfr. pure (Orsi 2012).

possedeva. La concezione agostiniana dell'ordine entrò in crisi allorché l'idea di Dio venne gradualmente soppiantata da quella di Natura, subentrando, così, una nuova nozione di ordine frutto, secondo una nuova epistemologia laica, della natura e della struttura della immanente soggettività umana, non di un dato oggettivo, dando così luogo ad una deriva relativistica delle concezioni di ordine, quindi ad una *problematica semantica dell'ordine*. Da qui, una concezione kantiana dell'ordine in termini di giudizio *a priori*, che ne permette sì l'accesso alla mente umana, ma dando però luogo ad una molteplicità di significati e funzioni attribuibili alla stessa nozione di ordine, problematizzandola. Dal punto di vista della filosofia politica, l'ordine conduce sia a caratteri normativo-prescrittivi che a componenti descrittivo-esplicative, prevalentemente volti a garantire sia la stabilità collettiva che a mantenere la pacifica coesistenza sociale, nella possibile pluralità delle ideologie, con conseguente slittamento della problematica semantica dell'ordine alla *questione pragmatica dell'ordine* di come individuare e costruire un sistema normativo stabile. Ed a tal proposito, come abbiamo già detto sopra, Rengger ha individuato il nucleo centrale su cui poggia la suddetta questione proprio nell'immagine metafisico-teologica del mondo, poi destabilizzata dal razionalismo razionale, ma sempre, comunque, presente (Orsi 2012).

D'altra parte, sopra s'è detto che, secondo la nuova fenomenologia ermeneutica dell'esserci come formulata da Heidegger nel suo periodo marburghese della seconda metà degli anni '20, tre sono le principali strutture metodiche dell'ontologia, o meglio tre sono le istanze con cui si esplica la differenziazione ontologico-trascendentale (*differenza ontologica*) e riguardanti il darsi dell'essere, nella trascendenza esistenziale, come differente dall'ente, tramite cui sarà poi possibile articolare la modalità d'incontro con il fenomeno dell'esserci. La prima di tali istanze è quella della *riduzione fenomenologica* che consiste nel rivolgere, nel ricondurre lo sguardo dal coglimento dell'ente, così com'è sempre determinato, alla comprensione dell'essere di questo ente. Già in questa riduzione noi possiamo intravedere in azione la seconda istanza, quella che assicura l'accesso originario al fenomeno e che Heidegger chiama *costruzione fenomenologica*, quella in cui l'essere dell'ente va portato allo sguardo in un libero progetto, il progetto dell'ente dato, in vista del suo essere e delle sue strutture ontologiche. L'atteggiamento costruttivo è quello che porterà ad esplicitare, partendo dalle modalità più abituali, ma anche più decadute, dell'esistenza, la temporalità come originario ed autentico senso dell'essere dell'esserci, nonché progettare poi il tempo come senso dell'essere in generale. Senonché, come nella riduzione è già implicata la costruzione, così da tale costruzione riduttiva emerge quella terza istanza metodica che riguarderà l'attraversamento della consolidata tradizione metafisica, e che corrisponde al nome di *distruzione fenomenologica*, intesa come una decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che giunga fino alle fonti da cui essi sono scaturiti. Forse, è proprio il compito di una distruzione della storia dell'ontologia quello che meglio può aiutare a comprendere la stretta relazione di coappartenenza di queste tre istanze della ricerca filosofica come intesa da Heidegger a partire dagli anni '20 in poi. L'ultima istanza comporta un riappropriarsi produttivamente di quelle esperienze originarie ed autentiche in cui l'esserci storico-temporale ha compreso, di volta in volta, il senso dell'essere che poi ci è stato tramandato, assieme però all'inevitabile dimenticanza veicolata proprio attraverso la tradizione che deve, dunque, essere dissodata per togliere via le coperture che essa ha prodotto nel tempo. Così impostata, l'ermeneutica segna il punto di coappartenenza della fenomenologia e dell'ontologia, poiché, nelle parole di Heidegger, la filosofia è ontologia universale e fenomenologia, muovente dall'ermeneutica dell'esserci, fondamento ontico dell'ontologia (Volpi 1997).

