

PREFAZIONE

Venire a maggiore decenza*

αἰσχρὸν σιωπᾶν βαρβάρους δ'ἔαν λέγειν.

*E' un'onta tacere e lasciar parlare
coloro che non possono affatto sapere.*

Euripide

Publicare la traduzione dei “testi politici” di Heidegger è divenuto ormai un dovere inderogabile. E’ importante, infatti, che si possa fare direttamente riferimento a ciò che Heidegger ha effettivamente *detto* durante l’infelice anno del suo rettorato – dall’aprile del 1933 all’aprile del 1934; che ci si possa riferire ai testi e giudicare, *prove alla mano*, se Heidegger meriti il trattamento riservatogli e l’“immagine” affibbiatagli, se meriti davvero l’infamia che l’opprime dopo la pubblicazione in Francia (ottobre 1987) del libro di Victor Farias *Heidegger et le nazisme*.¹

Nel mio libro *Heidegger. Anatomie d’un scandale*² ho mostrato come Victor Farias abbia pesantemente attentato sia al metodo sia alla verità storica. Il mio libro è apparso nel maggio del 1988 e, in seguito, nessuna confutazione è intervenuta ad invalidare ciò che ritengo di aver dimostrato.

E’ ben vero che nessun lettore sufficientemente informato sulla realtà storica ha preso sul serio il libro di Farias. Ma per un gran numero di lettori meno accorti, esso continua purtroppo a servire come punto di riferimento – soprattutto per scopi polemici.

* In: Martin Heidegger *Scritti politici (1933-1966)*, prefazione, postfazione e note di François Fédier, edizione italiana a cura di Gino Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 21-125. Testo a disposizione su www.eudia.org

¹ Paris, Éditions Verdier, 1997; trad. it. di M. Marchetti e P. Amari, *Heidegger e il nazismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.

² Paris, Laffont, 1988; trad. it. di M. Borghi, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, a cura di G. Zaccaria, Milano, Egea, 1993.

<22> In Germania (proprio come avevo previsto già nel 1988, molto prima che il libro di Farias fosse tradotto in tedesco³), ad eccezione di qualche recensione “iperpoliticizzata”, *Heidegger e il nazismo* ha ricevuto un'accoglienza molto tiepida. Molti hanno sottolineato l'inconsistenza del libro e la debolezza delle sue argomentazioni, degne dei sinistri processi staliniani, nei quali tutto è sistematicamente presentato in modo da incolpare l'*accusato* – in breve, la critica tedesca ha ritenuto quel libro affatto inaccettabile.

Un altro libro, il *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie* di Hugo Ott, pubblicato alla fine del 1988⁴, è stato accolto in modo completamente diverso.

Non c'è tempo, qui, per mostrare nel dettaglio il modo in cui il libro procede, i pregiudizi sui quali è costruito e soprattutto l'*immagine* di Heidegger che esso mette in circolazione. Dirò solamente che ogni lettore attento e sufficientemente esperto del pensiero di Heidegger è perfettamente in grado di contrapporre ad ogni interpretazione di Hugo Ott, e sulla base della medesima documentazione, un'interpretazione diversa se non addirittura opposta – cosa che ha già di per sé il pregio di essere conforme a uno dei più indispensabili principi del diritto: *in dubio pro reo* (se sussiste un dubbio nell'interpretazione del rettorato di Heidegger, tale dubbio deve giocare a suo favore), e non, come nei processi d'inquisizione, *in dubio contra reum* (ogni elemento ambiguo deve contribuire a mettere in cattiva luce la figura dell'imputato).

E' però certo, in ogni caso, che per farsi un'idea motivata del rettorato di Heidegger sia necessario leggere, con attenzione, le *Allocuzioni* e gli *Articoli* che videro la luce durante quell'anno; e che, perché tale lettura sia proficua, non ci si possa risparmiare una comprensione, anche sommaria, del *Discorso di rettorato*.

<23> Quando ero studente, udii raccontare che, nel *Discorso di rettorato*, Heidegger auspicava che lo Stato costruisse caserme anziché università. Dobbiamo augurarci che la presente pubblicazione non lascerà più libero campo a questo genere di voci evidentemente diffamatorie – o, quantomeno, possiamo augurarcelo.

Ma l'elemento ancora più decisivo è costituito dal fatto che essa permetterà ad ogni lettore di confrontarsi con i testi stessi, cosa che renderà possibile l'esatta valutazione dell'errore commesso – valutazione che non sarà mai equa finché non si cercherà di comprendere ciò che Heidegger, nel 1933, *voleva*.

³ Si veda «Le débat», n° 48, gennaio-febbraio 1988.

⁴ Frankfurt a. M., Verlag Campus, 1988; trad. it. *Martin Heidegger: sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, Milano, SugarCo, 1990.

*

Per tutti noi, oggi, è pressoché inconcepibile che, nel 1933, in Germania, una persona onesta potesse volere qualcosa che non fosse l'opporci, con ogni forza, al regime che andava insediandosi. Senza alcuna esitazione riduciamo il nazismo a un crimine contro l'umanità.

A differenza del nazismo, il bolscevismo, quale si è istituito con la Rivoluzione d'Ottobre, grazie a quell'esigenza incondizionata di giustizia da cui ha ricevuto l'impulso, convogliava e, di fatto, convoglia ancora oggi molte delle speranze non soltanto dei cosiddetti "dannati della terra", ma di ogni uomo che non abbia il timore di essere "spossessato".

Ciò che, ai nostri occhi, distingue le due forme di dittatura totalitaria del XX secolo è il fatto che il bolscevismo non fu *unicamente* una figura criminale – anche se, da un punto di vista meramente quantitativo, fece registrare ancora più vittime (anch'esse innocenti) dell'altro totalitarismo. Noi siamo quindi spontaneamente portati a giudicare con minore severità coloro che credettero di potersi impegnare per la causa proletaria: essi si sono impegnati per la speranza, non per il *Gulag*. Anche se avessero chiuso gli occhi sulla realtà criminale del regime, lo avrebbero fatto per sostenere l'ideale della fratellanza universale.

<24> Niente di tutto ciò vale sul versante hitleriano. Tutti noi crediamo spontaneamente che l'impegnarsi in suo favore significasse *volere* il crimine contro l'umanità. Lo crediamo in buona fede, tanto pensiamo al presente. Così, un uomo che tentasse oggi di trovare qualche aspetto "positivo" nel nazismo, mostrerebbe con ciò di non voler attribuire allo sterminio pianificato degli Ebrei, degli Zingari, alla riduzione in schiavitù degli Slavi e di ogni "razza inferiore" in generale, il ruolo che finirono con il giocare di fatto nella politica hitleriana, ossia il ruolo, centrale e determinante, dell'unico obiettivo da perseguire ad ogni costo.

Tuttavia, immaginare che, già nel 1933, l'obiettivo politico da raggiungere, l'obiettivo prefissato e dichiarato, fosse lo sterminio di tutte le razze contrarie alla dominazione mondiale della "razza ariana", ebbene questo significa già non essere più in buona fede. Per rendersene conto è sufficiente esaminare la crescita di suffragi registrata dal partito hitleriano tra il 1928 e il 1930. Alle elezioni del 20 maggio 1928, esso raccolse solo 810.000 voti, corrispondenti a 12 seggi (su 491) al *Reichstag*. Alle elezioni del 14 settembre 1930, però, il numero di voti raccolti fece un sorprendente balzo in avanti e passò a 6.409.000, cosa che assicurò a Hitler 107 deputati. Tra le due tornate elettorali, l'evento più significativo fu certamente lo scoppio della grande crisi economica mondiale (24 ottobre 1929), che non tardò a colpire la Germania

in ogni regione e in tutte le classi sociali. Nel mondo intero, tale crisi sembrò annunciare la fine del sistema economico capitalista; in Germania, inoltre, essa segnò l'inizio della fine della Repubblica di Weimar e del suo fragile regime democratico. Parallelamente ai progressi degli hitleriani, infatti, il Partito comunista tedesco vide il numero dei propri deputati passare da 54 (nel 1928) a 77 – corrispondenti ai 4.592.000 voti espressi per il KPD il 14 settembre 1930. I due partiti che avevano fatto apertamente campagna contro il regime di Weimar bloccavano ormai il funzionamento delle <25> istituzioni parlamentari, disponendo insieme di un terzo dei seggi nella nuova Camera.

Ebbene, che ruolo giocò l'antisemitismo nella propaganda hitleriana di quegli anni funesti? Ascoltiamo lo storico George Goriély, nel suo eccellente *Hitler prend le pouvoir*: «Per quanto oggi possa sembrare strano, proprio nel 1930, quando il nazismo irruppe in modo torrenziale, accadde che la questione degli Ebrei fosse meno accolta nella propaganda che cominciava a dilagare in tutto il paese.»⁵ E nell'altrettanto rilevante libro di Philippe Burrin, *Hitler et les Juifs*, possiamo leggere: «La conquista dello spazio vitale e l'antisemitismo, molto presenti negli anni Venti, passarono in secondo piano verso la fine del decennio, e soprattutto nel 1930-1932, allorché Hitler si sforzò di raccogliere il più largo consenso possibile. Ma, e ciò è significativo, non scomparvero.»⁶

Senza scomparire, l'antisemitismo e la “teoria” geopolitica dello spazio vitale si trovavano dunque in secondo piano negli anni in cui Hitler si avvicinava al potere. In primo piano era piuttosto la situazione sempre più caotica della Germania; era proprio quest'ultima a tenere col fiato sospeso tutti gli attori del dramma.

Dinanzi alla catastrofe scatenata dall'hitlerismo, si è quasi a disagio nell'evocare le miserie e le angosce provocate dalla crisi economica. Ma il nostro obiettivo dev'essere in primo luogo quello di *comprendere* quale fu la catena di eventi che provocò quella catastrofe. Il sottolineare, quale primo anello della catena, il fatto che la crisi avesse letteralmente sconvolto il popolo tedesco, non significa cercare di minimizzare l'orrore di ciò che seguì. E' invece necessario, se non vogliamo abbandonare subito ogni speranza di <26> comprendere in modo genuino, cercare di resistere a quella che si può certamente chiamare *l'illusione della chiaroveggenza retrospettiva*.

Uno degli attori del dramma, certo non in un ruolo centrale, ma meritevole ugualmente di attenzione e di rispetto, Hans Joachim Schoeps, scriveva, nel 1970: «Non era possibile per

⁵ GEORGE GORIÉLY *Hitler prend le pouvoir*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1991, p. 61.

⁶ PHILIPPE BOURRIN *Hitler et les Juifs. Genèse d'un génocide*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 20; trad. it. di M. Morselli, *Hitler e gli ebrei. Genesi di un genocidio*, Genova, Marietti, 1994, p. 19.

nessuno, tra il 1933 e il 1935, prevedere, anche solo lontanamente, ciò che sarebbero divenuti un giorno i crimini dei nazionalsocialisti. Chi sostiene il contrario è un impostore.»⁷ Hans Joachim Schoeps si presenta da solo nella prima pagina del suo libro: «Non ho mai smesso di essere *conservatore, prussiano ed ebreo.*»

Nel 1930, Schoeps aveva ventun anni, ed era attivamente impegnato nel dibattito politico e intellettuale che allora agitava tutta la gioventù tedesca. La sua azione mirava a costituire un polo di adesione possibile per la gioventù ebraica animata da una duplice fedeltà: alla religione d'Israele e alla Patria tedesca. Dopo l'arrivo di Hitler al cancellierato, egli fondò, nel febbraio del 1933, il movimento «Avanguardia tedesca, compagine al seguito degli Ebrei tedeschi» (*Deutscher Vortrupp, Gefolgschaft deutscher Juden*). Nel momento in cui Hitler instaurò il suo potere, questo piccolo gruppo intendeva salvaguardare la specificità di un patriottismo ebreo in Germania. Era questo il senso degli interventi, delle conferenze e dei testi pubblicati dall'«Avanguardia» tra il 1933 e il 1935 – un'attività che si attirò le ostilità e i sarcasmi sia da parte della sinistra sia da parte dei nazisti. Una frase, scritta nel giugno del 1934, riassume bene la situazione in cui si trovavano Schoeps e il suo gruppo: «I liberali ci hanno <27> misconosciuto [*scil.* Israele] perché ci consideravano una confessione; i nazionalsocialisti misconoscono ancora di più la nostra vera essenza perché ci considerano una nazione...».⁸

Se è vero che l'«Avanguardia» non ebbe mai un peso rilevante sugli eventi di quegli anni drammatici, essa manifestò tuttavia in modo esemplare una caratteristica costante dell'ebraismo tedesco e della stragrande maggioranza dei suoi membri, e cioè il profondo attaccamento alla Patria tedesca. Mettere in dubbio questo patriottismo significa perpetuare una menzogna hitleriana.

Ascoltiamo ancora Hans Joachim Schoeps: «Ciò che a me importa innanzitutto è portare alla luce qualcosa che rimane ancora come una *terra incognita* per molti dei nostri contemporanei (e anche per certi storici), e cioè la situazione dell'ebraismo tedesco durante il periodo che va dal 30 gennaio 1933 al 15 settembre 1935, giorno della promulgazione delle leggi di Norimberga. Non si può assolutamente giudicare questa situazione a partire dagli avvenimenti e dalle esperienze degli anni 1942-1945. (...) / Per gli Ebrei lealisti che si erano

⁷ HANS JOACHIM SCHOEPS «*Bereit für Deutschland*». *Der Patriotismus der deutschen Juden*, Berlin, Haude & Spener, 1970, p. 11. *Bereit für Deutschland* - «pronti per la Germania!» – era il motto del movimento «Avanguardia». Il *patriottismo degli Ebrei tedeschi* implica che ciascuno sia pronto al sacrificio per ciò che è rappresentato «sia dalla bandiera sia dal re», per usare le parole dell'«ufficiale prussiano Franz Rosenzweig», come lo chiama Schoeps (*op. cit.*, p. 74).

⁸ *Op. cit.*, p. 210.

stabiliti in Germania, il sanzionamento del governo di Hitler da parte del presidente del *Reich* Hindenburg, il 30 gennaio 1933, fu causa di gravi preoccupazioni, ma non portò ad alcuna alterazione del loro ingenuo lealismo verso la patria. Innanzitutto, questo governo non rappresentava una novità rispetto ai gabinetti presidenziali che lo avevano preceduto. L'antisemitismo ostentato dal nuovo governo era ritenuto dai più un effetto di tattica e di agitazione – cosa che non escludeva naturalmente la sua condanna. Si parlava di “manifestazioni passeggere”; si nutriva fiducia nei membri “nazionalisti” del nuovo gabinetto; si sopravvalutava indubbiamente l'impatto delle forze dell'economia e dell'industria – che si sarebbero certo opposte, nel loro stesso interesse, a una linea radicalmente ostile agli Ebrei. Molti pensavano che si sarebbe <28> andati incontro a un'evoluzione simile a quella dell'Italia, dove gli Ebrei, nella grande maggioranza, erano favorevoli a Mussolini e figuravano tra le persone tradizionalmente lealiste nei confronti del governo. In Germania, fu proprio a partire da posizioni anti-marxiste che numerosi Ebrei ortodossi espressero dei punti di vista simili a quello del Rabbino di Ansbach, Elie Munk: “Il mio rifiuto della dottrina marxista si basa unicamente sull'Ebraismo; io mi riconosco nel socialismo nazionale [*Nationalsozialismus*], una volta eliminata la sua componente antisemita. Senza l'antisemitismo, il socialismo nazionale troverebbe i suoi più convinti sostenitori proprio tra gli Ebrei fedeli alla loro tradizione.” / Il Rabbino Leo Baeck, che era venerato dappertutto senza riserve e che divenne successivamente presidente della “Rappresentanza per il *Reich* degli Ebrei tedeschi”, quest'uomo, che fu per me un amico e quasi un padre spirituale, rese, alla fine del marzo 1933, la seguente dichiarazione pubblica: “La rivoluzione tedesca e nazionale che stiamo vivendo in questo momento mostra due direzioni che tendono a congiungersi: la lotta per contrastare il bolscevismo e quella per rinnovare la Germania. Come si pone l'ebraismo di fronte a questi due obiettivi? Il bolscevismo, essendo un movimento ateo, è il più violento e accanito nemico dell'ebraismo. L'estirpazione della religione ebraica è inscritta nel suo programma. Un Ebreo che diventi bolscevico è un rinnegato. Il rinnovamento della Germania è invece al tempo stesso l'ideale e la nostalgia degli Ebrei tedeschi.” / Per la grande maggioranza degli Ebrei tedeschi, tra il 1933 e il 1935, la questione era ancora la fedeltà verso la Germania; e questa fedeltà non la si faceva dipendere dal tipo di governo. In altre parole, essa non cambiava se il governo smetteva di essere democratico per diventare, come ormai stava facendosi sempre più chiaro, totalitario.»⁹

⁹ *Op. cit.*, p. 11.

<29> Andiamo direttamente all'essenziale: «*Non era possibile per nessuno, tra il 1933 e il 1935, prevedere, anche solo lontanamente, ciò che sarebbero divenuti un giorno i crimini dei nazionalsocialisti. Chi sostiene il contrario è un impostore.*»

Se quanto afferma Hans Joachim Schoeps è vero, allora siamo obbligati a guardare alla situazione tedesca del 1933 senza soccombere a quell'illusione ottica – di “ottica storica” – che consiste nel sovrapporre continuamente il presente al passato.

Lo stesso termine «nazionalsocialismo», che ora risveglia in noi un sentimento d'orrore senza pari, negli anni 1930-1933 suscitava soltanto derisione presso gli avversari di Hitler. Non dimentichiamo ciò che scrive Jean-Baptiste Duroselle nel suo libro *Politique étrangère de la France*: «I comunisti tedeschi ne hanno ricavato [dal termine *Nationalsozialismus*] un nomignolo, *Nazi*, “nazista”, che ha fatto fortuna.»¹⁰ Oggi più nessuno può intendere il termine “nazista” come un *nomignolo*, e soprattutto nessuno ha più il *diritto* di farlo.

Tutto questo ci suggerisce un atteggiamento di dirittura: se non vogliamo pescare nel torbido, è necessario distinguere rigorosamente tra *due* significati del termine *Nationalsozialismus*: da una parte, il significato in cui lo intendiamo oggi e in cui sarà per sempre inteso, ossia quello di un'essenziale perversione della politica; dall'altra, il significato secondo il quale *poteva* essere inteso nel momento in cui Hitler andava al potere: quello di un'opzione politica per la quale *tutto* passa in secondo piano rispetto all'urgenza di «rinnovare la Germania».

Tale opzione, nel momento in cui la crisi economica moltiplicava mese dopo mese i suoi effetti, si trovava a dover fronteggiare un potente partito operaio rivoluzionario, <30> il Partito comunista tedesco (KPD), un partito di stretta osservanza staliniana e la cui azione politica mirava apertamente a instaurare una Repubblica sovietica di Germania.

Si può allora comprendere come l'opzione del «rinnovamento della Germania» non fosse *assolutamente* appannaggio dei soli partiti di estrema destra. Tutti coloro che, poco o tanto, attribuivano un senso positivo all'idea di nazione, trovavano senza fatica un terreno comune d'intesa nel progetto di restaurare una patria. Vi furono persino uomini politici che tentarono di saldare il nazionalismo al bolscevismo. Una delle opere che meglio permette di

¹⁰ J.-B. DUROSELLE *Politique étrangère de la France. La décadence 1932-1939*, Paris, Imprimerie nationale, 1979, p. 12.

farsi un'idea dell'eterogenea ricchezza della riflessione politica tedesca durante la Repubblica di Weimar rimane l'eccellente *Linke Leute von Rechts* di Otto Ernst Schüddekopf¹¹.

Ma la caratteristica che accomunava tutti questi politici fuori dalla norma era la disistima, se non l'avversione, mostrata nei confronti della Repubblica di Weimar. E' noto come quel regime fosse osteggiato dalla "reazione". Ma lo fu altrettanto dai politici e dagli intellettuali rivoluzionari. Sicché Weimar soddisfaceva soltanto una piccola minoranza di Tedeschi.

Si era dunque creata una situazione non già polare (con l'opposizione destra-sinistra), ma triangolare: Repubblica liberale / Repubblica dei Soviet / Nuova Germania. Il merito dello studio di Armin Mohler sulla «*Konservative Revolution*»¹² è proprio quello di mostrare fino a che punto il «nazionalsocialismo» sia stato al contempo lo sfiatatoio e la caricatura del complesso movimento della «rivoluzione conservativa».

<31> Quando leggiamo il testo del Rabbino Elie Munk: «*Mi riconosco nel Nationalsozialismus, una volta eliminata la sua componente antisemita*», salta agli occhi che il termine *Nationalsozialismus* non può essere tradotto meccanicamente con *nazionalsocialismo* – un termine che si associa immancabilmente, per noi, al ricordo di atrocità incompatibili con ciò che il Rabbino intendeva dire impiegandolo. In particolare, l'idea di un nazionalsocialismo senza antisemitismo è per noi una pura contraddizione in termini.