Ora, per quanto s'è detto nelle precedenti sezioni, Schmitt è stato uno dei primi filosofi moderni, di tradizione cattolica, ad aver manifestamente individuato, nella sua *Teologia Politica* (1922), quali intrinseche prospettive metafisico-teologiche sottostiano al dibattito politico, puntualizzando sugli intrinseci rapporti fra teologia e politica, quindi rilevando le numerose e continue analogie e similitudini strutturali e concettuali fra la teologia per un lato e la giurisprudenza e la politica per l'altro. Ad esempio, Schmitt fa ricorso alla nozione di *katechón*, introdotta da S. Paolo per indicare la premunizione del Regno di Cristo dalla venuta dell'Anticristo, quindi dalla distruzione, per concettualizzare il mantenimento dell'ordine legale e garantire la sua sussistenza, frenandone la

deriva verso il disordine. Per Schmitt, le modalità e le forme di garanzia dell'ordine legale e politico non sono granché mutate nel corso della storia, sostenendo come le moderne costruzioni teoretiche della politica e della giurisprudenza altro non siano che concetti teologici secolarizzati, i quali non hanno perso quell'intrinseca visione provvidenziale del mondo, per cui l'ordine ancora dipende, com'è sempre stato, dalla teologia politica (De Vitiis 2007). Su questa linea, Schmitt puntualizza come, ad esempio, non possa esserci alcuna spiegazione delle origini dell'ordine legale e politico, all'interno di una concezione positivista coerente e completa del sistema giuridico e politico, se non si fa appello a qualche entità pre-esistente l'ordine politico-legale medesimo, che non rimandi a sua volta ad alcun altro sistema di norme che lo implichi. A tal proposito, Schmitt afferma che tale ordine non può, dunque, che esser frutto di un mero atto fondativo di creazione che le conferisca uno status esistenziale all'interno di uno *stato di eccezione*, istituyente la sovranità, analogicamente simile al miracolo della teologia<sup>22</sup>. La teologia politica schmittiana è una continuazione costruttiva delle idee di Max Weber<sup>23</sup> in sociologia delle religioni, rivisitate in chiave più metafisico-teologica che sociologica, ovvero in una sorta di sublimazione metafisica secondo una moderna prospettiva teologica la quale ha appunto condotto Schmitt alla costruzione di una vera teologia politica, ritornando così, per esempio, all'originaria natura metafisico-teologica dell'ordine, quella legata alla Rivelazione (ἀποκάλυψις). Schmitt cerca di ricostruire storicamente la visione metafisico-teologica del mondo e della vita in una data epoca allo scopo, fra l'altro, di intenderne ed interpretarne analogicamente il sistema socio-politico secondo quel linguaggio simbolico suo proprio attraverso cui esso fu inizialmente formulato e che, nel caso della cultura europea, è proprio quello della teologia politica la quale, appunto, permette una descrizione analogica di concetti politici e giuridici tramite idee, termini ed immagini della teologia, giacché, secondo Schmitt, nessuna rilevante conseguenza hanno avuto i vari processi di *secolarizzazione* sui primi. Sulla scorta della precedente sociologia delle religioni di Weber, Schmitt individuerà profondi legami archetipici fra categorie politiche e teologiche, attraverso il cui studio egli potrà poi individuare, in particolare, quelle recondite, originarie radici teologiche dei sistemi politici, giuridici e del relativo ordine politico-legale, riscoprendone l'autenticità, contribuendo, così, all'istituzione di una vera e propria analitica esistenziale degli enti fondanti della sociologia politica, tramite il ritrovamento, lo svelamento delle originarie tematiche religiose nell'autentico linguaggio teologico. Schmitt ha chiaramente individuato il ruolo preponderante svolto dalla secolarizzazione nell'origine dello stato moderno e delle sue trasformazioni per successive "neutralizzazioni" e mondanziazioni dei centri di riferimento spirituale in cui esso, di secolo in secolo, si è riconosciuto, appunto arrivando a sostenere come tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato, sono concetti teologici secolarizzati.

Dalla parte opposta suol situarsi la rivisitazione, sulla scia delle catastrofi umanitarie della prima metà del XX secolo, dei sistemi politici e giuridici e della inerente nozione di ordine politico-legale, da parte di Habermas, facendo ricorso ad un'opportuna riformulazione del razionalismo post-metafisico fondato per un lato su una razionalità immanente e pragmatica, ripensata sulla base delle nozioni di comune consenso, di collettiva partecipazione e di intersoggettiva comunicazione dialogica, dall'altro su una decostruzione della nozione di ordine politico e legale ottenuto mediante un processo di emancipazione, per snaturazione, della sua originaria ed opaca struttura metafisico-teologica, riformulando quindi una nozione di ordine politico-legale in termini di una moderna filosofia del linguaggio, contestuale e funzionale ad una data collettività regolata da norme legali concepite entro una sfera di pubblica legittimazione fornita attraverso istituzioni parlamentari entro le quali inglobare laicamente nonché mantenere le stesse comunità religiose, attraverso un'analisi linguistica chiarificativa delle proposizioni e degli assunti metafisico-teologici dell'ordine, processo

---

<sup>22</sup> Come già anticipato sopra, tali idee schmittiane sulla sovranità e lo stato di eccezione erano già implicitamente presenti in Weber.

<sup>23</sup> Per una più approfondita analisi dell'influenza di Weber in Schmitt, cfr. per esempio (Duncan 2003).

di razionalizzazione – che Habermas chiama *linguistificazione*<sup>24</sup> del sacro all'interno di una teologia *pratica*, la quale decostruisce i vari resoconti teologici della politica e della giurisprudenza – il quale altro non è che una *secolarizzazione* delle forme e delle concezioni religiose di ordine e delle loro teorizzazioni metafisico-teologiche, le cui radici prime possono rintracciarsi ancora nelle precorritrici idee weberiane<sup>25</sup> sulla secolarizzazione e la modernizzazione anch'essa intesa come razionalizzazione, così pervenendo ad una nozione di ordine politico-legale quale *lògos* interamente determinato e completamente regolamentato all'interno di una data collettività.

Detto ciò, a mo' di conclusione di questo lavoro, possiamo tentare di inquadrare i suddetti tentativi schmittiano e habermasiano in un'analitica esistenziale del *Dasein* politico nell'accezione di quanto detto sopra alla sezione 4.3, in riferimento soprattutto alle considerazioni heideggeriane circa l'autentica natura essenzialmente politica del *Dasein* di cui l'ordine più volte risulta essere una delle principali componenti attraverso cui l'essere, spesso in maniera dialettica e dualistica, si dispiega, come ampiamente argomentato in (Heidegger 1968: Capitolo IV, § 3) e come brevemente riportato alla sezione 4.3. Tale analitica può essere condotta secondo la terna metodologia heideggeriana della fenomenologia ermeneutica dell'esserci, qualora il *Dasein* venisse appunto considerato quale l'essente politico per eccellenza, come ha sottolineato lo stesso Heidegger nell'*Introduzione alla metafisica* (ut supra, § 4.3), in cui, lo ripetiamo, egli testualmente afferma che

«Πόλις [...] quale fondamento e luogo dell'esserci dell'uomo stesso [...] significa [...] il luogo, il «ci» (Da), in cui e per cui l'esser-ci (Da-sein) storicamente sussiste. La πόλις è il luogo della storia (Geschichtstätte), il 'ci' nel quale, dal quale e per il quale la storia accade». (Heidegger 1968: p. 160)

Da questa prospettiva heideggeriana, sia Schmitt che Habermas possono ritrovarsi accostati, da un punto di vista metodologico, negli aspetti basilari del loro pensiero appena sopra esposti, in quanto da un lato Schmitt rivendica, vista la loro invarianza rispetto ai vari processi di secolarizzazione, la necessità di risalire alle originarie ed autentiche radici teologico-cristiane dell'esserci politico (*Dasein*) rintracciabile in quella nozione di ordine legata alla Rivelazione (ἀποκάλυψις), mentre dall'altro Habermas ribadisce la primaria importanza di istituire una preliminare *analisi linguistica* delle proposizioni e dei vari assunti metafisico-teologici della nozione di ordine politico-legale, attraverso un imponente processo di razionalizzazione e modernizzazione che altro non è se non una secolarizzazione delle forme religiose di ordine e delle loro teorizzazioni metafisico-teologiche.