Nella discussione che seguì la conferenza di Raymond Aron *États démocratiques et États totalitaires* de 17 giugno 1939, Victor Basch, evocando il regime di Hitler, parla ancora con naturalezza di «rivoluzione sociale nazionale».¹³

Per distinguere in modo rigoroso i due significati possibili di «nazionalsocialismo», impiegherò quindi, d'ora in avanti, due termini: «socialismo nazionale», quando si tratterà di designare ciò che intendevano i contemporanei dell'inizio della dittatura di Hitler (compresi i suoi oppositori); mentre per indicare il regime quale noi lo conosciamo dopo il suo compimento, dirò «nazismo».

¹¹ Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Si potrebbe tradurre questo titolo idiomatico con *Gente di sinistra a destra*. Esso mostra la diversità nella quale un gran numero di raggruppamenti tentò di operare la sintesi degli estremi. L'esempio di Ernst Niekisch e del suo «bolscevismo nazionale» è solo uno fra i tanti.

¹² ARMIN MOHLER *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, 3^a edizione, 2 voll., Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989; trad. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932*, a cura di L. Arcella, Firenze, La roccia di Erec, 1990.

¹³ Cit. in «Commentaire», n. 24, p. 712.

Se è moralmente inaccettabile non essere, anche soltanto in segreto, oppositori del *nazismo*, non è affatto criminale, e – sotto certe condizioni – nemmeno riprovevole, non essersi opposti fin dal primo giorno al *socialismo nazionale*.

Il dramma è che il «socialismo nazionale» è servito da maschera al nazismo, fino al momento in cui quest'ultimo si è infine rivelato come pura e semplice dottrina di morte. Sicché tutti quelli che fin dall'inizio vi si opposero *avevano ragione* – ma bisogna aggiungere: avevano ragione come nessuno fra loro si sarebbe mai augurato di avere. Avevano invece certamente torto coloro che non si opposero fin dal 30 gennaio 1933 al regime che si stava insediando, o che addirittura credettero di poter riporre una speranza nella «rivoluzione sociale nazionale». Ma occorre anche qui aggiungere <32> – se vogliamo essere equi –: essi avevano torto senza che potessero rendersi conto, nel momento in cui compivano la loro scelta, delle reali proporzioni di tale torto. E ciò permette di avere ben sotto gli occhi la distinzione che abbiamo operato.

Per comprendere il significato in cui era inteso, all'epoca, il termine *Nationalsozialismus*, bisogna innanzitutto ricordare ciò rispetto a cui esso si contrappone. «Socialismo nazionale», oppure «rivoluzione sociale nazionale», è qualcosa che si presenta senza equivoci come il contraltare del «socialismo internazionale» e della «rivoluzione sociale internazionale». Il crollo del socialismo internazionale al quale abbiamo assistito dopo il 1989 non deve deformare la nostra visione storica: dopo la rivoluzione del 1917 in Russia, il bolscevismo ha costituito il più grande movimento politico del XX secolo, il movimento rispetto al quale si sono schierati (a favore o contro) non soltanto tutti i movimenti politici, ma anche tutti i popoli del mondo.

Il socialismo internazionale è la forma politica di comunismo che la rivoluzione bolscevica di Lenin instaurò nell'ottobre del 1917. Parlando del comunismo leninista, Aleksàndr Solženicyn ha dichiarato: «Evidentemente, il comunismo è un fenomeno che non si può limitare a una sola nazione. In esso è inscritta la questione dell'internazionalismo, ed esso stesso si definisce “internazionale”: è un socialismo internazionale.»¹⁴

Questo internazionalismo si richiama al celebre appello «Proletari di tutti i paesi unitevi!» con il quale si conclude il *Manifesto del Partito Comunista*, che fu pubblicato nel febbraio del 1848 da Marx e Engels, e che è stato giustamente considerato l'atto di nascita del movimento operaio contemporaneo.

¹⁴ In «Der Spiegel», 26 ottobre 1986, p. 232.

L'intera opera di Marx, dal 1848 in poi, è consacrata al duplice obiettivo di comprendere la legge dello sviluppo <33> sociale al fine di rendere il proletariato in grado di dar luogo alla rivoluzione finale. In altre parole, il lavoro teorico di Marx non si è mai dissociato dal programma pratico di organizzare la classe operaia nell'unico quadro ad essa appropriato, ossia quello di un'*Internazionale*. Engels riassume perfettamente il senso di questo lavoro nella prefazione all'edizione inglese del *Manifesto*, pubblicata nel 1888. Marx, scrive Engels, stabilisce che «la storia delle lotte di classe si presenta come una successione entro uno sviluppo, successione nella quale si è raggiunto oggi uno stadio per cui la classe sfruttata e oppressa – il proletariato – non può sperare di liberarsi dal giogo della classe sfruttatrice e dominante – la borghesia – senza liberare al contempo, una volta per tutte, la società nel suo insieme da ogni sfruttamento e da ogni oppressione, da tutte le differenze di classe e da tutte le lotte di classe».

Il fine del grandioso tentativo di Marx e Engels è proprio la «trasformazione totale della società». Questo fine è riconosciuto come assolutamente necessario, nel senso che nella «successione *entro* lo sviluppo», costituente la trama della storia umana, i progressi materiali non si traducono meccanicamente in corrispondenti progressi sociali; così Marx e Engels mostrano (contro l'opinione generale, cioè l'opinione borghese) che la condizione moderna del proletario è una condizione *peggiore* di quella, antica, dello schiavo. In altre parole, contrariamente alla *fede* che anima tutta l'epoca dei «Lumi», la società liberale borghese costituisce un mero progresso *formale* rispetto ai tipi di società che l'hanno preceduta, dal momento che, con essa e in essa, regnano un'oppressione e un'ingiustizia quali non si erano mai visti prima. Di qui la necessità assoluta di una rivoluzione totale. Il non impiegare tutte le proprie forze al servizio di questa rivoluzione significa accondiscendere a un regime la cui iniquità è tanto più inammissibile quanto più utilizza senza pudore tutte le risorse della mistificazione. Dal 1848 al 1864, data della fondazione della Prima Internazionale; dal 1864 al 1871, data della soppressione della <34> Comune di Parigi; dal 1871 al 1889, data della fondazione della Seconda Internazionale; dal 1889 al 1919, data del Congresso di Basilea – continuarono a crescere la potenza e l'ascendente del movimento, che si affermava sempre di più come movimento intransigente di contestazione totale del mondo liberale borghese.

I sindacalisti operai, i militanti rivoluzionari, non erano però i soli a sentirsi soffocati nel mondo borghese. Si può anzi dire, senza esagerazione, che i migliori tra i figli della borghesia si dimostrarono i suoi più irriducibili nemici. E anche fra coloro che pure non si schierarono a fianco dei rivoluzionari, furono in molti a manifestare il loro disprezzo o la loro

avversione per la mentalità borghese. A cominciare dai Romantici tedeschi e dai loro sarcasmi contro i «filistei», tutto il XIX secolo è attraversato da un movimento di esecrazione nei confronti dello sconcertante appiattimento che accompagna il consolidarsi del potere economico e politico della borghesia.

E' qui indubbiamente necessario moltiplicare lo sforzo di attenzione e non confondere due atteggiamenti *solo* superficialmente analoghi: la volontà *rivoluzionaria* di porre fine ad ogni sistema di oppressione e la nostalgia, *reazionaria*, di ciò che Marx e Engels designavano, già nel 1848, con il nome di «socialismo feudale». L'opposizione al liberalismo borghese – che può talvolta essere definita come una posizione «anti-democratica» – non è necessariamente un atteggiamento progressista, ma può sovente nascondere le peggiori opzioni retrograde.

Rimane però il fatto che tutti gli autentici rivoluzionari sono impegnati in una severa critica della democrazia formale. Questa critica è diventata per noi l'elemento più contestabile del loro pensiero: oggi sappiamo fino a che punto la nozione di Stato di diritto e la pratica scrupolosa del rispetto delle norme repubblicane possano costituire una difesa contro l'arbitrio della tirannide. Pertanto facciamo ormai fatica a *comprendere* il significato degli accenti <35> accusatori dei militanti rivoluzionari contro la forma liberale dell'organizzazione politica.

Ma, all'epoca, queste accuse erano così perfettamente intelligibili da essere riprese da uomini la cui esistenza non era per nulla attratta dall'idea di rivoluzione. Così, quando Gerard Manley Hopkins parla delle «speciose fandonie del liberalismo» (lettera dell'8 giugno 1888), non ci troviamo affatto di fronte a una reazione «feudale». Ciò risulta evidente dalla lettura di un'altra lettera che il grande poeta scrisse il 2 agosto 1871: «Sento che ci troviamo alla vigilia di una grande rivoluzione. E' quasi imbarazzante da dire, ma, in un certo senso, io sono comunista. Il loro ideale, con qualche riserva, è più nobile di quello di qualunque uomo di Stato laico che io conosca (...). In più, è un ideale giusto. – Non voglio dire che lo siano anche i mezzi per realizzarlo. Ma è davvero atroce pensare che la parte più numerosa e più necessaria di una ricchissima nazione conduca una vita miserevole, senza dignità, senza conoscenza, senza comodità, senza piaceri, senza speranza, nel bel mezzo di un'abbondanza di cui è essa stessa l'artefice. Essi professano che la vecchia civiltà e il vecchio ordine debbano essere distrutti, dovessero, per quello scopo, dilapidare e bruciare ogni cosa. E' una prospettiva terribile, ma che cosa ha fatto per loro la vecchia civiltà? Stando a come appare oggi in Inghilterra, essa è fondata a sua volta in larga misura sullo spreco. Ma essi non hanno ricevuto in sorte nemmeno una parte delle spoglie e non hanno fatto altro che soffrirne i danni.

L'Inghilterra è diventata immensamente ricca, ma questa ricchezza non ha raggiunto la classe operaia; credo, anzi, che abbia reso le sue condizioni ancora peggiori.»

Sono parole che esprimono una convinzione ponderata con cura e attenzione.

In un testo di Léon Blum, *Le dernier poète catholique*, si trova citata una lettera di Jehan Rictus del 1900. Il tono è molto diverso, ma la denuncia è identica: «Ma come! lo svilimento dell'Uomo, mio fratello schiavo, non ha mai <36> raggiunto, nemmeno nell'antichità, un livello simile, e io non dovrei avere il diritto né la forza amorevole di dimostrarlo? E di opporre, ai temi trionfanti dei borghesi che strillano la gloria del Progresso, del Lavoro, ecc., questo semplice quadretto che dice: *Ecco qui il vostro progresso! Ecco qui il vostro lavoratore! Ne avete fatto un bruto, un essere come nessuna civiltà ne ha mai creati. I principi dell'89 vanno a fondo con tutta la magniloquenza di un Homais. E voi vorreste impedirmi di dire queste cose ai poveri cristi? Ma non è possibile (...). E' preferibile qualunque cosa, anche il ritorno alla barbarie o alla caverna primitiva, piuttosto che la continuazione di una simile organizzazione sociale.*»

Se i rivoluzionari respingono con violenza e disprezzo quelli che a noi, oggi, appaiono come le conquiste intoccabili del liberalismo, ciò accade sulla scorta del sentimento profondo di un'iniquità senza confronti. Ecco una cosa che non dobbiamo dimenticare se, ad esempio, vogliamo valutare correttamente il sarcasmo di Friedrich Engels contro Luigi Napoleone Bonaparte, il quale avrebbe mostrato – scrive Engels nell'*Anti-Dühring* – «come sia possibile, in condizioni favorevoli, trasformare il suffragio universale in strumento di oppressione delle masse.»

Più in generale, in un periodo come il nostro, in cui l'assenza di pensiero fa sì che lo stato attuale di sviluppo della società industriale venga addirittura scambiato per la fine della storia, è bene ricordarsi della diffidenza che suscitava presso gli spiriti più acuti l'imperfezione del sistema parlamentare – e non vedere in essa semplicemente il riflesso di un atteggiamento nostalgico o reazionario.

Così, quando John Paine, rivolgendosi al suo amico Mallarmé, lo descrive come «uno che al fondo del suo animo delicato detesta questa lurida cucina di imbrogli e di oscurantismo interessato che viene chiamato (*lucus a non lucendo*) il Liberalismo», in realtà punta il dito, con grande perspicacia, verso ciò che costituisce il cuore di ogni critica, ossia la fondamentale depravazione di un sistema politico <37> in cui ogni realtà sia ricondotta ad essere nient'altro che *merce*. Il fatto che fra queste critiche se ne trovino alcune provenienti da individui spossati, o che correvano il rischio di diventarlo, significa soltanto che si tratta di critiche

ipocrite – ma non è detto che per questo motivo, per dirla con Marx e Engels, non colpiscano «la borghesia al cuore».

A tutti coloro che non si accontentavano di idee preconfezionate, la democrazia liberale appariva quindi non come il compimento della storia, ma come una tappa alla quale non ci si deve fermare. Flaubert, in una lettera del maggio 1857, affermava: «Giacché credo nell'evoluzione perpetua dell'umanità e delle sue forme, trovo odiosi tutti gli schemi nei quali si cerchi di cacciarla a viva forza, tutti i concetti formali con i quali la si voglia definire, tutti i piani che si cerchino di stabilire per essa. La democrazia non è affatto la sua ultima parola più di quanto non lo sia stata la schiavitù, il feudalesimo, la monarchia.»

Là dove non sia in gioco un declassamento, l'«anti-democrazia» può essere una forma estremamente salutare di lucidità. Per prendere soltanto due esempi nel nostro secolo, che segnano un po' le due estremità di un ampio ventaglio, citiamo innanzitutto Edgar Varèse, il quale non esitava, nel 1923, a parlare dell'«ipocrisia democratica». Quanto a Marc Bloch, nell'ammirevole rapporto sulla disfatta del 1940, ripubblicato con il titolo *L'étrange défaite*, egli osservava: «Il nostro regime di governo si fondava sulla partecipazione delle masse. Ma che cosa si è fatto per questo popolo, al quale si rimetteva in quel modo la propria sorte, e che non credo affatto fosse intrinsecamente incapace di compiere le giuste scelte, ebbene che cosa si è fatto per fornirgli quel minimo di indicazioni nette e precise, senza le quali nessuna condotta razionale è possibile? In verità, proprio nulla. Tale fu, indubbiamente, la grande debolezza dei nostri cosiddetti democratici. Passi ancora se si fossero dovute deplorare soltanto le menzogne e le omissioni, certamente colpevoli ma tutto sommato facili da smascherare, che ispirano la logica di partito <38> apertamente dichiarata. Ma la cosa più grave era che la stampa cosiddetta di “pura informazione”, e persino molti giornali tra quelli che fingevano di obbedire unicamente a consegne di ordine politico, servivano di fatto interessi nascosti, spesso sordidi, a volte addirittura estranei al nostro paese.»

L'evento decisivo che finì col far apparire assolutamente necessaria la soppressione rivoluzionaria del cosiddetto mondo “borghese” fu la Prima Guerra mondiale. Il conflitto causò la morte di quasi 8.500.000 persone, senza contare i feriti e i mutilati. Tutte le risorse della scienza e della tecnica, tutti i perfezionamenti dell'organizzazione furono messi al servizio del più gigantesco massacro mai visto prima. Il “progresso” umano si rovescia qui manifestamente nel suo contrario, mentre il tema della rivoluzione riceve un impulso decisivo. Ricordiamo in quali termini la grande Rosa Luxemburg parla della società borghese nel saggio *La crisi della socialdemocrazia*: «Lurida, svergognata, sguazza nel fango e gronda di sangue –

così appare la società borghese; così è di fatto. Non come impeccabile e virtuoso simulacro di Cultura, Filosofia ed Etica, Ordine, Pace, Stato di diritto – ma come un mostro feroce, come un bacchanale di anarchia, come miasma mortale per la cultura e l'umanità: solo così si mostra, nuda, con il suo vero volto.»

L'abolizione di *questo* mondo diventa d'ora in avanti una priorità assoluta. La Rivoluzione appare come l'unica alternativa a un sistema che non porta ad altro che allo scontro selvaggio dei popoli. Si afferma insomma la convinzione che *non ci sia niente di peggio* del sistema che ha portato a un tale massacro. La distruzione di questo sistema *con ogni mezzo* appare giustificata *a priori*. Proprio in queste condizioni ha luogo la presa del potere da parte di Lenin.

Non potremo comprendere mai nulla di ciò che si verificò nell'Ottobre del 1917 in Russia, né delle conseguenze della rivoluzione bolscevica, senza tener conto della prodigiosa componente di speranze che, a quell'epoca, fece sì che una gran parte dell'umanità risollevasse la testa. Ma, <39> inversamente, rischia di sfuggirci ciò che dà a questa speranza formidabile la sua colorazione propria e il suo tenore quasi mistico, finché non consideriamo, in tutta la sua ampiezza, la disperazione dalla quale essa sorse: la convinzione secondo la quale, lo ripeto, il mondo così com'è, il mondo dei «modi di produzione borghesi», sia un mondo invivibile e inumano – e di conseguenza ingiustificabile, meritevole soltanto di una distruzione senza scrupoli né remore, proprio perché *non può esservi niente di peggiore*.

E qui possiamo cogliere un importante principio che deve guidare la nostra comprensione: anche se ora sappiamo che i settant'anni di bolscevismo dettero luogo ad atrocità ancora peggiori, dobbiamo sempre ricondurci a quell'idea così semplice (e proprio per questo così terribilmente pericolosa): Lenin e i suoi pensavano che tutto ciò che potesse contribuire ad abbattere il vecchio regime fosse *buono*, mentre tutto ciò che potesse ostacolare questo obiettivo fosse *cattivo*. Di qui lo spietato rigore con il quale venivano disposti quegli strumenti che a noi oggi appaiono come gli strumenti di una tirannia – mentre i contemporanei simpatizzanti vi vedevano soltanto i necessari organi di difesa della Rivoluzione.

La ЧЕКА (che, nel febbraio del 1922, diventò la GPU) vide la luce alla fine del dicembre 1917, ossia un mese dopo la presa del potere. L'organizzazione del sistema dei campi di concentramento si mise in moto a partire dall'aprile del 1919. La stampa cosiddetta “borghese” fu vietata dalla fine del novembre 1917. Il 6 gennaio 1918 venne sciolta l'Assemblea costituente. Tra marzo e luglio del 1918, vennero vietati 205 giornali *socialisti*. Tra la fine del 1918 e l'inizio del 1921 gli effettivi della ЧЕКА passarono da 40 000 a 280 000 individui.

All'inizio del dicembre 1917, Feliks Dzeržinskij, il creatore della ČEKA, rese la seguente dichiarazione programmatica: «Propongo ed esigo la creazione di un organo che, in maniera rivoluzionaria, spedita, autenticamente bolscevica, sappia regolare i conti con i controrivoluzionari.»

<40> La realtà delle manovre controrivoluzionarie è un fatto innegabile. Sarebbe semplicemente irrazionale pretendere che una rivoluzione non assuma alcuna misura per difendersi, e che si abbandoni ai colpi dei suoi nemici. Nel corso della Rivoluzione francese, ad esempio, vediamo che la Convenzione dovette dotarsi di un Comitato di salute pubblica per far fronte a una situazione in cui essa era continuamente minacciata da tutte le parti.

Ma sia nella Rivoluzione russa sia in quella francese si può osservare, a questo proposito, un identico movimento di perversione, senza dubbio fatale: quello in virtù del quale l'accusa di «controrivoluzionario» smette di essere la constatazione di un antagonismo tangibile per diventare il pretesto, comodo e sbrigativo, che consente di condannare in anticipo e senza appello chiunque non si adegui – in un modo o nell'altro – alla «linea» definita dall'apparato che detiene il potere.

Il fatto che Lenin abbia manovrato sistematicamente, e in modo affatto consapevole, questa terribile macchina per l'eliminazione dei suoi avversari, è quanto risulta molto chiaramente dalla lettura del notevolissimo libro di Leonard Schapiro *The Origin of the Communist Autocracy*¹⁵.

Pubblicare quarant'anni fa un libro del genere rappresentava una prova di coraggio di cui noi oggi faticiamo a valutare la portata. Stalin era scomparso da poco. Mostrare come Lenin – del quale il capo del Cremlino si era proclamato il fedele continuatore – avesse gravemente contravvenuto ai principi più elementari dell'autentica democrazia, significava fare affermazioni sacrileghe. Nella terminologia di rito, tali affermazioni erano automaticamente qualificate come *controrivoluzionarie* – cosa che bastava a squalificarle in maniera assoluta e dispensava al contempo da ogni discussione, confronto e critica. Questa tattica era impiegata <41> non soltanto dai militanti comunisti, ma anche dalla maggior parte dei simpatizzanti – la sterminata nebulosa dei “compagni di strada”.

Perché ricordare quei tempi bui? Perché occorre aver ben presente il fatto che, fino a pochi anni fa, non era possibile menzionare le malversazioni del regime bolscevico senza

¹⁵ LEONARD SCHAPIRO *The Origin of the Communist Autocracy. Political Opposition in the Soviet State, First Phase 1917-1922*, London, 1955.

essere preventivamente arruolati, dagli intellettuali “progressisti”, nelle fila dei “nemici del socialismo”, o addirittura dei “fascisti”.