Infatti, per quanto concerne Habermas, riprendendo parte di quanto discusso alla precedente sezione 4.3, Heidegger adopera il suo metodo della *distruzione fenomenologica* per recuperare le radici autentiche ed originarie dell'essere nei suoi rapporti con il pensiero, riacquisite attraverso il rimando all'originaria commistione negli opposti fra λόγος e φύσις superata poi con l'ergersi del primo, come λέγειν, di contro alla φύσις, radici queste rintracciate attraverso un'attenta e metodica analisi decostruttiva delle opere di Anassimandro, Parmenide, Eraclito e Sofocle, rilette nel rapporto dialettico ed indissolubile fra il 'pensare filosofico' ed il 'pensare poetico', proprio del periodo greco presocratico. Invero, ripetendo una parte di quanto già detto al § 4.3, dall'analisi storica di quest'ultima particolare connessione, condotta sulla falsariga del paradigma sofocleo, ne è anzitutto risaltato il precipuo rapporto fra δίκη e τέχνη, la prima essendo l'ordine predominante, la seconda l'attività 'violenta' del sapere, mentre la loro reciproca relazione costituisce l'evento inquietante. Heidegger, quindi, sostiene che proprio la coappartenenza di νοεῖν (apprensione) ed εἶναι (essere), enunciata da Parmenide, altro non è se non proprio questo scambievole rapporto duale. Inoltre, nell'altrettanto duale rapporto reciproco poeticamente espresso di δίκη e τέχνη, δίκη sta per l'essere dell'essente nella sua totalità, anche se già prima di Sofocle ci si imbatte nell'uso di questa parola. Infatti, nella più antica massima che possediamo, quella di Anassimandro, si parla dell'essere in

<sup>24</sup> O anche *linguisticizzazione del sacro*.

<sup>25</sup> Cfr. (Trenta 2013; Adams 2006; McCormick 2007, Chapters 2, 3).

essenziale connessione con la *δίαιε*, mentre anche Eraclito nomina la *δίαιε* quando si tratta, da parte sua, di conferire una determinazione essenziale all'essere. Per Parmenide, invece, *δίαιε* è la dea le cui chiavi aprono e chiudono le porte del giorno e della notte, ossia le vie dell'essere (che svela), dell'apparenza (che dissimula) e del nulla (che risulta precluso). Questo significa che l'essente si apre solo se viene salvato e preservato l'ordine dell'essere, ovvero, con Heidegger, l'essere è, come *δίαιε*, la chiave dell'essente concepito nel suo ordinamento. Quindi appare chiaramente che, tanto il dire poetico quanto quello pensante, designano l'essere, ossia lo costituiscono e lo delimitano, valendosi per ciò della medesima parola, *δίαιε*. Indi, esaminando ancora più in dettaglio il testo parmenideo, Heidegger ritorna nuovamente sulla stretta connessione, appena sopra ricordata, fra l'apprensione, nella sua coappartenenza all'essere (*δίαιε*), ed il *λόγος*, il quale si manifesta come il fondamento dell'essenza umana il quale, a sua volta, fonda l'essenza del linguaggio stesso. Esso – il linguaggio – è, in quanto tale, un conflitto ed il fondamento fondante dell'esserci storico dell'uomo in mezzo all'essente nella sua totalità. Ancora, il linguaggio, come *λόγος*, come raccoglimento, lo intendiamo dunque in base al principio dell'essere storico dei Greci, per cui la parola, il nominare, riporta all'essente che si dischiude dal suo premere immediato e prepotente nel suo essere, mantenendolo in questa apertura, delimitazione e stabilità. Il nominare non