Ora, le prevaricazioni perpetrate dal regime di Lenin erano conosciute in Occidente fin dall’inizio della rivoluzione bolscevica. Anche in questo caso, dobbiamo cercare di comprendere il più esattamente possibile: le testimonianze degli aristocratici sconfitti contribuirono a gettare un’ombra di sospetto sugli avvenimenti che si svolgevano in Russia. Ma dal momento che provenivano da rappresentanti del vecchio Regime, esse non raggiungevano che uno strato infimo di privilegiati – i quali disponevano certamente di mezzi considerevoli per influire sull’opinione pubblica, ma che non potevano certo “darla a bere” alle grandi organizzazioni operaie occidentali.

La più potente di queste organizzazioni era senz’altro il Partito socialdemocratico tedesco, divenuto, da prima della guerra, il primo partito della Germania per numero di deputati e di iscritti – l’unico partito operaio che potesse fregiarsi di essere un vero partito di massa. Se esaminiamo la sua politica a partire dal novembre del 1918 (cioè dalla fine della guerra e dalla proclamazione della Repubblica tedesca), si impongono alcune importanti considerazioni.

La cosiddetta «rivoluzione di novembre», che iniziò la prima settimana del mese nel Nord e nel Sud della Germania – a Kiel, il 5 novembre, con l’instaurazione del Consiglio dei soldati; a Monaco, l’8 novembre, con la proclamazione della Repubblica di Baviera –, fu un movimento spontaneo, che mirava essenzialmente a porre fine alla guerra tramite l’abolizione delle strutture politiche responsabili del <42> disastro. Sotto la spinta irresistibile di questo movimento, che dilagò presto in tutta la Germania, l’imperatore Guglielmo II si vide costretto ad abdicare il 9 novembre.

Lo stesso giorno, il dirigente socialdemocratico Friedrich Ebert fu nominato cancelliere provvisorio. Alle due del pomeriggio, dall’alto del balcone del *Reichstag*, Philipp Scheidemann, uno dei più autorevoli membri del Partito socialdemocratico maggioritario, annunciò la nascita della «Repubblica tedesca». Quasi nello stesso istante, ma al castello imperiale, Karl Liebknecht proclamava la «Repubblica socialista». Infatti, una parte dei socialdemocratici tedeschi, quelli esclusi dal partito maggioritario (la SPD) nel gennaio 1917, non soltanto auspicavano l’istituzione di una «repubblica socialista», ma si impegnavano ormai attivamente per farla nascere. Erano gli «spartachisti» – raccolti attorno a Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, che furono brutalmente assassinati a Berlino il 15 gennaio del 1919.

Tra i socialdemocratici maggioritari e gli spartachisti regnava un antagonismo di fondo: si trattava, come pensavano i primi, di consolidare la nuova repubblica, di rafforzarne il potere e l'organizzazione; oppure, come caldeggiava in particolare Rosa Luxemburg, di accelerare il processo rivoluzionario per giungere a una vera e propria socializzazione dei mezzi di produzione?

E' a questo punto, credo, che occorre inserire la nostra osservazione più importante. Tutta la storiografia di ispirazione leninista, da settant'anni a questa parte, ha interpretato senza esitazione il comportamento dei socialdemocratici maggioritari come un *tradimento di classe*. I nomi di Ebert, Scheidemann, Noske sono divenuti, in quella prospettiva, dei veri e propri marchi d'infamia.

Ora, questi uomini, e in generale i socialdemocratici tedeschi – che costituivano, lo ricordiamo, un partito estremamente organizzato e informato – sapevano molto bene che cosa accadesse in Russia fin dall'inizio della rivoluzione del 1917. In particolare, essi avevano seguito con la <43> massima attenzione le disgrazie del Partito menscevico. Il loro rifiuto dei metodi di Lenin si fondava su dei rapporti circostanziati. Rispetto alla dichiarazione di Friedrich Ebert del 14 novembre 1918, che suona «dobbiamo impedire che il bolscevismo prenda il potere in Germania», è *necessario* riconoscere che Ebert qui parlava in qualità di responsabile di un movimento operaio autenticamente democratico.

Karl Kautsky – collaboratore di Engels a Londra, quindi redattore del «programma di Erfurt» (la carta del Partito socialdemocratico tedesco) –, benché a quell'epoca non fosse già più membro della SPD (essendosi arruolato nel Partito socialdemocratico indipendente, USPD, situato più “a sinistra”), aveva pubblicato nell'agosto del 1918, con il titolo *La dittatura del proletariato*, una severa critica dell'esperienza leninista, nella quale sottolineava che «l'insieme del proletariato tedesco, così come l'insieme del proletariato internazionale, resta legato al principio della democrazia universale».

Anche Rosa Luxemburg, della quale nessuno mette in discussione l'ardente attività rivoluzionaria, si erse con vigore contro la pratica leninista della violenza repressiva, stigmatizzando la facilità con la quale i bolscevichi eliminavano i loro avversari. Simone Weil, a questo proposito, osservava: «Da questa differenza tra lei e i bolscevichi, concernente l'intima attitudine dei militanti nei confronti dell'azione rivoluzionaria, derivarono anche i grandi disaccordi politici che sorsero tra di loro, disaccordi che si sarebbero senza dubbio approfonditi col passare del tempo, se Rosa fosse rimasta in vita».¹⁶

¹⁶ SIMONE WEIL *Oeuvres Complètes*, vol. II, t. I, Paris, Gallimard, 1991, p. 302.

Si può quindi ritenere che il crimine perpetrato contro Rosa Luxemburg e l'assassinio di Kurt Eisner (il 21 febbraio 1919 a Monaco) abbiano tolto dalla scena le uniche personalità che avrebbero forse potuto costituire un contrappeso all'ascendente di Lenin sul nascente movimento comunista.

<44> In ogni caso, fin dal 1918, un gran numero di persone, che non possono onestamente essere definite «controrivoluzionari», avevano percepito con grande chiarezza le tare congenite al regime sovietico – tare che, dopo la morte di Lenin e l'ascesa al potere di Stalin, non fecero che aggravarsi. Tale constatazione non deve tuttavia nasconderci il fatto che in Germania, come nel resto d'Europa, si fosse scatenata, al contempo, una campagna puramente reazionaria contro la rivoluzione russa. Qui occorre la massima precisione critica per non confondere due tipi di opposizione al bolscevismo: una legittima – di cui sarebbe inquietante voler mettere in discussione la fondatezza –, e un'altra che costituiva semplicemente la maschera grazie alla quale una minoranza di privilegiati cercava di perpetuare un ordine ingiusto.

Quando, alla fine del 1918, i socialdemocratici maggioritari si opposero agli spartachisti, è chiaro che essi contestavano a questi ultimi il fatto di volersi impegnare sempre più deliberatamente sulla via tracciata dalla Rivoluzione russa. Questa via, a loro modo di vedere, metteva a rischio di morte il tipo di rivoluzione che essi intendevano condurre in Germania. Essi ritenevano quindi che, in quel momento, il pericolo propriamente controrivoluzionario fosse il pericolo *minore*. Non si deve sottostimare il peso avuto, in tutte quelle analisi, dall'ossessione della guerra civile (in cui la Russia era caduta dalla primavera del 1918). La guerra civile, infatti, con il suo strascico di violenze sempre più orribili, può giustamente essere ritenuta, da uomini politici responsabili, il pericolo da evitare ad ogni costo. La poetessa Marina Čvetaeva, nel 1919, scriveva: «Si trova in Heine una profezia che riguarda la nostra rivoluzione: “*Und ich sage euch, es wird einmal ein Winter kommen, wo der ganze Schnee im Norden Blut sein wird*”...» [E io vi dico: un giorno verrà un inverno in cui tutta la neve, nel Nord, sarà di sangue].¹⁷ Noi, <45> leggendo oggi la «profezia» di Heine, pensiamo ad altri massacri, ancora più criminali di quelli di cui la Čvetaeva fu testimone. Ma serbare memoria significa *anche* ricordare il fatto che la rivoluzione bolscevica, allo scopo di annientare un vecchio mondo ripudiato, aveva già dispiegato mezzi *ben peggiori* di tutto ciò che quegli stessi mezzi si riteneva dovessero abolire.

¹⁷ MARINA ČVETAEVA *Indizi terrestri*, ed. it. a cura di S. Vitale, Parma, Guanda, 1991, p. ...

Nessuno può sapere che cosa sarebbe diventato il movimento comunista mondiale se Rosa Luxemburg e i suoi compagni avessero potuto mobilitare le masse operaie tedesche. Il Partito socialdemocratico non volle correre alcun rischio e si oppose all'esperienza di radicalizzazione del movimento spartachista. Agendo in quel modo, esso non pensava certo di "fare il gioco della reazione". E' chiaro che il Partito socialdemocratico, in quelle settimane drammatiche, mise in pratica le convinzioni alle quali erano pervenuti i suoi dirigenti più autorevoli – convinzioni che si possono riassumere nell'idea *reformista* del rifiuto di ogni rivoluzione violenta a favore di una conquista metodica, paziente e continua di diritti sempre più estesi per gli operai e, in generale, per gli sfavoriti dalla società. La riflessione di questi «socialisti riformisti» era iniziata ben prima della Rivoluzione russa. L'opera di Eduard Bernstein, *Socialismo teorico e socialismo pratico*, che divenne la carta dei «riformisti», risale al 1899. Tutte le informazioni inquietanti provenienti dalla Russia a partire dal 1917 non fecero che rafforzare i socialisti tedeschi nel loro rifiuto della rivoluzione violenta. Il fatto di vedere in questo rifiuto un allineamento su posizioni reazionarie è una falsificazione di parte. Per convincersene, è sufficiente enumerare le riforme messe all'ordine del giorno a partire dal 12 novembre 1918: libertà di associazione e di riunione, libertà d'espressione, libertà di culto; giornata lavorativa di otto ore, indennità di disoccupazione, convenzioni collettive; istituzione del suffragio universale in Prussia, diritto di voto alle donne.

Il regime istituito in Germania nel 1918 fu, fin dall'inizio, l'oggetto di un'ostilità a tutto campo da parte degli strati più reazionari. Il peso avuto dal Trattato di Versailles in <46> questa contestazione è molto forte. Fin dalla fine del novembre 1918, lo stesso Karl Liebknecht aveva attirato l'attenzione sull'effetto disastroso che le condizioni d'armistizio imposte dagli Alleati rischiavano di produrre sulla popolazione.

Fino allo scoppio della grande crisi economica mondiale, tuttavia, il regime di Weimar riuscì a tenere alla meno peggio, mantenendo una certa coesione della società. Come ho già accennato prima, il regime fu attaccato con grande vigore, durante tutti i suoi quindici anni di vita, tanto dall'estrema destra quanto dall'estrema sinistra. Ma, nel frattempo, il movimento comunista era passato sotto il diretto controllo dell'apparato staliniano.

Così, non appena esplose la crisi economica (che fu interpretata pressoché ovunque come l'annuncio della fine del capitalismo), la rivoluzione, che i fondatori di Weimar avevano creduto di poter scongiurare, ritornò di scottante attualità. Occorre infatti ripetere – a maggior ragione dal momento che, in questa fine del XX secolo in cui viviamo, domina (sull'onda di una tendenza non meno pecoresca, anche se di segno opposto, ritenendosi ciascuno dispensato

dal riflettere non appena tutti la pensino allo stesso modo) l'idea opposta: l'idea secondo la quale il capitalismo concorrenziale e l'economia di mercato avrebbero già dato prova della loro superiorità rispetto a tutti gli altri sistemi economici –, occorre dunque ripetere che, all'epoca della grande crisi del 1929, la convinzione che il capitalismo fosse entrato nella sua fase di agonia era unanimemente condivisa. Ma ciò che era cambiato, tra il 1918 e il 1929, era il fatto che il crollo del capitalismo non veniva più pensato unicamente come il punto di partenza di una rivoluzione di tipo bolscevico. Nel frattempo, in quell'impressionante crogiolo che si rivelò essere la Germania del primo dopoguerra, si era sviluppata una riflessione politica complessa, realmente diversificata, irriducibile a un qualsiasi punto comune, salvo quello della necessità di un cambiamento radicale. Si trattava di quel movimento che ha ricevuto l'appellativo complessivo di *rivoluzione conservativa*.

<47> Prima di procedere, è necessario avanzare due osservazioni:

1. Il fatto che io parli ora della rivoluzione conservativa non deve lasciar supporre che voglia inserire l'azione di Heidegger nel 1933-1934 all'interno di questa corrente della riflessione politica. Per alcune ragioni, che esporrò più avanti, una simile riduzione mi sembra essere il modo più sicuro di mancare l'essenziale e, al contempo, di fuorviarsi da se stessi. Tale riduzione è divenuta nondimeno abituale da quarant'anni a questa parte – tanto per coloro che vorrebbero ricavarne un'accusa contro Heidegger, quanto per i più rari difensori; hanno torto sia gli uni sia gli altri. Il più sottile conoscitore della rivoluzione conservativa, Armin Mohler, non ha incluso il nome del filosofo nel suo libro, e motiva espressamente questa assenza nel tomo aggiuntivo che accompagna la terza edizione del libro.¹⁸

2. La mia seconda osservazione riguarda la traduzione dell'espressione tedesca «*konservative Revolution*» con *rivoluzione conservativa*, anziché *rivoluzione conservatrice*. Intendo rendere in questo modo la sfumatura che separa l'uso tedesco dall'uso francese e italiano. Il francese e l'italiano recenti hanno introdotto, accanto al sostantivo *createur*, «creatore», un'altra parola – *créatif*, «creativo» – per evidenziare una sfumatura tra due accezioni di ciò che oggi viene chiamato, alquanto uniformemente, la *creazione*. Distinguere tra *conservatore* (inteso nel senso neutro di «ciò che conserva») e *conservativo*, permette di sottolineare, nel secondo termine, un'accezione più attiva della conservazione, ossia il fatto che l'attività essenziale della conservazione non consiste solamente nel vigilare su ciò che si conserva, ma nel risvegliarlo e restituirlo alla sua attività propria. Mi sembra che sia proprio questo l'esatto significato di *conservativo* nella locuzione «*rivoluzione conservativa*».

¹⁸ Cfr. ARMIN MOHLER *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, cit., t. II, p. 33.

<48> L'estrema difficoltà che, ancora oggi, impedisce di trattare *sine ira et studio* della «rivoluzione conservativa» è dovuta al fatto che il nazismo si è autoproclamato come la sua unica forma di realizzazione effettiva. Ciò, naturalmente, contribuisce a gettare un sospetto retroattivo su tutto il movimento rivoluzionario conservativo, un sospetto tanto più grave in quanto *parzialmente* – dico, a ragion veduta: *parzialmente* – legittimo. All'interno della rivoluzione conservativa esistono infatti dei gruppi e dei circoli che possono essere indubbiamente visti come i precursori, o addirittura gli iniziatori, delle pratiche teratologiche del nazismo. Ma estendere a tutta la rivoluzione conservativa la responsabilità di ciò che è stato perpetrato dal nazismo sarebbe altrettanto irragionevole e fuorviante quanto il voler vedere l'insieme del movimento operaio, che ha scosso il mondo industriale da centocinquant'anni a questa parte, come la causa dei crimini del bolscevismo.

La rivoluzione conservativa rappresenta infatti una riflessione politica la cui ricchezza supera di molto la mostruosa semplificazione operata dal nazismo hitleriano. Essa si vuole indiscutibilmente *rivoluzionaria*, ma senza per questo fare “tabula rasa” del passato. L'idea che ne costituisce il cuore – a partire dal quale si dirama un'impressionante varietà di opzioni e proponimenti, dei quali ci si può fare un'idea leggendo il libro di Armin Mohler – è la convinzione che il cosiddetto mondo dei «Tempi moderni» sia ancora in attesa, nonostante la Rivoluzione francese e la Rivoluzione russa, di una rivoluzione ancora più fondamentale. E' dunque la convinzione, inammissibile per tutti i “progressisti”, che la rivoluzione borghese e la rivoluzione marxista-leninista siano soltanto rivoluzioni incomplete o semplicemente negative.

Si può ben comprendere come una simile concezione possa prestare il fianco alla critica tagliente, già formulata da Marx e Engels, di essere soltanto una manovra mistificatrice tentata dalle classi finora dominanti per sfuggire alla rivoluzione, molto concreta, che le priverebbe della loro <49> egemonia. Ma se riflettiamo sull'andamento assunto dalla rivoluzione leninista a partire dal 1918, e se consideriamo l'evoluzione ulteriore del regime bolscevico, conviene interrogarsi molto seriamente prima di squalificare globalmente e *a priori* come “mistificazione” la tesi secondo la quale tale rivoluzione sarebbe solamente una rivoluzione “negativa”.

Una delle elaborazioni più compiute di ciò che tentava di pensare la rivoluzione conservativa è opera di Hugo von Hofmannsthal, nella conferenza pronunciata a Monaco nel 1927 intitolata *La letteratura, spazio spirituale della nazione*.

Il grande poeta afferma: «Parlo di un processo nel cuore del quale siamo completamente immersi, di una sintesi così lenta e grandiosa (se si riuscisse ad abbracciarla dall'esterno) da risultare oscura ed estenuante quando ci si trovi presi dentro. Lento e grandioso: è davvero lecito definire così questo processo, se consideriamo il fatto che il lungo periodo di evoluzione che va dai fermenti del Secolo dei Lumi fino a noi, rappresenta solo una breve sezione di esso. Un processo che inizia propriamente sotto la figura di quel contraccolpo interno diretto contro la rivoluzione spirituale che fu il XVI secolo, e che noi siamo abituati a indicare con i nomi di due suoi aspetti che lo caratterizzarono: il Rinascimento e la Riforma. Il processo di cui parlo non è nient'altro che una rivoluzione conservativa: una rivoluzione di ampiezza tale da non avere eguali nella storia d'Europa. Il suo scopo: la forma – una nuova realtà tedesca, alla quale tutta la nazione possa prendere parte.»

Hofmannsthal espone il compito e il fine della rivoluzione conservativa come l'impresa capace di non disperdere alcun momento della storia europea dalla fine del Medioevo in poi; si tratta non di analizzare questa storia con l'intento di reperirvi quanto vi sia di *buono* per eliminarne l'elemento *cattivo*, ma di guadagnare (senza nascondersi la difficoltà della cosa) la visuale dalla quale le opposizioni cessino di apparire come irriducibili, per ritrovarsi in una configurazione senza precedenti in cui, forse, potrebbe iniziare a delinearsi il *sensò* di tale storia.

<50> Per uno spirito come quello di Hofmannsthal, l'esperienza del disfacimento del mondo tradizionale è *un dato di fatto*, così come è *un dato di fatto* l'emergere di un mondo nuovo, rispetto al quale nessuno dei nostri concetti appare adeguato e che, di conseguenza, siamo ancora incapaci di comprendere in modo genuino. Dinanzi a questa situazione storica assolutamente singolare, il progetto della rivoluzione conservativa è a sua volta singolare: esso non nega l'irriducibile novità di ciò che ha già iniziato ad annunciarsi, non ne respinge la pretesa di fare tabula rasa del passato; il progetto consiste piuttosto nel prepararsi ad accoglierlo, intendo dire: a prepararvisi – il che comporta l'obbligo di riflettere sulla situazione nella quale ci si trova, ossia di situarsi agli antipodi dell'universale “si salvi chi può!”, dal quale si riconosce il panico che minaccia ogni epoca di rivolgimenti. Nel 1922 Henri Bergson, che non può certo essere annoverato tra i sostenitori della rivoluzione conservativa, aveva tuttavia osservato in maniera particolarmente suggestiva: «Su dieci errori politici, nove consistono nel credere che sia ancora vero ciò che ha smesso di esserlo. Ma il decimo, forse il più grave, è il credere che non sia più vero ciò che invece lo è ancora.»¹⁹ La determinazione

¹⁹ HENRI BERGSON *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 97.

scrupolosa di quel *vero* che non smette di essere vero, unita al definitivo congedo da ciò che non è più vero: ecco in che cosa consiste l'ambizioso progetto della rivoluzione conservativa.

Per accennare in modo schematico al progetto sottinteso dal pensiero della rivoluzione conservativa abbiamo fatto ricorso a un grande poeta. Sarebbe tuttavia imprudente non aggiungere subito che, nella grande nebulosa che costituisce l'insieme della rivoluzione conservativa, non tutto si situa a quel livello. Ma, per i nostri intenti, l'essenziale rimane il fatto che, dopo la guerra del 1914-1918, vale a dire dopo la prima manifestazione patente della crisi insostenibile a cui <51> conduce la storia dello sviluppo industriale, e dopo la rivoluzione leninista, poi staliniana, che si proposero come la soluzione di questa crisi ma che non tardarono a rivelarsi come soluzioni eccessivamente onerose, ebbene, dopo questi due eventi alcune tra le menti più lucide e più attente non potevano mancare di interrogarsi sulla possibilità di una *terza via* (di un «terzo fronte»). Intendiamoci: una terza via che non fosse né quella della conservazione ad ogni costo di un ordine e di un mondo che avevano dato prova della loro caducità, né quella della costruzione dell'ordine nuovo (e dell'«uomo nuovo»), da ottenersi tramite il sistematico annientamento di tutto il vecchio in quanto tale. Terza via che presuppone il saper discernere, con la massima sicurezza, tra ciò che non è già più, ma sembra persistere, e ciò che continua ad essere mentre lo si crede morto. E' sufficiente enunciare questa difficoltà cruciale per giungere al cuore del dramma che la rivoluzione conservativa ha continuato a incarnare: secondo quali criteri e con quali strumenti è possibile determinare, in una data cultura, ciò che è morto e ciò che è vivo? Per quanti conoscono già la risposta a ogni domanda, tale determinazione è solo un gioco da ragazzi: i conservatori osservano una prudenza iperbolica, guardandosi dal condannare qualunque elemento antico come antiquato; l'audacia dei rivoluzionari radicali, viceversa, non concede grazia a nulla.

Quando il mondo, e specialmente la Germania, entrò nella grande crisi economica nel 1929-1930, tutte le questioni che fino ad allora erano state dibattute in un mondo certamente agitato, ma in cui la crescita economica aveva assicurato perlomeno una parvenza di apertura sull'avvenire, ebbene, tutte le questioni politiche assunsero all'improvviso un'urgenza vitale. In particolare, il tempo iniziò sempre più angosciosamente a mancare: i conservatori vedevano contrarsi di giorno in giorno ciò che essi si sforzavano di salvaguardare, mentre i socialdemocratici, che fondavano la loro azione riformatrice sul lungo periodo, perdevano a poco a poco la fiducia <52> delle masse. Giorno dopo giorno acquistava proseliti la convinzione che una *rivoluzione* si fosse ormai resa inevitabile. Ma una rivoluzione era in corso da più di dieci anni nel paese dei Soviet. La questione intorno alla quale ruotava tutta la

riflessione di coloro che subivano la crisi, può dunque riassumersi in questi termini: la rivoluzione sovietica è veramente la rivoluzione dell'avvenire, la rivoluzione che può infondere ai popoli del mondo la speranza di uscire dall'*impasse* in cui si è cacciato il sistema capitalistico tradizionale? Per i rappresentanti dello «schieramento progressista», la risposta a questa domanda non ammetteva alcun dubbio. Ignoravano forse le condizioni in cui si stavano realizzando le collettivizzazioni delle terre e l'industrializzazione forzata – condizioni spesso atroci, in cui si contarono milioni di vittime ancora prima della “dekulakizzazione” (1932)? O forse ritenevano che quelle vittime meritassero la loro sorte? O forse ancora pensavano che tali atrocità fossero l'inevitabile prezzo da pagare per accedere a una forma migliore di società?

Cheché ne sia, un'osservazione si impone: la forza dell'*ideale* progressista non solo permise all'estrema sinistra uno stupefacente accecamento rispetto alla realtà dei crimini commessi in Unione Sovietica, ma ispirò al contempo una condotta perversa – quella di squalificare *a priori* come «menzogne» o «calunnie» i rapporti circostanziati riguardanti l'esistenza dei campi di concentramento bolscevichi o l'esercizio tirannico del potere da parte del Partito unico.

Nel momento in cui la Repubblica di Weimar si rivelò incapace di fronteggiare la crisi – anche a causa della progressiva paralisi del regime parlamentare, un processo nel quale è enorme la responsabilità della destra tedesca (che non deve però far dimenticare la responsabilità dei governi francesi, inglesi e americani), – il rapporto di forze fra i tre poli della vita politica venne sensibilmente alterato. Giacché i sostenitori della Repubblica liberale apparivano sempre più impotenti dinanzi alla crisi, fu innanzitutto il polo <53> comunista a coagulare le speranze del movimento operaio: il Partito comunista tedesco, che raccoglieva ad ogni scrutinio un numero crescente di voti, faceva campagna per l'instaurazione della «Repubblica sovietica di Germania».

Un simile programma non poteva mancare di scatenare l'opposizione violenta di tutti coloro che avevano ragione di temere che una rivoluzione di tipo sovietico potesse spogliarli dei privilegi e del potere. E questo è logico. Ma dobbiamo prestare attenzione al fatto che gli ambienti propriamente reazionari non erano i soli in cui una rivoluzione di quel tipo era temuta.

Simone Weil, nei suoi importanti articoli redatti nel 1932-1933 (apparsi sulle riviste «La Révolution prolétarienne» e «L'École émancipée», ora ripubblicati nel secondo volume delle *Oeuvres complètes*), sottolinea con perspicacia il fatto che l'hitlerismo risultasse, agli occhi di molti, come meno pericoloso del bolscevismo. Parlando dei dirigenti della

socialdemocrazia e dei sindacati socialisti e del loro atteggiamento nei confronti del programma rivoluzionario dei comunisti, Simone Weil scrive: «In fin dei conti, ai loro occhi il fascismo sembra essere meno temibile della rivoluzione.»²⁰

L'alternativa «fascismo o rivoluzione» non presenta qui il minimo equivoco: da una parte, come possiamo leggere in un altro suo scritto dell'epoca, «Hitler significa il massacro organizzato, la soppressione di ogni libertà e di ogni cultura»²¹; dall'altra parte, la rivoluzione (sempre secondo Simone Weil) non è necessariamente quella che ha assunto la forma dello stalinismo, ma è il movimento d'insurrezione mediante il quale l'insieme degli oppressi instaura un regime di libertà sociale e politica. Abbiamo qui un raro esempio di lucidità, in cui l'ostilità verso l'hitlerismo non è compensata da alcuna indulgenza nei confronti dei crimini bolscevichi, che sono anzi giudicati come opposti all'ideale <54> rivoluzionario. Ma la Rivoluzione d'Ottobre, anche se tradita, restava *idealmente* una vera rivoluzione; infatti essa segnò l'istante in cui la classe oppressa iniziò a sostenere con cognizione di causa la lotta di classe. Di conseguenza, tutto ciò che si opponeva alla rivoluzione divenne moralmente condannabile e politicamente da combattere.

Il fatto di non riconoscere la lotta di classe come il processo storico fondamentale significa non essere *marxisti*. Ma quale «lotta di classe»? La questione cessa di essere oziosa non appena si osservi come tale nozione, fin dall'inizio del regime bolscevico, sia servita da riferimento di comodo per condannare senza appello ogni possibile oppositore alla *liquidazione*. Tra coloro che si opponevano al bolscevismo, non tutti erano necessariamente dei reazionari. I socialdemocratici, in particolare, sapevano con precisione fino a che punto il comunismo sovietico fosse “temibile”. Nel momento decisivo della crisi, mentre tutte le altre possibilità venivano meno, la scelta sembrò ridursi all'alternativa «fascismo o bolscevismo». Occorre pertanto riconoscere – soprattutto se si conviene sul fatto che si trattava di scegliere tra due *mali* – che non vi è nulla di più umanamente difficile del dover prendere una decisione quando, dei due termini dell'alternativa, uno sia un male reale, mentre l'altro sia ancora in larga misura un male in potenza.

E' noto che, per tutte le forze politiche conservatrici, Hitler parve effettivamente incarnare in quel momento il “male minore”. Ma che apparisse tale anche ad ampi strati della popolazione, compreso l'elettorato tradizionalmente di sinistra – è una cosa da tenere ormai in debita considerazione e da interpretare opportunamente, cioè liberi da ogni idea preconcepita.

²⁰ SIMONE WEIL *Oeuvres Complètes*, vol. II, t.I, cit., p. 127.

²¹ *Ibid.*, p. 136.

Uno dei numerosi meriti del libro di George Goriély, *Hitler prend le pouvoir*, è quello di aver affrontato la cruciale questione del prodigioso *exploit* che un regime di tirannia senza precedenti riuscì a realizzare. Goriély precisa: «La maggiore impresa di Hitler, mai realizzata da <55> alcuna dittatura – fascista o fascistizzante, comunista o “democratico-popolare” –, consistette nell’aver saputo rendere il regime “accettabile” all’operaio, nell’avergli fatto persino credere che stesse rispondendo ad alcune delle sue aspirazioni socialiste.»²²

Infatti, a meno di sospettare la classe operaia tedesca di un’atavica quanto singolare inclinazione a lasciarsi suggestionare, è impossibile rendere conto razionalmente di questa “impresa” senza analizzare, con la massima precisione, la forma inaudita di demagogia praticata da Hitler, la quale è tale da conferire al regime nazista proprio i tratti che configurano il suo tipo ideale: una demagogia massimamente nefasta *perché* efficace.

Esaminare tale efficacia in relazione alle aspirazioni del mondo operaio, e più in generale a quelle del “popolo minuto” – a meno, ancora una volta, di demonizzare in partenza questo “popolo minuto” qualificandolo, ad esempio, come “piccolo borghese” –, significa, al contrario, orientare la ricerca verso questioni materiali, come quella di sapere quali *soddisfazioni* furono concesse al “popolo minuto” per ottenere da esso un sostegno così duraturo.

Non si trattò soltanto di soddisfazioni limitate alla sfera simbolica (o ideologica). Esse consistettero invece in un programma – evidentemente orchestrato – di miglioramento *reale* delle condizioni di vita del mondo operaio.

Ma siamo andati troppo in fretta.

Nelle settimane che precedettero la nomina di Hitler alla cancelleria, questi sembrava ancora lontano dal suo vero obiettivo: la presa del potere grazie a un’ondata di piena elettorale. Giudicando Hitler indebolito dall’esito delle ultime elezioni, il presidente Hindenburg accettò di nominarlo cancelliere, con l’evidente calcolo di inquadrare gli hitleriani e di approfittare del numero considerevole dei loro sostenitori – mantenendo però saldamente le redini del potere. Ma Hitler, negli anni 1933-1934, si <56> adoperò proprio per rovesciare tale calcolo, con pazienza e metodo, mostrando così un istinto politico di una sicurezza implacabile, essendo essa il riflesso nell’agire di quella «terribile sagacia» di cui parla Bernanos.²³

²² GEORGE GORIÉLY *Hitler prend le pouvoir*, cit., p. 126.

²³ Cfr. GEORGES BERNANOS *Essais et écrits de combat*, vol. I, Paris, Gallimard, ... p. 725.

Bisogna avere il coraggio di studiare la storia del nazismo in modo obiettivo: in particolare, bisogna considerare con attenzione il modo in cui Hitler operò durante tutto il 1933; con quale abilità demagogica riuscì a farsi accettare come ben più che il “male minore”.

Così, credo di poter sostenere che il referendum del novembre 1933 – che presenta i tratti evidenti dei plebisciti totalitari – esprimesse tuttavia un’adesione massiccia e convinta della popolazione alla persona di Hitler. Constatare questo, non significa voler giustificare chicchessia. Significa tentare di *comprendere* – senza lasciarsi fuorviare da maledizioni fittizie. Che la maggioranza del popolo tedesco, nel 1933, si fosse lasciata convincere da Hitler è un fatto. Ancora, è un fatto che i governi delle democrazie occidentali avessero immediatamente manifestato, nei confronti di Hitler, una considerazione che avevano rifiutato a tutti gli altri cancellieri. All’interno del *Reich*, Hitler riuscì a guadagnarsi la fiducia del popolo, mentre all’estero ci si rallegrava della “moderazione” del nuovo cancelliere.

Oggi noi condanniamo la cecità dei contemporanei: è una cecità colpevole. Dopo aver visto ciò che essa rese possibile, sarebbe addirittura indecente *mettere in discussione* questa colpevolezza. Stabilito e riconosciuto questo, ritengo tuttavia pericoloso e ingiusto *aggravare* questa colpevolezza e imputarla a una volontà criminale, come se quell’accecamento (lasciarsi cullare dall’illusione che Hitler stesse promuovendo una reale politica di rinnovamento della Germania) implicasse il consenso al nazismo quale noi lo conosciamo nella <57> sua forma criminale compiuta. In altre parole, l’aver riposto la propria fiducia in Hitler nel 1933 è un *errore*, ma non è un *crimine* – a meno di averlo fatto per motivi inammissibili. Ma proprio qui ritroviamo la nostra questione di partenza.

*

Che cosa *voleva* Heidegger nel 1933? Ciò che *voleva* era – è forse qualcosa di inammissibile?

Occorre esaminare i testi in modo imparziale; cosa che implica l’osservanza di un principio deontologico: ovunque sia consentito il dubbio, corre l’obbligo di considerare un’interpretazione capace di presentare un *sensu* maggiore di quell’interpretazione caricaturalmente negativa che attualmente figura come *l’immagine di Heidegger*.

Ciò che voleva nel 1933, Heidegger lo ha detto con un’insistenza tale che esso chiede solo di essere compreso. Uno degli indizi più espliciti è proprio la frequenza del verbo *wollen* – volere. Heidegger non fa mistero di ciò che vuole.

Gli vogliamo concedere la possibilità di aver voluto qualcosa che, per lui, era stato oggetto di una seria e ponderata riflessione? Anziché, ad esempio, contestargli un'adesione entusiastica? Questo "entusiasmo", prestato gratuitamente a Heidegger, non traspare da alcun testo, da alcuna dichiarazione, da alcuna lettera. Proprio al contrario, i mesi del rettorato lasciano trapelare il rigore di un'estrema angoscia: Heidegger, che non si è affatto "impegnato" alla leggera, sa bene di fare una scommessa con una minima probabilità di successo.

E' il titolo del *Discorso di rettorato* a riassumere in una parola ciò che Heidegger, nel 1933, voleva: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*.

Si è purtroppo consolidata l'abitudine di considerare, come traduzione di questo titolo, l'espressione *L'autoaffirmation de l'Université allemande*, «L'autoaffermazione <58> dell'Università tedesca». Ebbene, si tratta di una traduzione che impedisce letteralmente di accedere al senso. Infatti «autoaffermazione», in francese come in italiano, non può avere alcun altro senso che *affermazione di sé*. Ora, *Selbstbehauptung* è esattamente il contrario dell'affermazione di sé; significa piuttosto: reggersi, mantenersi saldi nel momento in cui si è minacciati nel proprio essere.

L'affermarsi è un atteggiamento da vincitori. Il momento della *Selbstbehauptung* è invece quello della lotta che dura e in cui la propria esistenza non è ancora fuori pericolo. Il senso è dunque proprio l'opposto di quello a cui conduce, nel francese e nell'italiano attuali, l'uso del prefisso *auto-*, come in «autoglorificazione» o «autoproclamazione». Insomma: non è consentito tradurre *Selbstbehauptung* con autoaffermazione – proprio come apparirebbe incongruo tradurre automaticamente *Selbstbewußtsein* con «autocoscienza».

La parola *Selbstbehauptung* ha in tedesco un significato assolutamente preciso, stabilito dall'uso e quindi costantemente verificabile. Nel Corso del semestre estivo 1931, Heidegger osservava: «...il non-soffrire, il non-sopportare, significa resistere, restare saldi in se stessi [*sich behaupten*], sopportare con fermezza ogni avversità, ogni deterioramento o l'annientamento stesso; significa dunque, in prima istanza, *spirito di resistenza* [*Widerständigkeit überhaupt*]». ²⁴

La sfumatura decisiva, per cogliere il significato del *Sichbehaupten*, è il fatto che si tratta sempre di un comportamento difensivo, che implica un avversario o un'avversità *contro* i quali è necessario cimentarsi, e ai quali occorre *tener testa*. Così, nella Carta federale del 7 agosto 1815, che definisce le relazioni tra i ventidue Cantoni svizzeri, si può leggere che questi ultimi si uniscono «zur Behauptung ihrer Freiheit, Unabhängigkeit und Sicherheit gegen alle

²⁴ MARTIN HEIDEGGER *Gesamtausgabe*, Bd. 33, Frankfurt a. M., Klostermann, ..., p. 89.

Angriffe fremder Mächte» – formula che può essere tradotta «...per <59> mantenere salda la propria libertà, indipendenza e sicurezza, contro ogni aggressione da parte di potenze straniere.» Nello stesso spirito, il generale comandante dell'esercito svizzero rendeva noto, il 20 luglio 1940, che la finalità del «ridotto nazionale» era di «mantenere [*behaupten*] l'indipendenza del paese e di salvaguardare l'integrità del territorio.»

Più vicino ai nostri giorni, questa accezione del *Sichbehaupten* – reggersi, mantenersi saldi in una situazione di estrema urgenza, tener testa alla minaccia che imperversa – continua ad essere correntemente intesa ed impiegata. Nell'opera collettanea *Widerstand und Exil* [Resistenza ed esilio], pubblicata dall'Ufficio federale di educazione politica (Bonn, 1989), si trova un articolo di Herbert Freeden che porta un titolo molto significativo: *Vom geistigen Widerstand der deutschen Juden. Ein Kapitel jüdischer Selbstbehauptung in den Jahren 1933-1938* [Della resistenza morale degli Ebrei tedeschi. In che modo, negli anni 1933-1938, verso e nonostante tutto, gli Ebrei tedeschi siano rimasti se stessi]. Si vede qui molto bene quanto l'intendere *Selbstbehauptung* come “autoaffermazione” sia un controsenso, al punto da condurre ad una marcatissima assenza di senso.

Selbstbehauptung: in una lotta in cui ne va della propria esistenza, fare di tutto per rimanere saldi in se stessi. Per questa ragione propongo, come titolo che permetta di comprendere l'intenzione che guidava Heidegger quando pronunciò il *Discorso di rettorato*, la seguente espressione:

*L'université allemande
envers et contre tout
elle-même*

Questa formula, che si basa su un'espressione idiomatica francese, letteralmente significa:

L'Università tedesca
salda in se stessa
verso e nonostante tutto

In italiano, tale formula può essere resa, più significativamente, così:

La quadratura in se stessa
dell'Università tedesca*

Non possiamo capire nulla dell'impegno politico di Heidegger senza tener conto della diagnosi – da tempo elaborata dal filosofo – della situazione del paese e dell'Università. Fortunatamente, la pubblicazione dei primi Corsi di Friburgo (le *Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923* della <61> *Gesamtausgabe*) permette di constatare come, già dal 1919, il tema dell'Università fosse al centro delle riflessioni del giovane professore. Per quanto riguarda l'opinione di Heidegger sulla situazione politica della Germania, credo che non si sia prestata sufficiente attenzione ad alcune formulazioni che invece aprono interessanti prospettive sul suo modo di intendere la politica. Mi riferisco alle dichiarazioni univoche e reiterate di Heidegger che riguardano ciò che la storiografia tedesca chiama i «*Gründerjahre*» – l'«era dei fondatori» –, espressione che designa il periodo di sviluppo economico inaugurato dalla proclamazione, il 18 gennaio 1871, del Secondo Impero tedesco, periodo nel quale, per la prima volta nella sua storia, sotto l'impulso della Prussia, la Germania formò un'entità politica unificata.

* Illustriamo nel modo seguente la nostra versione italiana della traduzione-interpretazione di Fédier. Il sostantivo *Selbstbehauptung* e il verbo *Sichbehaupten* rimandano, come mostra Fédier, a quella circostanza in cui è necessario *tener testa* (*Haupt*) ad un attacco; potremmo forse aggiungere che si tratta di un resistere impegnato nel tentativo di trasformare l'energia maligna (del colpo) nel suo opposto. La *Selbstbehauptung* è quel peculiare ritorno in se stessi (e nelle proprie potenze costitutive) che permette di mantenere la posizione in una lotta o in un conflitto in cui ne va dello scopo principale della propria esistenza. In italiano, diciamo «far quadrato (o porsi in quadrato) contro qualcosa...»; l'agg. «quadrato» può significare «robusto», «vigoroso», ma anche «costante in un contegno», «che non si lascia fuorviare», «che resta fedele a se stesso», «ben fondato», «ben costruito», «che sostiene»... Pascoli parla della «quadratura dell'animo», intendendo con questo la coerenza e la rettitudine, la stabilità degli intenti; si dice anche «dar quadratura a qualcosa», per esempio ad uno Stato, per indicare che s'intende riportarlo al suo proprio costitutivo decoro. La *Selbstbehauptung* dell'Università è quel moto in cui essa si dà, da se stessa e per se stessa, la propria quadratura, ossia ciò che le permette di *far quadrato* in sé “verso e nonostante tutto”. C'è una parola che rende bene quanto veniamo dicendo, e alla quale forse il lettore più attento avrà già pensato: l'aggettivo «tetragono». Nel canto XVII del *Paradiso* (il canto centrale dell'incontro con il Cacciaguیدا), si leggono i notissimi versi: «... dette mi fuor di mia vita futura / parole gravi, avvegna ch'io mi senta / ben tetragono ai colpi di ventura... «, cioè: nonostante che io mi senta ben saldo, incrollabile di fronte alle percosse della fortuna. «Tetragono» significa «stabile come il cubo». In un luogo del suo commento all'*Etica Nicomachea* (si veda in particolare 1100b18-b22: «...ὁ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθός καὶ τετράγωνος...»), Tommaso dice: «Sed tetragonum nominat perfectum in virtute ad similitudinem corporis cubici, habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie. *Et similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet*». La *Selbstbehauptung* dell'Università tedesca è la sua *virtù* propria: *in qualibet fortuna bene se habet*, ossia: quali che siano i colpi e gli attacchi, le sfide e i “tempi”, essa, unicamente a partire dalla sua essenza di *Universitas*, deve “tener testa”, in modo congruo al decoro della sua missione storico-spirituale; essa deve restare ben tetragona “nonostante e verso tutto”, deve far quadrato e insediarsi così nelle proprie forze e potenze nonostante ogni tentativo esterno di mettere tutto a soqquadro. Il punto è allora esattamente qui: la quadratura in se stessa dell'Università *contro* il suo intimo soqquadro (la *Selbst-behauptung* contro la *Selbst-enthauptung*; si veda *infra* il testo *Il rettorato. Fatti e pensieri*, in particolare p. 248) [N.d.C.]