viene, in un secondo tempo, a fornire un'indicazione ed un contrassegno che si chiama *parola*, un essente già altrimenti manifesto, ma, piuttosto, è la parola stessa che decade dall'altezza della sua violenza originaria, per la quale è apertura dell'essere, fino a semplice segno, a tal punto che questo finisce per ritirarsi dinanzi all'essente. Nel dire originario, l'essere dell'essente si rivela nella connessione del suo insieme raccolto, governando così il predominante, cioè la *φύσις*. L'uomo, come colui che sta ed opera nel *λόγος*, nel raccoglimento, è il raccogliente che assume e porta a compimento la gestione del dominio del predominante. Inoltre, poiché l'essenza del linguaggio consiste nel raccoglimento dell'insieme raccolto dell'essere, il linguaggio, inteso come parlare quotidiano, non perviene alla propria verità se non quando il dire e l'intendere si riferiscono al *λόγος* come insieme raccolto, nel senso dell'essere. Nell'essere, infatti, e nella sua intrinseca connessione, l'essente è, originariamente ed in modo determinante, ossia in certo qual modo già previamente, un *λεγόμενον*, un qualcosa cioè di raccolto, di detto, preferito ed evocato dalla parola. Dopodiché, continuando ancora nell'analisi del testo parmenideo, dopo aver nuovamente rilevato come il rapporto al *λόγος*, inteso come *φύσις* ovvero come l'ordine predominante dell'essente nella sua totalità (Eraclito), faccia del *λέγειν* un raccoglimento apprendente e dell'apprensione qualcosa di raccogliente, Heidegger perviene all'individuazione dell'altrettanto stretta connessione fra il *λόγος* ed il *κρίνειν*, che si esplica nel raccogliere scegliente, in quanto *κρίνειν* esprime lo scegliere, il distinguere, il porre una norma che istituisce una gerarchia, un ordine quindi. Da qui, Heidegger conclude che anche Parmenide si occupò, diremo implicitamente, del *λόγος* che si pone, come *λέγειν*, di contro alla *φύσις*, ed in tale contrapposizione il *λόγος*, se inteso come l'evento del raccoglimento, diviene il fondamento fondante dell'esser-uomo e del suo linguaggio, così che si compie la prima decisiva determinazione dell'essenza dell'uomo: *esser-uomo* significa assumere il raccoglimento, l'apprensione raccogliente dell'essere dell'essente, la messa in opera dell'apparire per via del sapere. Risulta perciò evidente, da questa parte dell'analisi heideggeriana condotta per *distruzione* fenomenologica dei moderni contenuti metafisici, come fin dai primordi della filosofia occidentale, il problema dell'essere includa necessariamente la fondazione dell'esserci, ovvero ogni concezione dell'essere dipende sempre da una preliminare concezione dell'esserci, come già stabilito in *Essere e tempo*, ove una tale previa fondazione (dell'esserci) assunse il nome di *ontologia fondamentale*. Quindi, proprio in questa parte della profonda e significativa analisi heideggeriana volta, in particolare, a sottolineare la rilevanza ontologica del linguaggio in qualsiasi analitica esistenziale dell'esserci, si possono ravvedere o collocare, se si vuole, i capisaldi del metodo habermasiano centrato, come abbiamo detto sopra, sulla necessità di condurre un'analisi linguistica razionale delle proposizioni e degli assunti metafisico-teologici della nozione di ordine politico-legale nell'ambito della filosofia politica.