Alla fine del Corso del semestre invernale 1934-1935, dedicato agli Inni di Hölderlin, si discute di «tutta quella congiunzione funesta contrassegnata dai seguenti nomi: Schopenhauer, Darwin, Wagner, i *Gründerjahre*».²⁵ Due anni più tardi, durante il semestre invernale 1936-1937, Heidegger accenna ancora ai *Gründerjahre*, definiti questa volta come l'epoca che, sotto le apparenze più inoffensive, nasconde soltanto «vuoto» e «impostura» (*Leere und Verlogenheit*).²⁶

Come interpretare questo giudizio negativo? Una cosa è certa: Heidegger è contrario alla forma politica dell'Impero tedesco. Un rifiuto che non è assimilabile all'anti-imperialismo dei socialdemocratici durante il regno di Guglielmo II, né identificabile con l'avversione di Nietzsche per i primi effetti prodotti dalla proclamazione dell'Impero tedesco. I termini «vuoto» e «impostura» possono indirizzarci sulla giusta via. *Verlogenheit* designa la situazione disastrosa nella quale ci si trova quando si sia *irretiti nella menzogna*. La menzogna, alla quale qui si allude, è in particolare quella <62> dell'unità nazionale. Dal 1871 la Germania pretende di essere pervenuta all'esistenza come entità politica unita, mentre l'unità è stata semplicemente imposta con la forza. Con l'aggettivo «vuoto», Heidegger si riferisce alla particolare *vacuità* di alcuni aspetti del pensiero dominante della seconda metà del XIX secolo. I nomi indicati nel 1935 – Schopenhauer, Darwin e Wagner – disegnano con chiarezza una costellazione, formata dal pessimismo, dalla dottrina della «lotta per la vita» e dal tentativo di dar corpo ad una «mitologia germanica». Con ciò che rappresentano quei tre nomi per l'atmosfera intellettuale della Germania imperiale, abbiamo a che fare con qualcosa che, per la prima volta, si è cristallizzato in una *Weltanschauung*. Non è affatto inutile ricordare che il termine *Weltanschauung* – tradotto abitualmente con «visione del mondo» – venne sottoposto, fin dai primi Corsi di Heidegger a Friburgo,²⁷ a un esame radicale, dal quale emerge che *filosofia e visione del mondo* sono due istanze inconciliabili. In altre parole, fin dal 1919 e in modo definitivo, Heidegger oppone la filosofia ad ogni forma di «visione del mondo»: quest'ultima è infatti il mero prodotto succedaneo che, nel momento in cui viene smarrito il senso di ciò che può e deve essere la filosofia, interviene ad usurparne abusivamente il ruolo, ovvero pretende di fornire le direttive per una condotta di vita. Se la filosofia, a sua volta, è qualcosa di radicalmente estraneo alla possibilità stessa di fornire direttive siffatte, allora si capisce perché la pretesa delle visioni del mondo a provvedervi possa essere giudicata un'impostura.

²⁵ MARTIN HEIDEGGER *Gesamtausgabe*, Bd. 39, Frankfurt a.M., Klostermann, 1980.

²⁶ Cfr. MARTIN HEIDEGGER *Gesamtausgabe*, Bd. 43, Frankfurt a.M., Klostermann, 1985.

²⁷ Cfr. MARTIN HEIDEGGER *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Frankfurt a.M., Klostermann, 1987.

Ma ciò che non può passare inosservato, nel leggere oggi questa diagnosi, è il fatto che, sebbene si riferisse allo spirito che regnava all'epoca dell'instaurazione dell'Impero tedesco, essa concerneva in modo ancora più pregnante il nazismo – in quanto tirannia senza precedenti in cui, sullo sfondo di un pessimismo nichilista, una visione del mondo <63> interamente orientata sull'idea darwinista della lotta delle specie per la sopravvivenza intraprende materialmente il programma di realizzare il mito di una «razza superiore».

Quando Heidegger pronuncia pubblicamente questo giudizio sui *Gründerjahre* siamo all'inizio del 1935. Il regime di Hitler è insediato da due anni. Alcuni dei suoi aspetti più allarmanti sono già venuti alla luce del sole; paragonate ai crimini ulteriori, le malversazioni di allora possono oggi apparire meno gravi – e tuttavia suscitavano già l'orrore dei contemporanei. A nessuno poteva sfuggire il fatto che esse stessero conducendo in direzione di quel vuoto e di quell'impostura. Ecco perché ritengo estremamente plausibile pensare che Heidegger si rivolgesse, in quei termini, al suo uditorio proprio per metterlo in guardia contro una disastrosa deriva del *socialismo nazionale*.

Non scandalizziamoci di questa lettura: certo, noi oggi non vediamo alcuna “deriva” nell'evoluzione del *nazismo*, ma, al contrario, un necessario concatenamento; e sospettiamo quantomeno di compiacenza coloro i quali, mentre il regime si stava insediando, speravano in un diverso corso degli eventi, o addirittura lavoravano perché ciò accadesse. Una speranza e un lavoro che oggi sappiamo bene quanto fossero vani e sterili. Ma allora perché imputare loro, in aggiunta, dei secondi fini perversi? E' forse sensato pensare che Heidegger, pronunciando il *Discorso di rettorato*, volesse *in pectore* una Germania nazista? Ciò che voleva è espresso in un testo il cui titolo, se letto correttamente, indica senza ambiguità come, per l'Università tedesca, la questione fosse innanzitutto quella di resistere contro qualcosa che ne minacciava l'esistenza. E' da lì che bisogna partire, da questa minaccia che grava sull'Università: ammettiamo che non si tratti di un'osservazione banale, di uno dei tanti “allarmi” ricorrenti con i quali i baroni universitari amano attirare l'attenzione del pubblico denunciando un abbassamento del livello degli studi; ammettiamo che Heidegger abbia colto un pericoloso vacillamento del *senso stesso* dello spirito universitario <64> – ebbene, se partiamo da lì non correremo il rischio di affrontare né in modo troppo parziale né in modo troppo partigiano la questione *politica*.

Ho esitato a lungo prima di dare a questo libro il titolo di *Scritti politici*. Il senso che normalmente ci accontentiamo di dare a questa parola – noi che, abituati a vivere comodamente in atmosfera di «democrazia liberale», siamo divenuti così poco *responsabili* da

ritenere che la politica sia, in fondo, un affare dei politici – , questo senso è ormai così vuoto da evocare soltanto una controversia più o meno tenace tra “punti di vista” ugualmente difendibili, poiché espressi in seno a un consenso quasi naturale. Ma la vera *politica*, quella che il pensiero e l’azione di alcuni esempi eminenti lasciano intravedere nel corso della storia, implica ben altro; in particolare, implica un atteggiamento affatto diverso: si tratta, infatti, di esistere entro una dimensione in cui ciascuno, partecipando e prendendo parte, abbia il suo posto nell’esistenza di una comunità che è tutt’altra cosa da una comunità “naturale” – una comunità *storica*, la quale cessa immediatamente di esistere come tale se l’eredità che ne costituisce il senso non viene assunta esplicitamente, cioè se non è accolta in modo tale da trasformare gli eredi, in modi imprevedibili, in nuovi iniziatori nell’alveo di una medesima storia.

Proprio pensando a questa politica, più ricca di senso, credo di poter definire *politici* gli *scritti* che seguono. Essi non espongono alcuna dottrina, né alcun “punto di vista”. L’unica stella polare è l’idea politica o, se si vuole, l’*ideale* politico di una comunità realmente umana.

Può sembrare mostruoso che Heidegger abbia potuto tracciare questo ideale politico nel momento in cui il nazismo prendeva piede.

Ma, proprio nel momento in cui il nazismo stava allungando a poco a poco i suoi tentacoli sull’intera società, non era piuttosto un *dovere*, per tutti coloro che speravano in altra cosa, dire in che cosa avrebbe dovuto consistere una vera rivoluzione?

Abbiamo già sottolineato come il titolo del *Discorso di rettorato* dichiarasse esplicitamente l’impegno di lottare per la sopravvivenza dell’Università tedesca. Ciò che occorre ora aggiungere senza indugi è il fatto che, agli occhi di Heidegger, la minaccia contro l’Università non proviene dall’arrivo al potere di Hitler: essa giunge da più lontano. Nel 1929, nella lezione inaugurale *Che cos’è metafisica?*, Heidegger aveva già asserito: «il radicarsi delle scienze nel fondo che dà loro vigore ha perduto vitalità.» E ciò significa: l’Università non è più la viva sorgente di un sapere vivo.

Da lungo tempo è in corso un processo che minaccia di portare alla rovina l’idea stessa di Università; tale processo può essere colto come omogeneo a quello in virtù del quale la verità si riduce ad avere solamente un significato pragmatico, e la scienza ad avere valore solo in quanto efficace.

Il fatto che l’Università rimanga salda in se stessa nonostante e verso tutto, ossia che si quadri da sé, implica che l’Università si metta esplicitamente in questione, cioè che venga

discussa un'idea di Università. Ora, tale discussione non può ignorare il fatto che l'Università sia stata qualcosa di vitale. Il senso dell'*Universitas* è infatti profondamente storico: l'*Universitas* medievale, l'Università nel pensiero di Wilhelm von Humboldt, sono delle realtà. Hanno dato vigore ad autentici saperi scientifici.

L'*Universitas*, luogo del sapere universale – dell'intero sapere, di un sapere che è tale solo a partire dall'interezza –, è un esito fondamentale del pensiero filosofico greco. Non ci sarebbe stata Università senza la filosofia. Nel momento in cui l'Università è minacciata dalla perdita del suo stesso senso, difendere l'Università contro ciò che la minaccia significa richiamarla, nel suo insieme, a una riflessione filosofica su se stessa.

Come considerare il rapporto dell'Università con l'universale? Concretamente: perché questa insistenza sull'Università tedesca? Si tratta forse del progetto di promuovere delle scienze tedesche, ossia una "verità tedesca"? <66> Assolutamente no! Ciò che pensa Heidegger sotto il nome di «Università tedesca» non può essere compreso a partire dal nazionalismo. Heidegger è tanto poco nazionalista quanto internazionalista.

Cosa significa dunque, per lui, l'aggettivo «tedesco»? Ben più che a un determinismo naturale, esso rimanda a una determinazione *nativa*. La nascita di tutto ciò che è umano, così come la sua morte, non è un mero accadimento biologico. E' in gioco dell'altro: la possibilità di tradizione, di ricevere un'eredità, di trasformarla in qualcosa di nuovo – insomma, è in gioco la storia.

Heidegger si è sempre sentito profondamente *tedesco*. «Voler essere tedesco» non significa necessariamente *essere nazionalista*. Non vi manca certo la fierezza di appartenere a un grande popolo; ma, nel nazionalismo, questa fierezza confonde in maniera fin troppo puerile ciò che è grande e ciò che è "nostro". L'essere fieri di appartenere a un grande popolo comporta, al contrario, l'accettazione di un compito: quello di accrescere oltre se stessi la grandezza di ciò che è grande. Heidegger non ha mai fatto mistero di ciò che considerava grande. E' un punto che non può sfuggire nemmeno a chi non ne comprenda il significato: fra tutto ciò che può esservi di grande, la filosofia rappresenta, agli occhi di Heidegger, la più grande originalità dello spirito tedesco.

In tutto ciò che appartiene all'ordine dello spirito, il ruolo fondamentale è giocato da una relazione che costituisce la condizione umana stessa; in tale relazione, il tratto di fondo è la cura del Tutto (non certo la cura della "totalità", ma, nettamente distinta da quest'ultima, la cura e la preoccupazione del Tutto-intero, dell'*interezza*); ora, la cura del Tutto-intero è esattamente il principio di unificazione sia nella "realtà" sia nella "scienza". Con la filosofia,

la suddetta relazione diventa tema esplicito della ricerca, e intorno ad essa gravita la questione del sapere. Che cos'è il sapere? Che cosa significa «verità»? Heidegger pensa che senza queste due domande sia impossibile che l'Università si quadri in se stessa, <67> cioè si mantenga salda e si regga nel *proprio* ufficio* (e non in qualche ufficio ancillare) – l'ufficio dell'educazione, nel senso più alto e più intenso che questa parola possa assumere.

Il *Discorso di rettorato* delinea, con grande precisione, il quadro della *possibile* essenza tedesca dell'Università. Una sorgente dell'educazione del popolo tedesco: è questa l'Università che deve essere mantenuta salda, verso e nonostante tutto.

Educare un popolo – se il termine «educare» significa qualcosa – vuol dire condurre quel popolo lontano da tutto ciò che lo mette (lo trattiene o lo ricaccia) nella condizione di non poter essere il popolo che, in una certa misura, esso è già. Infatti, ogni popolo è potenzialmente, in una forma *unica* (se esso raggiunge una qualche perfezione), un volto particolare della condizione umana.

Popolo, in Heidegger, è un termine nel quale si riassume l'idea di una comunità integra, cioè di un'unità più coerente di ogni fattore di disintegrazione.

Senza dubbio, una buona parte dell'avversione che Heidegger mostra nei confronti della società guglielmina deriva dal fatto che essa manca proprio di questa coerenza interna. Merita di essere citato, a questo proposito, un passaggio della lettera che suo fratello Fritz gli inviò in occasione del suo ottantesimo compleanno. Fritz evoca il periodo della loro infanzia: «Le differenze introdotte nelle condizioni sociali – che pure lasciavano il posto a molteplici sfumature – venivano accettate come qualcosa di naturale. Quel sistema di classi che costituiva lo Stato poteva essere quasi paragonato al regime indiano delle caste: vi mancavano soltanto le vacche sacre. Quale che fosse l'amore per la propria terra, si trovavano lì due mondi separati, senza comunicazione fra loro: quello degli uomini “di sopra” e quello degli <68> uomini “di sotto”. Le classi subalterne erano abituate da secoli a chinare il capo, con in aggiunta il condimento delle vessazioni e della pedagogia a colpi di frusta.»

Questa società, quali che siano la sua potenza e le sue prestazioni, non forma ancora un autentico *popolo*, nella misura in cui una parte non indifferente degli individui che la compongono non prende parte alle decisioni che mettono in gioco il destino comune. Infatti c'è «popolo» soltanto lì dove la comunità da esso riunita sia una comunità autentica, ossia solo se la diversità dei gruppi e degli individui che la compongono si configuri proprio a partire da

* La dizione *ufficio* va qui intesa a partire dalla sua etimologia: ufficio = comp. di *opi* (drv. di *opus*, opera) e *facere*: eseguire tutto ciò che è richiesto da una determinata carica, o dovere, o obbligo, o mandato. [N.d.C.]

un'unità, alla quale ognuno possa partecipare a suo modo e secondo la sua parte. Neppure la società della Repubblica di Weimar costituiva una comunità di questo genere. Essa ha conosciuto certamente la pratica della democrazia formale, la quale, però, non radicandosi, o piuttosto non spingendo le *élite* a riconoscere la parte del popolo nella comunità – compresa la comunità «culturale» –, lasciava che si perpetuasse la gerarchia sociale dell'impero guglielmino. Le differenze di classe e le differenze di *status* tra Tedeschi hanno continuato a rimanere quasi insormontabili.

Non risulta che Heidegger, nel periodo che precedette la crisi del 1929, si fosse mai espresso pubblicamente su questioni di politica. Dopo il 1929, egli iniziò ad affrontare, dapprima in privato, il tema del necessario rivolgimento senza il quale nessuna via d'uscita, non soltanto dalla crisi economica, ma soprattutto da una situazione economica e politica insoddisfacente per un popolo, sarebbe stata possibile. Come molti altri uomini della sua generazione – provenienti anche da orizzonti completamente diversi (si pensi a Walter Benjamin, figlio di ricchi borghesi berlinesi) –, Heidegger riconobbe presto il significato dei «movimenti giovanili»: fin da prima della Grande Guerra, essi costituirono la fucina di un'innegabile unificazione del popolo tedesco. Non si deve certo sottovalutare il fatto che tale unificazione si realizzasse spesso in virtù di utopie e miti, – soprattutto se si <69> considera che il nazismo pretese poi di organizzare l'unità del popolo tedesco a partire dal mito della «razza tedesca».

Ma ciò che attirava l'attenzione di Heidegger o di Benjamin sulla *Jugendbewegung* (è questo, al singolare, il nome collettivo dei movimenti giovanili tedeschi) era evidentemente l'unità realizzata, e non il mito unificatore. L'uno e l'altro, infatti, seppure in modo diverso, pensavano che l'autentica unità del popolo tedesco non fosse nulla di “mitico” e che non dipendesse da un mito.

Ma quale «autentica unità»? Quella che si sperimenta in una *uguaglianza*, intesa, nel senso preciso in cui la definisce Aristotele, come «uguaglianza nel comando e nell'obbedienza» (ἀρχεῖν καὶ ἄρχεσθαι, *Eth. Nic.*, 1134 b 15).

L'ideale che costituiva il cuore della *Jugendbewegung* fin da prima del 1914, e che, dopo la guerra, divenne l'ideale delle innumerevoli forme nelle quali essa si articolò e diversificò – cosa che permette ad Armin Mohler²⁸ di definire con precisione il tipo di movimento che può legittimamente essere definito «movimento giovanile», in opposizione alle organizzazioni giovanili il cui obiettivo era semplicemente la formazione di *militanti* –,

²⁸ Cfr. ARMIN MOHLER *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, cit., t. I, p. 153.

tale ideale è precisamente l'*unità*, l'unità di una comune appartenenza a ciò che fa sperimentare a ciascuno il fatto di essere davvero libero – come dice Rousseau – soltanto lì dove obbedisce alla legge che ciascuno prescrive a se stesso. La legge non asservisce l'individuo, ma lo vincola alla comunità istituendo l'uguaglianza: è questa la condizione comune in cui ciascuno, secondo equità, comanda e obbedisce al contempo.

Popolo – in tedesco *Volk*. Bisogna qui fare attenzione al fatto che la nozione di popolo, in Heidegger, è definita con la massima chiarezza (a cominciare dalla fulminea chiarezza del rango) fin da *Sein und Zeit*. Alla pagina 384 del trattato del 1927, nel mezzo del paragrafo 74, possiamo infatti leggere: «(...) se il Dasein <70> è destinale, se esso esiste costitutivamente come essere-al-mondo nell'essere in compagnia con altri, allora la sua avventura è un'avventura condivisa e si definisce come destino comune. Con ciò noi designiamo l'avventura della comunità, la storia del popolo.»²⁹

C'è popolo solo all'interno di una storia, cioè di un'avventura riservata a degli esseri umani. E' per necessità che essi vivono insieme; ma la necessità non fa ancora nascere un popolo. C'è popolo soltanto là dove si sia manifestata *libertà*. Ora, tale libertà del popolo non si costituisce innanzitutto e in prima istanza nella semplice opposizione alla minaccia dell'asservimento. Un popolo non asservito non è ancora un popolo libero. Prima ancora di ogni scontro e di ogni lotta, la libertà è innanzitutto ciò che si espone al rischio del destino.

Con «destino» dobbiamo intendere semplicemente: ciò che è destinato, ciò che *ci* è destinato e ci attende. Non, ad esempio, la trasformazione del sole in nova – evento prevedibile, ma assolutamente a-storico, giacché lì non c'è propriamente nulla che ci attende. Ciò che ci attende, nell'accezione formale del termine, è ciò di cui noi possiamo farci carico o, al contrario, rifiutarci di farci carico. Senza libertà, niente destino.

Essere uomo all'interno di un popolo, essere parte in causa di un popolo, insomma: essere un uomo di *questo* popolo particolare – tutto ciò non significa appartenere a una mera «comunità etnica». Certo, la comunità «popolare» non può essere concepita senza *radici*; ma ciò non implica in alcun modo un riferimento prioritario alla *natura*, ossia, secondo l'interpretazione degenerata della «natura umana», alla *razza*.

<71> Le radici di un popolo non sono mai dei “dati” <ad esempio dei dati biologici, o

²⁹ Per comprendere come questo modo di intendere di *popolo* non sia contrario all'accezione usuale del termine *Volk* nella lingua tedesca è sufficiente leggere l'articolo ad esso dedicato nell'Enciclopedia Brockhaus (edizione del 1887): «Nel linguaggio giuridico si distingue *popolo* da *nazione*. *Popolo* significa qui l'insieme degli esseri umani che sono legati ad uno Stato. *Nazione* è un concetto etnologico, mentre *popolo*, dal momento che contiene un riferimento allo Stato, è un concetto politico. Un popolo può essere costituito da due o più nazioni o parti di nazioni.»

culturali>, e non sono qualcosa di disponibile né di determinante. Un popolo può esistere storicamente soltanto se ritrova le sue radici storiche. Il che significa, umanamente: riscoprirle, riconoscere ciò che qui ed ora è richiesto a un popolo per il fatto di essere radicato (o mal radicato) in una tradizione – e per nulla innanzitutto in un suolo.

Il radicamento – per riprendere le parole di Simone Weil – dev'essere inteso nel senso più elevato. Il radicamento di un popolo articola tutti i modi dei quali gli esseri umani serbano memoria.

E' necessario spendere una parola su una questione che finora ho solamente sfiorato: ho detto prima <p. 47> che sarebbe un grave abbaglio il voler inserire Heidegger nella corrente della rivoluzione conservativa. La principale ragione di ciò appare non appena proviamo a distinguere *serbare memoria* e *conservare*. Nel Corso del semestre invernale 1937-1938,³⁰ Heidegger spiega perché nessuna attività conservativa sia in grado di giungere a ciò a cui mira. Il conservare, dice Heidegger, è un'operazione essenzialmente fallace, giacché confonde positivamente l'elemento storico con l'elemento cronachistico (dell'episodio e dell'avvenimento); il conservare diventa quindi non il serbare memoria dell'istanza storica, ma il vigilare affinché non ne scompaiano le tracce. Al contrario, il serbare memoria – opera della Madre delle Muse – intrattiene con la storia l'unico rapporto autenticamente storico: quello per cui è in causa il fatto di esistere liberamente, anche dinanzi alla grandezza di ciò che fu – una pretesa impossibile per chi non è capace, in un modo o nell'altro, di ridar vita all'immemorabile sussurro che continua a destinarsi in fondo a ogni memoria.

Nel Corso del semestre invernale 1929-1930, Heidegger, parlando della tradizione filosofica, enuncia qualcosa che <72> vale per ogni tradizione umana: «Quando affermiamo di volerci liberare di questa tradizione, ciò non significa respingerla e lasciarla in qualche modo alle spalle. Al contrario, ogni liberazione da qualcosa è davvero tale solo se essa domina ciò di cui si libera e se ne appropria. *La liberazione dalla tradizione è sempre riappropriazione delle sue forze ogni volta di nuovo riconosciute*».³¹

Conservare una tradizione, accontentarsi di *conservarla* senza spingersi fino a riconoscere di nuovo il *perché* quella tradizione meriti di essere conservata – tutto ciò equivale a non conservare affatto.

³⁰ MARTIN HEIDEGGER *Gesamtausgabe*, Bd. 45, Frankfurt a.M., Klostermann, 1984, § 13; trad. it. U. Ugazio *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Milano, Mursia, 1988 pp. 32-39.

³¹ MARTIN HEIDEGGER *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, p. 511; trad. it. di P. Coriando *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Genova, il melangolo, 1992, p. 451.

Heidegger non può essere annoverato tra i sostenitori della «rivoluzione conservativa» perché non c'è la minima intenzione *conservativa* nel suo pensiero. Non che quest'ultimo non intrattenga un rapporto intenso con ciò che fu – con ciò che, nel suo tempo, dispiegò una memorabile intensità di *esistenza*. Questo rapporto è anzi molto più libero di quello istituito da qualsivoglia conservazione. Heidegger, per un certo periodo, ha definito «rivoluzionaria» la modalità di questo rapporto incomparabilmente più libero. Ciò che intende Heidegger con *rivoluzionario* è semplicemente irriducibile ad ogni concezione nota della rivoluzione. Non è la rivoluzione di Marx come non è la rivoluzione di Robespierre. L'unica figura di rivoluzione ad essa vicina è quella di Kant. Non a caso Heidegger definisce Kant «il più grande pensatore tedesco». Si tratta infatti, in termini kantiani, di una *rivoluzione del modo di pensiero* (in una parola: della ricerca dei limiti in senso critico, o trascendentale). In termini heideggeriani, dovremmo parlare dell'inesorabile limitazione operata dalla finitudine.

Non è necessario procedere oltre per capire come questo pensiero della rivoluzione (che può essere pura finzione, oppure no) sia assolutamente originale e originario. Se non ci <73> si ricorda continuamente fino a che punto il pensiero di Heidegger sia di un'originalità ancora largamente misconosciuta; se ci si affretta, di conseguenza, a ricondurre ciò che si crede di leggervi a qualcosa di “già noto”, si rischia semplicemente di *non leggere* ciò che, in ogni caso, sta scritto.

Ricollocare i testi entro le circostanze nelle quali furono redatti è quanto impone il dovere dell'onestà. Per questa ragione occorre ora stabilire una cronologia precisa degli avvenimenti all'interno dei quali ha avuto luogo il coinvolgimento di Heidegger.

*

Si tratta, quindi, di situare l'impegno politico di Heidegger nel contesto dell'epoca.

Senza una reale preoccupazione per la verità, tale obiettivo è perfettamente vano. Auspicio che i miei lettori leggano ciò che segue avendo cura di verificare se ciò che dico è vero oppure no.

Heidegger non si pronunciò mai pubblicamente sulla politica prima di diventare rettore della sua Università in un momento che egli riteneva fosse autenticamente rivoluzionario. Tra il 1930 e il 1933 egli non nascose, alle persone a lui vicine, una certa simpatia per l'eccezionale capacità di mobilitazione della gioventù mostrata da quell'ala “movimentista”

del socialismo nazionale che, allora, poteva sembrare incarnata dal movimento hitleriano. Ma questa simpatia non si spinse fino a un sostegno pubblico. All'epoca della grande campagna di propaganda lanciata dai nazisti presso gli universitari in occasione delle elezioni del marzo 1933, non troviamo la firma di Heidegger sulla petizione pubblicata il 4 marzo dal quotidiano di Hitler. Eppure Hitler era già cancelliere del *Reich* dalla fine di gennaio.

E' necessario stabilire con precisione la data dell'impegno pubblico. Esso si situa nell'aprile 1933, e precisamente il 21 <74> aprile, data in cui Heidegger fu eletto rettore dal Senato dell'Università di Friburgo.

Questa elezione, che oggi alcuni cercano di far passare come il risultato di intrighi condotti dietro le quinte da un gruppo di universitari nazisti, fu in realtà la conclusione di un periodo molto tormentato per l'Università – periodo che coincideva, del resto, con il generale sconvolgimento che seguì la nomina di Hitler alla cancelleria.

Si ha ragione di insistere sulle malversazioni di ogni sorta scatenate dalla «presa del potere». Esse erano tuttavia abilmente utilizzate dalle autorità (più esattamente da Hitler e dai suoi due ministri nazisti): erano infatti presentate come «eccessi provenienti dalla base». Ma si trattava, in realtà, di disordini pilotati sottobanco o addirittura provocati. Così, l'inquietante «boicottaggio dei negozi ebrei» del 1° aprile 1933 fu organizzato congiuntamente dal Partito e dal governo, con il pretesto di incanalare un supposto furore popolare. Dinanzi al patente insuccesso del boicottaggio presso la popolazione, il governo fu peraltro costretto a fare marcia indietro.

Il 21 aprile, un mese dopo la sospensione delle sedute del parlamento a seguito del voto della legge sui pieni poteri, la situazione sembrava ancora aperta: furono in molti a credere, e soprattutto a voler credere, che il peggio non fosse ancora certo. Come spiegare altrimenti il fatto che, ad esempio, i vescovi tedeschi, riuniti a Fulda il 28 marzo 1933 (sei giorni dopo il voto dei pieni poteri), tolsero l'interdetto promulgato dalla Chiesa cattolica, nel 1930, contro ogni cattolico che si fosse schierato con il partito hitleriano? Anche facendo l'ipotesi più bassa, quella dell'opportunismo, rimane la questione: che senso avrebbe avuto giocare la carta dell'opportunismo senza avere la speranza di influire sul corso degli eventi?

Dalla parte della Chiesa protestante, si osserva la stessa speranza in uno svolgimento, se non addirittura in un epilogo, felice della «rivoluzione». Nel 1933, Martin Niemöller <75> dichiarò pubblicamente la propria intenzione di votare per il partito di Hitler. Meno di quattro anni più tardi, egli divenne il simbolo vivente della resistenza protestante al regime nazista.

La natura criminale del regime nazista è oggi universalmente riconosciuta. Noi

crediamo che fosse già palese al momento del suo insediamento: ora, tra ciò che potevano percepire i contemporanei e ciò che oggi sappiamo noi della sua realtà, c'è tutta la differenza che separa la constatazione del passato dalla previsione del futuro.

Per quanto riguarda il vento di terrore che spazzò il paese durante i mesi successivi alla nomina di Hitler alla cancelleria, è necessario rilevare la tattica impiegata costantemente dai nazisti: esercitare *pubblicamente* la più violenta repressione contro ciò che veniva sistematicamente denunciato come la volontà dello «schieramento giudeo-marxista», ossia la volontà di fomentare una guerra civile tedesca. Ora, ciò che la stragrande maggioranza del popolo tedesco temeva sopra ogni cosa, era proprio la guerra civile – salvo poi pagare la speranza di sfuggirvi con l'accondiscendenza alle violenze pubbliche. I comunisti, dal canto loro, erano persuasi del fatto che l'hitlerismo sarebbe presto imploso, rivelando, al contatto con la realtà, la sua incapacità strutturale di risolvere le contraddizioni di un sistema capitalista in agonia. Essi pensavano quindi che fosse necessario mantenere ad ogni costo le strutture clandestine del Partito, ma non ritennero altrettanto necessario prepararsi attivamente allo scontro armato.

La tattica di Hitler si rivelò terribilmente efficace: per la maggior parte dei Tedeschi, infatti, le violenze, le torture e le esecuzioni di centinaia di militanti e di Ebrei erano da ascrivere al conto dei profitti e delle perdite. Come dice un vescovo in un'omelia della primavera del 1933: «Mettiamo da parte le nostre singole persone e l'insieme delle nostre convinzioni personali: il nostro dovere è ora quello di porre l'essenziale davanti a ogni cosa, e di convincerci che <76> l'eccesso di disordini è l'inevitabile prezzo da pagare della rivoluzione.» C'era quindi qualcosa di *più importante* di queste violenze – violenze che, naturalmente, venivano condannate e che, soprattutto, ci si augurava fossero passeggere. Più importante, e perciò prioritaria, era la necessità, avvertita da tutti i Tedeschi, di uscire dalla crisi economica che li attanagliava e che minacciava di mandare in frantumi l'intera società. Occorre infatti ripeterlo: la crisi economica del 1929 gravò sul popolo tedesco come su nessun altro popolo al mondo, nemmeno quello americano. Come osservò Simone Weil nel 1932: «La Germania, accerchiata dalle nazioni che l'hanno sconfitta nel 1918, privata delle colonie, con un'economia prostrata, da un lato, dal peso delle riparazioni, e indebolita, dall'altro, dal macchinario scadente di cui si è dotata e che in gran parte non ha mai funzionato, è il paese in cui la crisi è più acuta».³² Possiamo farci un'idea di che cosa significhi, umanamente, l'espressione «crisi acuta», leggendo quanto scrive la stessa Simone Weil qualche pagina più

³² SIMONE WEIL *Oeuvres Complètes*, vol. II, t. II, Paris, Gallimard, 1991, p. 109.

avanti: «Si odono persone intonare strazianti litanie nei cortili, si vedono bambini di una magrezza spaventosa. Giovani che non hanno mai lavorato, sfiniti dai rimproveri dei loro genitori, si uccidono o si danno al vagabondaggio o cadono in preda alla disperazione. E' uno spettacolo davvero amaro quello offerto da questa ammirevole classe operaia, così colta, così presa alla gola...»³³

L'abilità di Hitler, nel 1933, fu quella di riuscire ad accreditarsi, agli occhi di una quantità sempre crescente di Tedeschi, come l'uomo politico che avrebbe concentrato tutti i suoi sforzi sull'unico obiettivo di stroncare la crisi. Persino la persecuzione degli Ebrei – condotta sotto il pretesto di combattere il «capitalismo apolide» – si integrava al piano generale della lotta contro la crisi. Ciò spiega, fra <77> l'altro, il motivo per cui molti Tedeschi abbiano potuto pensare in buona fede che, dal momento che l'assurdità di questa tesi economica non avrebbe tardato a manifestarsi, il regime avrebbe a poco a poco abbandonato la sua ossessione antisemita.

E' necessario ora affrontare ciò che ho chiamato più sopra la «forma inaudita di demagogia» praticata da Hitler. Non si può dimenticare il fatto che, nei primi anni della sua dittatura, il potere di Hitler non fosse ancora per nulla un potere assoluto. Proprio questo dà l'esatta misura della terribile sagacia di cui seppe dar prova il suo “genio” politico – che faceva tutt'uno con il suo genio oratorio.

Quando noi pensiamo a Hitler come oratore, ci appare quasi automaticamente l'immagine di un forsennato vociferante – immagine che non corrisponde affatto allo stile di Hitler nell'epoca di cui ci stiamo occupando. Per verificarlo, è sufficiente leggere quanto dichiarò il deputato socialdemocratico Wilhelm Hoegner³⁴ all'indomani del cosiddetto «Discorso della pace», pronunciato il 17 maggio 1933 da Hitler di fronte al *Reichstag*: «Nemmeno Stresemann avrebbe potuto tenere un discorso di pace così moderato.»

Il deputato socialdemocratico si lasciò ingannare, così come si lasciarono ingannare i membri del gruppo socialdemocratico che approvarono all'unanimità il discorso di Hitler (proprio loro che, il 23 marzo, furono gli unici ad opporsi ai «pieni poteri»). Se proviamo a rileggere ora quel discorso, possiamo comprendere meglio la reazione dei contemporanei, sia tedeschi sia stranieri: così il filosofo francese Alain, che nel 1934 partecipò con Paul Rivet e Paul Langevin alla creazione del Comitato di vigilanza degli intellettuali antifascisti, proprio nella primavera del 1933 scriveva: «Ho letto il discorso di Hitler: un discorso <78>

³³ *Ibid.*, p. ...

³⁴ Dopo la fine del Terzo *Reich*, W. Hoegner sarà l'unico Tedesco autorizzato dal tribunale di Norimberga ad assistere alle esecuzioni capitali dei criminali di guerra.

ammirevole dall'inizio alla fine, e dopo il quale non sarà più possibile far la guerra».³⁵

Durante quei mesi, nei quali il minimo passo falso poteva significare la destituzione dalla cancelleria, Hitler mostrò tutte le sfaccettature della sua eloquenza. Certo, si era ben notata, in occasione delle passate campagne elettorali, l'incoerenza delle sue promesse contraddittorie. Ma lo Hitler cancelliere non prometteva più niente: egli faceva appello, esortava all'indispensabile risveglio di tutti, al fine di uscire da una crisi ormai apertamente riconosciuta come non solo economica, ma anche politica e diplomatica. Hitler agiva e parlava come il cancelliere che avrebbe restituito fierezza ai Tedeschi. Infatti, dopo il Trattato di Versailles la Germania era una nazione umiliata. Parlando di Hitler, George Bernanos scriveva ancora nel 1939-1940 : «L'“uomo del destino” (...) usa una forza immensa per riparare l'irreparabile, come se dipendesse da lui il fatto che la Germania non sia mai stata – mai, mai, mai stata – quell'irrisoria paziente alla quale il più misero politico dell'Europa centrale poteva assestare schiaffi e umiliazioni».³⁶

Quando Hitler divenne cancelliere, la Germania era prostrata dalla crisi – cosa di per sé non indifferente; ma essa era prostrata anche dall'ignominia: dopo il 1918, infatti, la Germania fu sempre tenuta al bando delle nazioni, sempre tacciata come colpevole e barbarica. Ricordiamoci dell'esistenza di quell'incredibile articolo 231 del Trattato di Versailles, in cui gli Alleati intesero imporre al governo dei vinti l'ammissione che la Germania fosse l'unico responsabile dello scoppio della Grande Guerra. Non è privo di significato il fatto che i governi socialdemocratici dell'inizio della Repubblica di Weimar si rifiutarono di ratificare quell'articolo. Il ministro della giustizia Otto Landsberg, il 20 <79> febbraio del 1919, dichiarò: «Solo un pazzo da legare può sostenere che la colpa dello scoppio della guerra si situi esclusivamente sul versante tedesco.»

Il ministro socialdemocratico aveva ragione: era *insensato* accusare la Germania di essere stata l'unica responsabile di una guerra catastrofica, quando tutte le «grandi potenze» avevano contribuito a precipitarvi l'Europa. Insensato perché falso; insensato perché ingiusto.

Se aggiungiamo la conseguenza di questa colpevolezza unilaterale (ovvero le «riparazioni», il cui peso micidiale – 223 miliardi di marchi-oro, poi portate a 132 miliardi – ripartito su quasi *quarantacinque anni*, doveva punire la Germania e al contempo rendere la sua economia meno concorrenziale), dobbiamo davvero riconoscere come la pace voluta dai vincitori del 1918 fosse, secondo le parole dello stesso Alain, «una pace selvaggia». Proprio

³⁵ Cit. in «Bulletin de l'Association des amis d'Alain», n. 73, p. 26.

³⁶ GEORGE BERNANOS *Les Enfants humiliés*, in *Essais et écrits de combat*, vol. I, cit., p. 852.

così si esprimeva il filosofo in un *Discorso* datato 11 novembre 1933, aggiungendo: «Chiunque avesse provato sulle sue armi il peso dell'altro popolo sapeva bene che non era possibile tenerlo in stato di schiavitù e di umiliazione.»³⁷

Il «trattato di pace» non mirava a istituire la *pace*. Simone Weil, nell'aprile del 1937, mentre Hitler era al potere da quattro anni, scriveva: «Bisognerebbe cancellare persino il ricordo della vittoria del 1918, concludere con la Germania una nuova pace, costruire una nuova Europa, istituire una nuova Società delle Nazioni su basi tali che ogni paese europeo possa accettare di entrarvi. Soltanto allora ci saranno dei trattati che potranno essere rispettati.»³⁸

Tutti i Francesi illuminati avevano coscienza dell'ingiustizia commessa contro il popolo tedesco.

Nel 1933 questo popolo era a terra. Quando Hitler divenne cancelliere, la Germania non era una pericolosa potenza. Lo ridiventò, lo sappiamo fin troppo bene, sotto <80> l'impulso frenetico dello stesso Hitler – il quale si rivelò infine per ciò che, fin dall'inizio, era: un dittatore guidato dalla volontà di soggiogare l'Europa imponendole un'egemonia tedesca. Ma durante la prima fase della sua dittatura egli si presentò al contrario come colui che esigeva dai vincitori il rispetto dei diritti imprescrittibili di un popolo. Situazione ideale per apparire come campione del diritto e uomo politico eminentemente responsabile. Egli richiedeva l'unità all'interno per meglio reclamare l'uguaglianza dei diritti all'esterno.

Nel 1933, né la Germania né Hitler erano potenti. Una delle abilità di Hitler fu tuttavia quella di saper trarre profitto dalla debolezza – di utilizzare a suo vantaggio la propria e di ritorcere quella dei suoi nemici contro di essi. Egli capì che ogni rafforzamento della Germania avrebbe contribuito a consolidare il proprio potere. Dedicò dunque tutto il suo ingegno a ritorcere «contro il mondo intero – come scrive ancora George Bernanos – l'ingiustizia del Trattato di Versailles, che poneva la Germania fuori dal mondo, fuorilegge, senza diritti e senza onore.»³⁹ Come obiettivo centrale della sua politica, egli indicò immediatamente la *revisione dei trattati* – che, come sappiamo, era un tema caro a tutte le sinistre europee. Si metteva così nella posizione più favorevole, dalla quale poteva esigere dalle potenze dominanti che agissero, nei confronti della Germania, in conformità alle norme che esse stesse si vantavano di aver decretato. Se esaminiamo questa posizione, non tardiamo ad accorgerci di quanto sia *inespugnabile*. Hitler riuscì infatti in un colpo da maestro: attaccare i vincitori del

³⁷ ALAIN *Propos (1906-1936)*, vol. II, Paris, Gallimard, p. 988.

³⁸ SIMONE WEIL *Oeuvres Complètes*, vol. II, t. III, Paris, Gallimard, 1989, p. 68.

³⁹ GEORGES BERNANOS *Nous autres Français*, in *Essais et écrits de combat*, vol. I, cit., p. 712.

1918 sul terreno delle condizioni di una pace autentica – attaccandoli, però, esclusivamente con l’arma dei principi.

Su questo terreno diventa molto difficile individuare la demagogia: essa scompare del tutto sotto la maschera di un discorso sincero e giusto. Come spiegare altrimenti <81> l’effetto di *paralisi* indotto nelle diplomazie, nei governi e nell’opinione pubblica alleata, dalla politica di pace proclamata ripetutamente da Hitler? Ora, questa paralisi non è spiegabile soltanto con la vigliaccheria; vi è in essa dell’altro, qualcosa che ha a che fare con la cattiva coscienza. E’ un fatto acquisito che Hitler, man mano che passavano i mesi, avesse fatto vacillare l’immagine che i suoi avversari avevano di lui: da demagogo irresponsabile, che prometteva tutto e niente, la sua eloquenza lo trasformò a poco a poco in *uomo politico*, ossia in dirigente capace di suscitare nel suo popolo la riscossa che avrebbe reintegrato la Germania – a parità di rango e di diritti con tutti gli altri – nel concerto delle nazioni. Dal momento che questa rivendicazione era in sé incondizionatamente giusta, non c’era semplicemente nulla che gli si potesse opporre. Fino alla guerra, le democrazie occidentali non ebbero mai più l’iniziativa. Ma ancora più importante, per noi che stiamo esaminando i primi mesi di esercizio del potere da parte di Hitler, è il fatto che i suoi interventi si distinsero per la loro moderazione e ragionevolezza – in una parola: egli riuscì a imporre un’immagine di uomo politico responsabile.