Per quanto riguarda, invece, Schmitt, dell'analisi heideggeriana dell'essere e pensare, ricordiamo, che, con Eraclito, il λόγος assume la sua prima concezione fondamentale di insieme raccolto, di raccoglimento inteso non come un semplice mettere assieme, un ammuccchiare, bensì come un mantenere, in una coappartenenza reciproca di ciò che tenderebbe a separarsi ed a contrapporsi, non lasciandolo mai cadere nella mera dispersione e dissipazione. In quanto ritenzione, il λόγος ha il carattere dell'imporsi predominante della φύσις. Il raccoglimento non dissolve ciò che è sottoposto al suo dominio in una vuota assenza di contrarietà, ma lo mantiene, tramite l'unione degli opposti, negli antagonismi, nella massima acutezza della sua tensione; esso è l'originariamente uno. Heidegger, quindi, rimarca che a questa maniera di caratterizzare il λόγος di Eraclito, si potrebbe tuttavia controbattere il fatto che, nonostante risulta qui così intima l'appartenenza essenziale del λόγος all'essere stesso, rimane comunque del tutto problematico capire come, da questa unità e medesimazione della φύσις e del λόγος, debba poi scaturire l'opposizione del λόγος come pensiero all'essere. A tal proposito, Heidegger dice che, se questa unità di φύσις e di λόγος è così originaria, anche la loro separazione deve essere altresì tale, così come per la separazione di essere e pensare. Come già detto, Heidegger, a tale scopo, adotta ancora una volta il suo metodo della *distruzione* fenomenologica, tenendo, in particolare, lontana l'interpretazione del λόγος appunto da tutte le falsificazioni posteriori, cercando di fondarla a partire dalla φύσις. Egli inoltre ribadisce come sia altresì necessario comprendere l'avvenimento del contrapporsi della φύσις al λόγος "in maniera schiettamente greca", vale a dire partendo dalla φύσις e dal λόγος. Quindi, Heidegger individua nel problema della separazione e contrapposizione di φύσις e λόγος, di essere e pensare, una delle problematiche basilari della sua *ontologia fondamentale*. Ma anche nel pensiero schmittiano, un altrettanto ruolo primario è svolto dalle contrapposizioni dialettiche, la più nota delle quali è quella amico-nemico. Ma, in merito all'analisi heideggeriana brevemente e per sommi capi accennata alla sezione 4.3 in merito alla separazione di essere e pensare, interessa qui rievocare un'altra notevole concezione dualistica schmittiana, con precisione quella inerente all'assunto per cui le forme originarie politico-giuridiche dello stato moderno (*Rechtsstaat*) andrebbero rintracciate in quelle esercitate dalle istituzioni ecclesiastiche, centrate sulla concezione del diritto romano e sul principio di rappresentazione. Quest'ultimo, secondo Schmitt, presenta, in relazione stretta ed indissolubile, l'ordine legale e l'ordine politico rispettivamente con la persona fisica che esercita una particolare autorità e la persona astratta o l'idea in nome del quale tale autorità è esercitata e rappresentata. Questa relazione è frutto di una *complexio oppositorum*, cioè il bilancio di tendenze contraddittorie insite nell'esplicazione delle funzioni espletate da chi è coinvolto in tale relazione (Orsi 2012). Se Schmitt avesse continuato, sulla falsariga dell'analisi heideggeriana di cui alla sezione 4.3, ancora oltre, cioè fino alle soglie dell'antico pensiero greco, quest'ultima *complexio oppositorum* potrebbe pure rintracciarsi nel contrasto della τέχνη e della δίκη internamente al δεινόν, perché, come abbiamo già detto sopra, il δεινόν, inteso quale fare-violenza, si compendia essenzialmente nel termine greco τέχνη, mentre δεινόν, considerato come il predominante, è reso dal termine greco δίκη, che traduciamo con diritto, ragione, autorità, intendendolo anzitutto nel senso di connessione e ordinamento, e poi come disposizione, come mandato conferito dal predominante al suo dominio, ed infine come l'ordinamento che dispone, che forza ad adeguarsi ed a sottomettersi. Se si traduce δίκη come "giustizia", intendendola in senso giuridico-morale, la parola perde il suo contenuto metafisico essenziale. Parimenti per l'interpretazione di δίκη quale "norma". Il predominante rappresenta, per quanto attiene la sua potenza e i vari campi in cui la esercita, l'ordine, il diritto. L'essere, la φύσις, in quanto imporsi è raccolta originaria, λόγος, è l'ordine che dispone, la δίκη. Per i Greci, l'essere si apriva come φύσις, come λόγος, come δίκη. Così, il δεινόν, considerato come il predominante (δίκη), e il δεινόν considerato come il violentante (τέχνη), si fronteggiano, peraltro non come due sussistenti. Questo "essere a fronte" consiste piuttosto in ciò, che la τέχνη si erge contro la δίκη, la quale dal canto suo come ordine, dispone di ogni τέχνη. È questo reciproco esser di fronte che è. Dall'analisi storica di questa connessione, condotta sul paradigma sofocleo, è dunque emerso il precipuo rapporto reciproco fra δίκη e τέχνη: la prima è l'ordine predominante, la seconda l'attività violenta del sapere, ed il loro reciproco rapporto costituisce l'evento inquietante a

base dell'essere. In tal maniera, conclude Heidegger, l'esser-ci (*Dasein*) è la stessa inquietudine accedente che deve essere, per noi, primordialmente fondata come esser-ci, così come il tratto fondamentale di ciò che si tratta in particolare di dire (del δεινότητος) consiste proprio nella relazione scambievole dei due sensi del δεινόν, quello della τέχνη e del δίκαιον.

## 6. Sinossi conclusiva

Secondo il metodo di ricerca filosofico heideggeriano fondato sulla coppia fenomenologica *costruzione-distruzione*, sia Schmitt che Habermas, nelle loro teorie di filosofia politica, potrebbero collocarsi su un livello prospettico di maggiore comparazione concettuale se, adottato il punto di vista della costruzione fenomenologica volta primariamente a perseguire costitutivamente il libero progetto dell'ente nella sua storicità, nella fattispecie il *Dasein* (politico), instauriamo poi una conseguente analitica esistenziale dell'ente, per determinarne il senso dell'essere, condotta metodologicamente secondo la distruzione fenomenologica, in modo che entrambi questi autori assurgeranno ad una posizione relativa che li renda meno antagonisti in quanto essi propugnano, più vicini negli eventuali punti di convergenza del loro pensiero, indi maggiormente concordi in alcuni aspetti salienti delle realtà tematiche affrontate nelle loro teorie. Entrambi ricollocati, *storicisticamente* (ancora nel senso heideggeriano), nel contesto della filosofia greca antica mediante il metodo della distruzione, i percorsi di Schmitt e Habermas, alquanto divergenti secondo il pensiero moderno e contemporaneo, sembrano invece riconnettersi, toccarsi, in molti punti, allorché il loro incipit, dissotterrato dalle comuni radici insite nella sociologia weberiana, viene individuato nella nozione di ordine politico e legale. Soprattutto il percorso decostruttivo schmittiano, che, nel progetto originario dell'autore, si ferma al Cristianesimo, nella prospettiva heideggeriana, invece, andrà prolungato a ritroso fino alle origini prime della filosofia presocratica, così come quello habermasiano. In tal modo, sia Schmitt che Habermas raggiungono, nella filosofia greca antica, quegli autentici ed originari elementi caratterizzanti il *Dasein* politico, da loro trattato, così come individuati dall'analisi heideggeriana di essere e pensiero, ma che entrambi questi autori, in modo apparentemente ed inautenticamente divergente, hanno però formulato, in termini moderni, in una maniera da risultare situati su piani alquanto sghembi fra loro ma che, invece, autenticamente ed originariamente prolungati, secondo il metodo heideggeriano della distruzione, fin alle soglie della filosofia greca antica, mostrano un andamento di pensiero più convergente verso quelle basilari e fondanti componenti ontiche del *Dasein* politico, ordine e linguaggio soprattutto, unitariamente emerse dalla inerente analitica esistenziale heideggeriana dell'esserci (cfr. § 4.3.) ma inautenticamente discordanti e disaggregati nella versione moderna così come fornita dei due autori. Oltre ad aver rimarcato, dunque, quale precipuo ruolo svolga la generale nozione di *ordine* nella storia del sapere, la principale conclusione di questo lavoro vorrebbe, tuttavia, testimoniare a favore di quelle utili e proficue risultanze epistemologiche a cui può condurre il ripensamento di autori moderni o contemporanei opportunamente ricollocati, con la metodologia di ricerca heideggeriana di cui sopra, nel contesto originario ed autentico dell'antica filosofia greca.

## Bibliografia

Abbagnano, N., Fornero, G., Restaino, F., Antiseri, D. (1995-96), *Storia della filosofia*, 10 Voll., Milano, IT: TEA-Tascabili degli Editori Associati.

Abbagnano, N. (1998), *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata a cura di Giovanni Fornero, Torino, IT: UTET Libreria.

Agamben, G. (2003), *Lo stato di eccezione*, Torino, IT: Bollati Boringhieri Editore.

Agamben, G. (2005), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, IT: Giulio Einaudi editore.

Benedetti, M.C. (2008), «Disincanto e razionalità in Max Weber», *Democrazia e Diritto*, 3-4: 387-396.

Blasi, P. (2001), «La conoscenza scientifica e l'uomo: la ricomposizione dell'unità del sapere». In: *Les enjeux de la connaissance scientifique pour l'homme d'aujourd'hui*, Pontifical Academy of Sciences, Extra Series N. 11, Vatican City, IT, pp. 37-46.

Bobbio, N., Matteucci, N., Pasquino, G. (2004), *Il Dizionario di Politica*, Torino, IT: UTET Libreria.

Boudon, R. (1991), *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Torino, IT: Giulio Einaudi editore.

Brezzi, F. (1994), *Dizionario dei termini e dei concetti filosofici*, Roma, IT: Newton Compton editori.

Cecchetto, F. (2012), *Distuggere e costruire. Heidegger e Cassirer a Davos*, prefazione di Gian Luigi Paltrinieri, Padova, IT: Casa editrice Il Poligrafo.

Corchia, L. (2008), *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica delle scienze ricostruttive*, Pisa, IT: Edizioni ETS – Editrice Tecnico-Scientifica.