Si può così comprendere un altro fatto: il cambiamento d’opinione che intervenne fra numerosi avversari di Hitler. Farò un solo esempio, quello del conte Harry Kessler – uno dei rari aristocratici tedeschi che presero posizione a sostegno della Repubblica di Weimar, cosa che gli valse un’ostilità tale, da parte dei nazisti, da fargli ritenere prudente non rientrare nel suo paese dopo il 30 gennaio 1933. Ora, quest’uomo di cultura, che aveva la peggiore opinione di Hitler prima del 1933, il 25 maggio del 1935, nel suo *Diario*, annota: «Ho letto il testo originale del grande discorso tenuto da Hitler martedì [21 maggio] al *Reichstag*. Si può pensare di lui ciò che si vuole, ma in ogni caso questo discorso è un atto importante di un grande uomo di Stato.»⁴⁰

<82> Se non compiamo il tentativo di sapere, in tutta la verità che ci è possibile cogliere, che cosa fu l’anno 1933, nel quale Heidegger commise l’errore di impegnarsi politicamente per Hitler, è chiaro che ci precluderemo volontariamente l’accesso a una comprensione più esaustiva, cioè più vera, di quell’errore. Non stiamo in questo modo cercando di negarlo o di minimizzarlo; cerchiamo invece di misurarne con esattezza in tutta la

⁴⁰ HARRY KESSLER *Journal*, Paris, Grasset, 1972.

sua portata. Dobbiamo dunque capire come apparisse Hitler in quei primi mesi della sua dittatura. Ora, la mia tesi è che egli riuscì ad apparire molto diverso dal folle che propugna il programma criminale di stabilire il dominio mondiale di una «razza superiore». Come riferito da numerose testimonianze convergenti, il dittatore si forgiò al contrario una statura da uomo di Stato. In quei mesi tormentati, ma anche attraversati da grandi speranze, i contemporanei potevano realmente porsi, dinanzi all'uomo che vedevano agire e parlare, l'interrogativo se Hitler «avrebbe scatenato nel mondo una nuova, disastrosa guerra, oppure se avrebbe occupato il suo posto nella storia come l'uomo capace di restituire l'onore e lo spirito di pace alla grande nazione tedesca e di ricondurla – serena, fiduciosa e forte – in prima fila nella famiglia delle nazioni d'Europa».

Quest'ultima frase non la scrivo io oggi. Essa si trova nel libro *Grandi contemporanei*, pubblicato da Winston Churchill nel 1935. Churchill è sempre stato il nemico più accanito del *nazionalismo* tedesco. Non è certo per un cedimento a chissà quale vigliaccheria, o a qualche colpevole indulgenza, che egli parla di Hitler in quei termini. La sola spiegazione razionale è che Hitler riuscì a farsi prendere sul serio persino da uno come Churchill.

Oggi che sappiamo come Hitler si fosse rinchiuso fin dal principio nella piega suicida del continuo rilancio della posta in gioco – e che sappiamo dunque come la guerra fosse inevitabile, dal momento che le pretese del dittatore avrebbero inevitabilmente finito col superare ciò che le democrazie tradizionali erano disposte a concedergli – oggi noi <83> siamo quantomeno sorpresi dal giudizio di Churchill. Forse un giorno la smetteremo di pensare che i Tedeschi, che allora acclamavano Hitler, acclamassero implicitamente, cioè nel segreto del loro cuore, la guerra a venire e i suoi massacri.

Hitler, in questi primi anni, fece della pace il tema principale della sua politica estera. La sua eloquenza parve sincera: ecco il punto decisivo. Per questo occorre spendere ancora qualche parola sull'inaudita demagogia di Hitler.

Infatti, oggi sappiamo che *Mein Kampf*, apparso nel 1925-1926 e divulgato come *summa* della «visione del mondo» hitleriana, esponeva i veri obiettivi di colui che era ancora un agitatore periferico ma che, in modo megalomane, enunciava già le direttive secondo le quali la Germania avrebbe dovuto essere governata.

Noi che leggiamo oggi *Mein Kampf* rimaniamo interdetti dinanzi all'impudenza con la quale sembra annunciarvisi più o meno tutto ciò che ebbe luogo tra il 1933 e il 1945 – e che culminò nel primo sterminio su scala industriale di esseri umani. Per quanto siano comparabili, e sotto più di un aspetto, le vittime del *Gulag*, queste ultime non erano semplicemente

destinate all'annientamento *perché colpevoli di esistere*.

Ecco precisamente ciò che non venne letto dai contemporanei. Perché questo – questa ignominia – non è leggibile *fino a quel punto* nel libro di Hitler. Non si tratta qui di giustificare i contemporanei. Ma finché non avremo riconosciuto con sincerità che noi stessi, posti nella situazione di allora, forse non avremmo saputo essere più chiaroveggenti di loro, sarà difficile ammettere che non abbiamo il diritto di punire senza il dovere di essere giusti. Persino agli eroi, a coloro che continuarono a denunciare l'hitlerismo e che pagarono la loro opposizione con la vita, non è consentito prestare una compiuta chiaroveggenza di ciò che si è risolto nell'innominabile. *Mein Kampf* non venne letto allora nel modo in cui bisogna definitivamente leggerlo; ma, allora, era impossibile leggerlo in quel modo – semplicemente perché, per poterlo fare, era necessario che la storia facesse il suo corso.

<84> Bergson fa osservare: «Per il solo fatto di compiersi, la realtà proietta la sua ombra dietro di sé, nel passato indefinitamente lontano; sembra così che essa sia preesistita, sotto forma di possibile, alla sua realizzazione propria. Di qui un errore che vizia la nostra comprensione del passato.»⁴¹ Questo errore consiste nel supporre, retrospettivamente, che i contemporanei di un evento passato dovessero essere in grado di prevedere l'avvenire così come si è realizzato, giudicandoli quindi colpevoli di non averlo fatto.

Alan Bullock, profondo conoscitore dell'hitlerismo, spiega: «*Mein Kampf* è un libro estremamente interessante per il lettore che cerca di comprendere la psicologia di Hitler; ma come *pamphlet*, o come manifesto di un movimento politico, è un fallimento; furono pochi, anche tra i membri del Partito, ad avere la pazienza di leggerlo fino alla fine.»⁴²

Hitler, che cercava con il suo libro di assumere un ascendente “dottrinale” sull'insieme dell'opposizione di destra, fallì completamente il suo obiettivo. Perché? Perché, in politica, un libro non è niente rispetto all'azione. Persino nel caso di Lenin, i militanti obbedivano più all'uomo politico che non al teorico. Inoltre, il livello “teorico” di Hitler, rispetto a quello di Lenin, era incomparabilmente più basso; nessun intellettuale dell'epoca leggeva *Mein Kampf*, se non per irriderlo.

Hitler, come uomo d'azione, fu un personaggio completamente diverso dallo Hitler scrittore. Era un tattico nato, dotato di un'abilità di manovra tanto più temibile in quanto sempre pronta ad attaccare l'avversario nel suo punto debole. La sua bussola era costituita da un darwinismo sociale ridotto alla sua radice biologica: la competizione a oltranza, che

⁴¹ HENRI BERGSON *La pensée et le mouvant*, cit., p. 15.

⁴² ALAN BULLOCK *Hitler. Studio sulla tirannide*, trad. it. a cura di C. Salmaggi e B. Vivenza, Milano, Mondadori, 1955, p. ...

seleziona continuamente i “migliori” eliminando i più deboli. Ma ciò che distingueva Hitler dal resto della <85> demagogia di destra, era la sua sensibilità isterica ai fenomeni di coscienza collettiva. Finché la situazione generale restò accettabile, Hitler era soltanto un agitatore che si limitava a riciclare, per un pubblico ristretto, le tesi dell’antisemitismo della fine del XIX secolo – quell’antisemitismo che si poteva osservare in tutti i paesi d’Europa. Ma non appena esplose la crisi, eccolo pronto a parlare ai Tedeschi proprio di ciò che essi auspicavano: pace, lavoro, dignità da riconquistare.

Oggi non c’è più alcun dubbio che si trattasse di pura demagogia. All’epoca, un tale cambiamento di registro sembrò segnare la metamorfosi dell’agitatore in uomo di Stato. Da quel momento, opporsi a Hitler significava inevitabilmente dichiarare che quel cambiamento era solo un imbroglio – significava, al contempo, essere privi della possibilità di dimostrarlo, giacché il protagonista principale, avendo costretto i suoi avversari sulla difensiva, otteneva senza colpo ferire un successo dopo l’altro in una politica che si dichiarava volta al raggiungimento di una pace giusta e durevole.

Hitler manovrava di fatto con una *chiarezza* che, ahimé, fu troppo spesso scambiata per *franchezza*. Il fatto di dichiarare apertamente, di proclamare che la revisione dei trattati fosse lo scopo della sua politica estera, denunciava chiaramente la volontà di rovesciare da cima a fondo l’«ordine di Versailles». Ed egli non smise mai di proporre la revisione pacifica di questi trattati, insistendo così su un tema che registrava obiettivamente l’unanimità in Germania. Non ci si poteva insomma più opporre alla politica di Hitler, salvo respingerla per l’unica ragione che essa era messa in opera *da Hitler*.

Il primo atto internazionale di Hitler, il 5 maggio 1933, fu la firma, con i mandatarî di Stalin, del patto che prorogava il trattato di Rapallo. Ricordiamo che il trattato di Rapallo, firmato nel 1922 tra la Repubblica di Weimar e la Russia dei Soviet, stabiliva alcune relazioni privilegiate, sotto il profilo militare non meno che sotto quello commerciale.

Hitler, che si era definito “dottrinalmente” (ed era riconosciuto come tale, in particolare dalle diverse autorità <86> religiose) come *antibolscevico*, quando si trattò di intervenire concretamente nella politica europea diede prova di realismo, limitando la lotta contro il bolscevismo alla politica interna. Di conseguenza, all’interno della Germania il bolscevismo continuava ad essere ufficialmente designato come il nemico da eliminare. In questo anno 1933, dunque, tutto si svolse come se la comunità delle nazioni dominanti avesse accettato uno scambio implicito: tollerare gli eccessi interni della rivoluzione tedesca (le cui vittime erano pressoché naturalmente considerate come militanti della rivoluzione mondiale) in contropartita

di una politica estera pacifica.

All'interno della Germania, lo «schieramento marxista» era spietatamente combattuto con il pretesto che esso reclutava tutti i «nemici del popolo tedesco» – intendiamoci: tutti quelli che impedivano, in un modo o nell'altro, al popolo tedesco di essere un vero popolo, unito e forte.

Ciò che Hitler presentava come «rivoluzione tedesca» non era altro che il sentimento di appartenere, a pari diritto, ad una comunità ritrovata, ad un popolo degno di questo nome. Per diversi mesi, a partire dal 1933, la maggioranza dei Tedeschi credette di partecipare ad una vera rivoluzione, che li avrebbe portati a diventare un popolo di eguali. Questo tema dell'egualitarismo disorientò un gran numero di contemporanei: essi non compresero che l'egualitarismo hitleriano riguardava unicamente gli individui della stessa origine *biologica*. Un egualitarismo che non poteva lasciare alcuno spazio all'uguaglianza politica.

Ora, dopo il marzo del 1933, dopo tante sofferenze, delusioni e umiliazioni, il fatto di vedere e di ascoltare il nuovo cancelliere continuamente fare appello (e senza mai precisare il senso mostruosamente riduttivo che egli vi attribuiva) all'uguaglianza dei Tedeschi tra di loro e all'uguaglianza del popolo tedesco nei confronti degli altri popoli, fece vacillare molti tra coloro che, in precedenza, non avevano riposto alcuna fiducia in Hitler. Costoro crederono di poter comprendere questa rivendicazione in senso *politico*.

Oggi siamo sempre di nuovo tentati dal giudicare che <87> le folle entusiaste che all'epoca acclamavano Hitler avrebbero dovuto sapere che questi mentiva e che, parlando di pace e di conciliazione, voleva in realtà la guerra e lo sterminio. Ma le acclamazioni erano rivolte a un uomo che parlava di pace. E' certamente una colpa non aver smascherato la menzogna. Ma in nessun caso si può pensare che la maggior parte di coloro che riposero fiducia in Hitler fosse complice delle sue intenzioni criminali – a meno di immaginare un complotto assurdo in cui, fin dall'inizio, il popolo tedesco, conoscendo perfettamente i fini ultimi del dittatore, avrebbe finto di applaudire al suo discorso di pace per permettergli, in realtà, di intraprendere la sua scalata verso la guerra. Ma il popolo tedesco ripose fiducia in Hitler proprio perché credette alla sincerità di un cancelliere in cerca della pace. Tra i Tedeschi che non erano né schierati né accecati, furono in molti a ritenere di poter prendere Hitler in parola, obbligandolo così a mantenere la rotta da lui stesso designata. Ora sappiamo che erano tutti in errore.

Ricordiamo dunque, ancora una volta, la formula che permette di non smarrirci a nostra volta in quell'epoca funesta: «Non era possibile per nessuno, tra il 1933 e il 1935, prevedere,

anche solo lontanamente, ciò che sarebbero divenuti un giorno i crimini dei nazionalsocialisti.»

Vediamo ora la cronologia più precisa dell'impegno politico di Heidegger.

Nell'autunno del 1932 il filosofo, che aveva dedicato il Corso del semestre estivo a *L'inizio della filosofia occidentale*, ottenne dalla sua Università un semestre di congedo sabbatico. Si stabilì quindi nella piccola baita di Todtnauberg. In una lettera indirizzata il 18 settembre 1932 a Elisabeth Blochmann, Heidegger scrisse: «Vorrei poter lavorare in totale concentrazione fino alla prossima estate»⁴³.

<88> Heidegger aveva infatti richiesto quel congedo per lavorare, e in particolare per approfondire Eraclito, dopo aver affrontato, durante il semestre precedente, Anassimandro e Parmenide. Come scrive a Jaspers (l'8 dicembre 1932): «In questi ultimi anni mi sono interamente dedicato ai Greci, che non mi lasciano nemmeno durante questo semestre sabbatico»⁴⁴.

Erano mesi molto agitati sotto il profilo politico: da giugno il *Reichstag* era stato sciolto due volte, ed erano già state indette due tornate elettorali. Heidegger, il 19 dicembre 1932, scrisse a Elisabeth Blochmann accennando a un soggiorno a Friburgo nel corso del quale avrebbe avuto da sbrigare «importanti questioni universitarie». E' probabile che si trattasse dell'elezione del rettore, che avrebbe dovuto entrare in carica nella primavera del 1933. Il 7 febbraio 1933 (cioè otto giorni dopo la nomina di Hitler alla cancelleria) Heidegger scrisse alla medesima corrispondente: «Il congedo – quello vero – giunge alla fine; ma non penso ancora per nulla all'inizio del semestre.» Il congedo terminò alla metà di marzo. Heidegger prevedeva di dedicare tutto il mese di aprile alla preparazione del semestre estivo. Il 18 marzo prese il treno per Heidelberg, dove si incontrò con Jaspers.

Nel frattempo si svolsero le elezioni del 5 marzo, che dettero al partito di Hitler il 43,9% dei suffragi. A partire da questa data, la situazione in Germania era “rivoluzionaria”. Metto questa parola tra virgolette per fermare l'attenzione su un'ambiguità cruciale: la “rivoluzione” messa in moto comportava infatti i tipici rivolgimenti che segnano tutti i periodi considerati autenticamente rivoluzionari – compresi gli eccessi e le violenze, ma anche (a meno di tracciare un quadro incompleto della situazione) gli aspetti che troppi Tedeschi,

⁴³ Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a.N. 1989; trad. it. Di R. Brusotti *Carteggio 1918-1969*, il melangolo, Genova 1991.

⁴⁴ Martin Heidegger – Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Piper/Klostermann, München/Frankfurt a.M. 1992, p. 149.

attanagliati dal desiderio di uscire da una crisi terribile, interpretarono come *benefici*. Hitler scatenò tali rivolgimenti in una direzione deliberatamente contro-rivoluzionaria. La <89> contro-rivoluzione hitleriana non mancava dunque di tratti “rivoluzionari”, che abbagliarono, confusero e ingannarono un buon numero di onesti. In un progetto per un articolo inedito, che i curatori credono di poter datare in questa stessa primavera 1933, Simone Weil parla di «un fatto di cui tutti coloro che hanno conosciuto la Germania di questi ultimi anni si sono potuti rendere conto, e cioè le aspirazioni socialiste della gioventù tedesca. E’, questo, un fatto che si osa appena enunciare in un momento simile. Tuttavia, non c’è niente di più vero. Nel paese europeo in cui il capitalismo è maggiormente sviluppato, solo gli uomini maturi e gli anziani, solo le generazioni dell’anteguerra restano attaccate al regime [della Repubblica di Weimar]; tutta la gioventù, in tutti gli strati sociali o quasi, è animata, dopo la crisi che l’ha così brutalmente privata di ogni speranza, da un sentimento di odio violento nei confronti del capitalismo, da un’ardente aspirazione verso un regime socialista.»⁴⁵

L’Università non si tenne certo in disparte rispetto alla situazione generale; la questione che assillava studenti e professori era: che ruolo può giocare l’Università, o meglio, a che ruolo rischia di vedersi ridotta, nel rivolgimento che ha iniziato a scuotere la Germania intera?

Fu Karl Jaspers, il 10 marzo, a chiedere a Heidegger di andarlo a trovare per discutere della situazione universitaria, che, in quel momento, era impossibile dissociare dalla situazione politica generale. Voglio ricordare, per inciso, un testo molto importante di Jaspers, scritto nel giugno-luglio 1933 e intitolato *Tesi relative alla questione del rinnovamento dell’Università*.⁴⁶ Un’attenta lettura del testo mostra chiaramente come le posizioni di Jaspers e quelle di Heidegger, in particolare quelle espresse nel *Discorso di rettorato*, fossero all’epoca ancora molto vicine.

Conviene ora affrontare una questione a cui prima ho <90> soltanto accennato, ossia la questione degli intrighi che sarebbero maturati «dietro le quinte» ad opera di «un gruppo di professori nazisti, o ferventi simpatizzanti» per far eleggere Heidegger come nuovo rettore dell’Università di Friburgo.⁴⁷ Parlando di questo «gruppo», Hugo Ott riesce a citare un solo nome, quello di Wolfgang Schadewaldt, da lui presentato sbrigativamente, e non senza rozzezza, come «persona ossequiosa del nuovo regime». Piuttosto che questa espressione *passe-partout* sarebbe meglio impiegare una perifrasi più puntuale e dire, ad esempio: il

⁴⁵ SIMONE WEIL *Oeuvres complètes*, vol. II, t. I, cit., pp. 217 sgg.

⁴⁶ KARL JASPERS *Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung*, in «Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft», Jg. 2, Wien, 1989, pp. 5-28.

⁴⁷ Cfr. HUGO OTT *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, cit., pp. 150 sgg.

grande filologo Schadewaldt, che aveva allora trentatré anni, faceva parte di quella gioventù che non disdegnava del tutto il processo rivoluzionario che vedeva estendersi in tutto il paese, e che, anzi, intendeva contribuire a condurlo a buon fine. Essere favorevole a una vera rivoluzione sociale non significa, infatti, univocamente «essere un fervente simpatizzante del nazismo» – perlomeno lì dove, *sine ira et studio*, si voglia cercare la verità.

Ma perché Hugo Ott non fornisce i nomi dei professori *nazisti* dell'Università di Friburgo? Di fatto ce n'erano, come si può vedere, ad esempio, leggendo la lista degli universitari tedeschi che invitarono a votare per il partito di Hitler il 5 di marzo. In quella lista compaiono due nomi, quelli dei professori Aly e Ritschl. Se davvero ci fu un complotto nazista per far eleggere Heidegger, questi due devono avervi necessariamente preso parte.

Ragioniamo a partire dall'ipotesi di Hugo Ott: il «gruppo di professori nazisti e simpatizzanti» avrebbe dunque messo in opera un copione per far giungere Heidegger al rettorato. Un progetto simile ha senso soltanto se si ha la speranza che esso possa garantire il controllo dell'Università. Ma che cosa constatiamo? Una volta che Heidegger fu eletto, e che disponeva del diritto di nominare presidi e senatori, né Aly né Ritschl vennero nominati ad alcun posto di responsabilità.

<91> Strano complotto, quindi, che avrebbe avuto come effetto la messa in disparte proprio di coloro che ne avrebbero retto le fila. Ecco perché ritengo che sia più saggio abbandonare questa ipotesi azzardata e tornare alla realtà.