De Vitiis, P. (2007), «Carl Schmitt e la teologia politica come problema ermeneutico». In: Bosco, D., Ciglia, F.P., Gentile, L. e Risio, L. (a cura di) (2012), *Testis Fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, Napoli, IT: Orthotes Editrice, pp. 277-289.

Duncan, K. (2003), *The State of the Political. Conceptions of Politics and the State in the Thought of Max Weber, Carl Schmitt, and Franz Neumann*, Oxford, UK: Oxford University Press.

Fabris, A. (1988), *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*, Pisa, IT: ETS Editrice.

Ferraris, M. (a cura di) (1998), *Storia dell'ermeneutica*, Milano, IT: RCS Libri-Bompiani.

Ferraris, M. (a cura di) (2008), *Storia dell'ontologia*, Milano, IT: RCS Libri-Bompiani.

Fordham, F. (1968), *Introduzione a Carl Gustav Jung*, Firenze, IT: Editrice Universitaria.

- Gallino, L. (2006), *Dizionario di Sociologia*, seconda edizione riveduta e aggiornata, Torino, IT: UTET Libreria.
- Garin, E. (1990), *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Roma-Bari, IT: Editori Laterza.
- Gentile, G. (2001), *Opere Complete*, 55 volumi, a cura di V.A. Bellezza, Firenze, IT: Sansoni Editore.
- Geymonat, L. (a cura di) (1975-76), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 9 voll., nuova edizione, Milano, IT: Aldo Garzanti Editore.
- Giannetto, E.R.A. (2010), *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Roma, IT: Donzelli editore.
- Heidegger, M. (1968), *Introduzione alla metafisica*, Milano, IT: Mursia Editore.
- Heidegger, M. (1999), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, IT: Il nuovo melangolo.
- Heidegger, M. (2006), *Essere e tempo*, traduzione di Alfredo Marini, Milano, IT: Arnoldo Mondadori Editore.
- Heidegger, M. (2007), *Avviamento alla filosofia*, Milano, IT: Christian Marinotti Edizioni.
- Kuntz, P.G. (Ed.) (1968), *The Concept of Order*, Seattle, WA: The University of Washington Press.
- Lupo, R.M. (2010), *Aristotele dopo Heidegger. Per una riabilitazione dell'onto-teologia*, volume n. 10 della Biblioteca del Giornale di Metafisica, Genova, IT: Casa Editrice Tilgher-Genova.
- McCormick, J.P. (2007), *Weber, Habermas and Transformations of the European State. Constitutional, Social, and Supranational Democracy*, New York, NY: Cambridge University Press.
- Orsi, R. (2012), *Rethinking the Concept of Order in International Politics: Carl Schmitt and Jürgen Habermas*, Department of International Relations of the London School of Economics, The London School of Economics and Political Science, London, UK.
- Palumbo, P. (2001), *Heidegger e il pensare metafisico*, Soveria Mannelli (CZ), IT: Rubbettino Editore.
- Pintacuda, E. (1988), *Breve corso di politica*, con una prefazione di padre Bartolomeo Sorge, seconda edizione, Milano, IT: Rizzoli-RCS.
- Rengger, N.J. (2005), *International Relations, Political Theory and the Problem of Order. Beyond International Relations theory?*, London, UK: Routledge-Taylor & Francis Group, 2005.

- Shiner, L. (1967), «The Concept of Secularization in Empirical Research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 (2): 207-220.
- Spencer, M.E. (1970), «Weber on Legitimate Norms and Authority», *The British Journal of Sociology*, 21 (2): 123-134.
- Straneo, P. (1959), *Le teorie della fisica nel loro sviluppo storico*, Brescia, IT: Morcelliana.
- Tarditi, C. (2011), *Introduzione alla fenomenologia francese. Temi e percorsi*, Trento, IT: Tangram Edizioni Scientifiche.
- Trenta, A. (2013), *Religione e politica. Jürgen Habermas e i suoi critici*, Roma, IT: Edizioni Nuova Cultura.
- Ulmen, G. (1991), *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, Weinheim, DE: VCH-Acta Humaniora.
- Volpi, F. (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Roma-Bari, IT: Editori Laterza.
- Vorgrimler, H. (2004), *Nuovo Dizionario Teologico*, Bologna, IT: Centro editoriale dehoniano.
- Whitehead, A.N. (1979), *La scienza e il mondo moderno*, introduzione di Antonio Banfi, Torino, IT: Editore Boringhieri.