La realtà, all'Università di Friburgo, in quella primavera del 1933, era evidentemente complessa, cangiante e tormentata. Secondo la tradizione dell'Università, il rettore di ogni successivo anno accademico veniva scelto dai suoi colleghi nel corso del precedente mese di dicembre. Così, nel dicembre del 1932, il professore di anatomo-patologia Wilhelm von Möllendorff fu eletto rettore: egli avrebbe dovuto entrare in carica il 15 aprile 1933. Questo collega di Heidegger era anche suo vicino di casa. Sapendo che Heidegger aveva una grande stima di von Möllendorff, è molto plausibile che, durante i suoi brevi passaggi a Friburgo nell'inverno 1932-1933, egli non mancasse di rendere visita al futuro rettore, e che i due colleghi (come afferma Heidegger nell'intervista con lo *Spiegel*)⁴⁸ si scambiassero le loro opinioni sulla situazione universitaria. Ora, quest'ultima cambiò considerevolmente dopo il 30 gennaio 1933. A Friburgo, in particolare, che era l'unica Università cattolica della regione del Baden, i rapporti di forza si modificarono e si entrò in un periodo di fermento, nel quale gli equilibri tradizionali non erano più in grado di scandire la vita accademica. Così, il rettore von

⁴⁸ Si veda *infra* p. 264.

Möllendorff, persona dalla sensibilità politica notoriamente socialdemocratica, avrebbe dovuto succedere al professore di archeologia cristiana Josef Sauer, che aveva rappresentato la componente cattolica del corpo insegnante. Questa forma di “alternanza”, tuttavia, era molto inconsueta, dal momento che la sensibilità socialdemocratica (più in generale, la sensibilità liberale e repubblicana) non era rappresentata nell’Università di Friburgo più di quanto non lo fosse nell’insieme delle Università tedesche dell’epoca. I due grandi schieramenti, tra i quali si <92> dividevano la maggior parte degli universitari, erano entrambi schieramenti *di destra*; la differenza era tra una destra che aveva accettato, più o meno volentieri, il regime repubblicano di Weimar, e una destra autoritaria, nostalgica della “tradizione” e di un regime forte. A Friburgo, terra cattolica, questa bipartizione era complicata dal fatto che l’insieme dei cattolici poteva manifestarsi tanto come un gruppo unito, con i suoi obiettivi propri, tanto come una semplice comunità religiosa, che lasciava ai suoi membri libertà di scelta politica.

Nella primavera del 1933 questo equilibrio si spezzò. Il rivolgimento che Hitler annunciò a tutta la Germania raggiunse anche le università. Furono soprattutto gli studenti nazionalsocialisti ad esercitare una pressione sulle strutture accademiche tradizionali. Il punto comune di tutte le rivendicazioni si può riassumere in un’unica formula: il diritto per gli studenti di partecipare al governo dell’Università. Ma, agli occhi della maggioranza degli universitari, questa era apparsa una richiesta esorbitante. In particolare, i professori più tradizionalisti, quelli che abbiamo appena indicato come nostalgici di un regime forte, reagirono con il massimo vigore contro la pressione degli studenti, nella quale non esitavano a denunciare una contaminazione «bolscevica». Da parte loro, gli studenti stigmatizzavano l’atteggiamento «reazionario» di questi insegnanti.

La situazione era dunque quantomeno *confusa*. Tale confusione era d’altronde così profonda che, tredici anni più tardi, dopo la caduta del Terzo *Reich*, il funzionario francese incaricato dalle autorità d’occupazione di sovrintendere le questioni universitarie di Friburgo, in un resoconto redatto nel febbraio 1946 e destinato ai suoi superiori, menzionò l’esistenza nell’Università di «una cricca nazionalista di estrema destra contro la quale persone appartenenti agli ambienti antifascisti [lo] mettono quotidianamente in guardia»⁴⁹. Ora, quando leggiamo i nomi citati dal documento, <93> abbiamo la sorpresa di trovarvi quelli di quei professori «nazionalisti tedeschi» che avevano costituito, dalla primavera del 1945, il comitato di epurazione politica dell’Università di Friburgo – lo stesso comitato che, nel settembre del 1945, propose il prepensionamento di Heidegger. Nel 1933, quei professori volevano sì uno

⁴⁹ Si veda *infra*, nota 84.

stato forte, ma non uno sconvolgimento delle tradizioni. Erano certamente oppositori dell'hitlerismo, ma non lo erano affatto per convinzioni di sinistra – e ciò spiega perché abbiano potuto essere denunciati, dopo la guerra, come soggetti poco affidabili da parte degli antinazisti di sinistra.

Nell'aprile 1933, all'Università di Friburgo, avrebbe dunque dovuto entrare in carica un rettore socialdemocratico. Ora, il 28 febbraio il nuovo governo aveva già promulgato le ordinanze «per la difesa del popolo e dello Stato» – ordinanze dirette contro gli oppositori di sinistra, comunisti o socialdemocratici che fossero. Il 5 aprile, il *Gauleiter* della regione del Baden aveva emanato alcuni decreti di applicazione di queste ordinanze che ne estendevano ulteriormente la portata. Per il futuro rettore von Möllendorff, insomma, la situazione stava diventando sempre più difficile ancora prima di assumere il suo ufficio – cosa che non poteva non provocare conseguenze imbarazzanti per tutta l'Università. Non c'è alcun dubbio che tutti gli insegnanti si interrogassero tanto sul futuro immediato della loro Università quanto sulle prospettive più lontane. Ora, una settimana prima del passaggio dei poteri rettorali, l'emanazione della legge del 7 aprile (“sulla ristrutturazione del funzionariato”) contribuì a far salire la tensione: il governo si dotava degli strumenti giuridici per estromettere tutti i funzionari sospettabili di non impegnarsi a fondo per il nuovo Stato. Certo, il rettore di una Università tedesca non è un «funzionario»; ma egli ha continuamente a che fare con dei funzionari ministeriali. Se ormai più nessuno di questi avrebbe potuto rappresentare una tendenza socialdemocratica, si può immaginare a quali insuccessi sarebbe andata incontro l'azione del nuovo rettore.

<94> Tutte le volte in cui Heidegger, in febbraio e marzo, si trovava a Friburgo, doveva solamente attraversare la strada per incontrare il suo vicino von Möllendorff. Ma vi furono sicuramente discussioni anche con altri colleghi. La situazione di *impasse* nella quale si trovava l'Università, con un rettore che si sarebbe di lì a poco necessariamente trovato in conflitto con le nuove autorità, era infatti tale da tenere in allarme l'intero corpo docente.

Il 15 aprile von Möllendorff entrò nondimeno in carica. La situazione non tardò a bloccarsi. Il giornale nazionalsocialista di Friburgo, nel presentare la cronaca dell'insediamento del nuovo rettore, lo metteva al contempo in guardia: «Il modo di amministrare di un uomo che ostenta simili convinzioni [“liberali”] non ci sembra affatto compatibile con l'obiettivo della rivoluzione nazionale.»

Quali erano allora i rapporti di forza nell'Università? Da un lato tutti coloro, in maggioranza professori anziani, che approvavano la formazione di un governo forte, a patto

che quest'ultimo si limitasse a restaurare il vecchio ordine senza lanciarsi in avventure "rivoluzionarie". La piccola minoranza dei professori liberali temeva tanto la restaurazione reazionaria quanto una rivoluzione connotata da eccessi plebei. Di fronte, la quasi unanimità degli studenti, riuniti intorno a un'idea forte, ma pericolosamente ambigua: l'Università dev'essere l'Università del popolo tedesco. Dal momento che gli studenti potevano contare quantomeno sulla neutralità compiacente delle autorità, essi potevano tenere in pugno non solo il rettore, ma tutto il Senato accademico. Infatti, a tutti coloro che si ispiravano a valori liberali, essi proponevano la *democratizzazione* dell'Università, mentre sfidavano i conservatori a istituire un'autentica Università *tedesca*.

E' indubbio che, durante questi primi mesi del 1933, Heidegger avesse seguito con attenzione l'evolversi della situazione. E' altrettanto indubbio che egli approvasse le rivendicazioni fondamentali degli studenti (partecipare alle <95> decisioni che riguardavano la vita dell'Università). A Friburgo si sapeva che Heidegger era impegnato in una riflessione sulla necessità di un'autentica rivoluzione. Fino al 1932, i corsi e i seminari di Heidegger erano seguiti da studenti marxisti (come Siegfried Landshut o Herbert Marcuse), che riconobbero in seguito l'importanza di quanto vi apprendevano. Ciò indica chiaramente come il pensiero heideggeriano della rivoluzione fosse apparso loro come una reale prospettiva di approfondimento. Dall'altra parte, per gli studenti nazionalsocialisti, per i quali la parola «rivoluzione» era solo una sorta di denominatore comune per unificare in modo superficiale intenzioni a volte divergenti, il lavoro di Heidegger apportava, almeno per alcuni, la speranza di una chiarificazione.

Già a quell'epoca, Heidegger aveva compreso che l'interrogazione *radicale* di Marx (quella che «va fino alle radici») deve essere spinta fino a un'interrogazione *più che radicale* (che giunga nel terreno dove le radici stesse prendono vita).

Tra i giovani colleghi attenti a ciò che pensava e proponeva il filosofo, e peraltro conquistati dall'idea di una rivoluzione, i pensieri erano rivolti al ruolo che avrebbe potuto giocare l'Università per la nascita di una nuova Germania. Arruolare *tout court* questi giovani colleghi nel novero dei nazionalsocialisti è indebito. E' legittimo invece attribuire loro intenzioni sociali. Wolfgang Schädewaldt, ma anche Erik Wolf (che divenne più tardi un membro autorevole della «Chiesa confessante», cioè della resistenza protestante al nazismo), erano all'epoca sostenitori di un socialismo alla tedesca. Che cosa significasse tale espressione, non era ancora ben chiaro. In un primo tempo, il «socialismo alla tedesca» si definiva *in negativo* rispetto al socialismo internazionale, quale si era costituito nell'URSS.

Esso comprendeva dunque la rivendicazione fondamentale dell'uguaglianza politica, fondata in ultima istanza sul riconoscimento della dignità assoluta del lavoro, di *ogni lavoro* <95> – ma unita al netto rifiuto di lasciarsi trascinare nel terrificante scompiglio della rivoluzione comunista.

E' probabile che questi giovani colleghi avessero pensato molto presto a una candidatura di Heidegger al rettorato, come mezzo per sbloccare una situazione senza vie d'uscita. Quando il rettore von Möllendorff assunse le sue funzioni, e prese atto degli stretti margini di manovra che gli rimanevano, c'è forse da stupirsi se avesse anch'egli pensato alla medesima soluzione? E in che senso si trattava, per l'appunto, di una soluzione? Ecco un candidato che godeva al tempo stesso della grande considerazione dei suoi colleghi e di un forte prestigio presso gli studenti; ma, soprattutto, si sapeva che l'intesa di Heidegger con gli studenti non era demagogica – e ciò lasciava presagire che egli avrebbe condotto gli affari universitari con grande cura per i reali interessi in gioco. Ho già fornito sopra un esempio concreto di questa cura per gli interessi dell'Università quando ho ricordato che Heidegger, divenuto rettore, non riservò un solo posto di responsabilità ai nazionalsocialisti. C'è da aggiungere ora che, per la carica di preside della facoltà di medicina, Heidegger nominò von Möllendorff – proprio quel collega al quale i nazisti avevano rinfacciato le proprie scelte politiche e che, per la stessa ragione, ma questa volta come preside di facoltà, si sarebbe trovato di lì a poco esposto all'ostilità di alcuni dei suoi colleghi medici. C'è forse un modo più esplicito di sottolineare che la competenza scientifica deve sempre prevalere sull'appartenenza politica?

Il 20 aprile, von Möllendorff, ancora rettore, convocò una seduta straordinaria del Senato accademico, nel corso della quale annunciò la decisione di dimettersi dalla sua carica. Per il giorno successivo venne convocata una sessione plenaria, allo scopo di eleggere il nuovo rettore. Fu lo stesso von Möllendorff a proporre la candidatura di Heidegger.

Quest'ultimo ha sempre sostenuto di aver esitato fino all'ultimo ad accettare la proposta. Affermazione <97> confermata da numerose testimonianze, in particolare quella di suor Adelgundis Jägerschmidt, che ha ricordato come il rettore precedente, il canonico Sauer, avesse insistito personalmente per convincere Heidegger a diventare rettore.

Possiamo in coscienza ritenere che Heidegger avesse davvero esitato a lungo, in questa primavera 1933, prima di decidere di assumere delle responsabilità. Perché? Innanzitutto perché non poteva ignorare il fatto che tali responsabilità, in un momento come quello, non potevano non estendersi fino a includere responsabilità politiche; accettare, in quel momento,

la carica di rettore, significava inevitabilmente impegnarsi in favore del nuovo regime. Ma era permesso impegnarsi per quel regime? Non aveva *già* mostrato con sufficiente cinismo di che cosa era capace?

Qui si pone legittimamente la questione: *il regime*, durante quei mesi di “rivoluzione”, aveva forse un significato univoco? Doveva riferirsi per caso a un potere unico e unificato? In altre parole: immaginare che gli eccessi fossero dei fenomeni passeggeri, e soprattutto periferici, in modo tale che sotto il peso di una riprovazione massiccia e manifesta avrebbero finito per scomparire; proporsi, come regola di condotta, di agire in modo tale da favorire una simile evoluzione – ebbene, tutto questo può, certo, sembrare colpevolmente ingenuo. Ma non significa capitolare in partenza allo scatenamento della barbarie.

All’inizio di aprile entrarono in vigore le decisioni scellerate che privarono del posto di lavoro numerosi insegnanti di origine ebrea. Quando Heidegger si interrogava sull’opportunità di accettare o meno il rettorato, i suoi colleghi ebrei erano già sottoposti alla procedura di esclusione. Ci vorrebbero allora ragioni molto forti per scartare in partenza l’ipotesi seguente: dinanzi a questa situazione “di fatto”, Heidegger non potrebbe aver scelto di diventare rettore *anche* per favorire un cambiamento nella pratica tale da far rientrare, del tutto o in parte, le misure che la maggior parte dei suoi colleghi e lui stesso ritenevano ingiustificabili? <98> Ogni forma di pubblica protesta era infatti ormai destinata all’insuccesso, come si era reso conto, a sue spese, il rettore von Möllendorff, che aveva finito per essere denunciato come nemico della grande riconciliazione nazionale.

Ma ciò implicava che tutto fosse ormai deciso? Siamo qui al punto cruciale. Ciò che, nel 1933, suggellò la schiavitù del popolo tedesco, fu proprio la confusione dalla quale Hitler seppe trarre vantaggio – la confusione che fece credere ai Tedeschi che, essendo in corso una rivoluzione nel loro paese, molti poteri fossero entrati in concorrenza, e, in particolare, che il potere di base, esercitato sul campo da dirigenti subalterni, potesse affrancarsi dalle direttive del potere centrale. Che questa illusione fosse molto difficile da estirpare è dimostrato dalla persistenza della singolare teoria del «dittatore debole» (*schwacher Diktator*), con la quale la storiografia tedesca di sinistra, ancora oggi, tenta di spiegare il carattere atipico del potere hitleriano. Ora, se è vero che la struttura del potere nazista presenta numerosi tratti di “poliarchia”, bisogna però riconoscere che Hitler mostrò, al contrario, di essere stato sempre lui l’unico a decidere senza che alcuna contestazione fosse tollerata, e ciò in ogni momento e su qualunque questione.

Quando prese la decisione di accettare il rettorato, Heidegger puntò senza dubbio

sull'esistenza di una reale possibilità d'azione sul corso degli eventi: egli voleva che l'Università facesse la sua parte – una parte considerevole – nel processo di rivolgimento grazie del quale la Germania avrebbe potuto trovare una nuova configurazione.

Quale tipo di azione? Un'azione fondamentalmente *educativa*. L'Università tradizionale trasmette e diffonde il sapere. Quel tipo di Università non poteva tenere il passo con il rivolgimento in corso. Poteva tutt'al più organizzarsi come sacca di resistenza, come fragile *enclave* di libertà: significava, insomma, rinunciare ad ogni intervento, anche indiretto, sull'insieme delle vertenze che non fossero strettamente intra-universitarie.

<99> Prima ho detto che, agli occhi di Heidegger, la minaccia gravante sull'Università non proveniva dall'ascesa al potere da parte di Hitler. Occorre ora aggiungere: Heidegger non pensò mai neppure che la «rivoluzione nazionalsocialista» potesse attenuare quella minaccia. Ricordiamo quanto dichiarò il consigliere ministeriale Achelis al Congresso della società tedesca di filosofia (nell'ottobre 1933 – ma simili posizioni erano già diffuse da tempo): «La nuova Università potrà decollare solo se si fonderà non sullo spirito della filosofia, ma sullo spirito delle SA e sulla risolutezza del movimento studentesco.» Essendo vicino alle posizioni di quegli studenti che, pur essendo favorevoli alla “rivoluzione”, trovavano affermazioni come questa semplicemente ripugnanti, Heidegger poteva contare concretamente sul loro appoggio. D'altra parte, il filosofo nutriva grande stima per molti suoi colleghi. Ad esempio, nel Corso del semestre invernale 1929-1930, egli rese un clamoroso omaggio al biologo Hans Spemann (che ricevette il premio Nobel per la medicina nel 1935).⁵⁰ Proprio pensando al lavoro di scienziati di simile levatura, egli dichiarò nello stesso Corso: «Oggi... ci troviamo in una situazione favorevole».⁵¹ Intendiamo bene: favorevole alla metamorfosi del sapere cui potrebbe condurre lo sforzo comune di studiosi uniti da una medesima passione per il sapere. Grazie al loro sostegno, Heidegger sperava ancora, tre anni più tardi, di condurre l'Università di Friburgo a un approfondimento del proprio ruolo.

L'ultimo elemento, grazie al quale si può valutare perché e in che senso Heidegger *sbagliasse* nel giudicare la situazione, è l'apprezzamento che egli riservò in quel momento alla persona di Hitler. Non si può concepire errore più totale. Esso si può riassumere in una formula: aver attribuito troppa importanza al linguaggio usato dal cancelliere. In <100> particolare, Heidegger non comprese come Hitler non si fosse *mai* sentito impegnato rispetto a nulla di ciò che dichiarava; insomma, egli non comprese all'istante fino a che punto fosse

⁵⁰ MARTIN HEIDEGGER *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, cit., p. 280; trad. it., p. 247.

⁵¹ *Ibid.*, p. 277; trad. it., p. 245.

patologico, in Hitler, l'elemento che più di ogni altro segna l'appartenenza al nichilismo: il fatto di pensare, con una convinzione propriamente *fanatica*, che non esista altro terreno di discussione all'infuori di quello del successo o del fallimento, o più esattamente: del dominio o dell'asservimento. Egli non riconobbe in lui quel tipo di uomo per cui la verità ha un senso esclusivamente *pragmatico*.

Ma Hitler, durante questi primi mesi di esercizio del potere – occorre ripeterlo, perché è la verità – mise in atto una demagogia stupefacente: parlò come un uomo di Stato, chiedendo al popolo tedesco di fare ogni sforzo per riconquistare il proprio rango. Nei discorsi del cancelliere non c'era ancora traccia di arroganza nei confronti delle potenze straniere (quelle potenze che, dopo il 1918, umiliarono la Germania). Egli avanzava le sue rivendicazioni sul terreno del diritto. E si trattava di rivendicazioni tanto più temibili in quanto apparvero inoppugnabilmente legittime. Hitler parlava utilizzando il registro del diritto; la sua azione visibile si situava dunque in una prospettiva di diritto, mentre, secondo la sua “visione del mondo”, l'ordine del diritto costituiva solo un mezzo per raggiungere il vero obiettivo: instaurare il dominio del più forte – di quel «più forte» che, peraltro, si stava già adoperando a diventare. Hitler utilizzò dunque il diritto come mezzo proprio mentre lo invocava come regola suprema. Se cerchiamo di afferrare la situazione in cui si trovavano, a causa di ciò, i contemporanei, dobbiamo osservare come Hitler non lasciasse loro che una scelta falsata: o abatterlo con la violenza, ossia rifiutare per principio ogni forma di negoziazione con lui, oppure prenderlo in parola. Tutti coloro – privati cittadini o responsabili di qualcosa, Tedeschi o stranieri – che ritennero, in un momento qualsiasi, di potergli dare fiducia, furono ingannati da Hitler su un punto preciso: egli chiedeva continuamente di essere preso <101> in parola, sapendo, meglio di chiunque altro, che non si era mai né si sarebbe mai impegnato per una parola. Ecco che cosa si sarebbe dovuto sapere – e che, almeno in una certa misura, era possibile presentire. Ma giudicare che Hitler mentisse e trarne le conseguenze, significava al contempo respingere i propositi e le aperture che egli continuava ad esprimere, e soprattutto lasciarsi sfuggire la possibilità che, grazie a uno sforzo congiunto di tutti gli attori, Hitler finisse con il dover riconoscere (magari persino *contro la sua volontà*) gli obblighi che risultavano da quegli impegni di cui egli stesso aveva definito i termini. Fu la destra tedesca, all'inizio dell'esercizio del potere da parte di Hitler, a tentare di neutralizzarlo in questo modo. Ma, in seguito, la medesima operazione fu arrischiata dai governi alleati, sia di destra che di sinistra.

Heidegger credette indubbiamente che il cancelliere fosse in procinto di diventare un

uomo di Stato.

Perché, dunque, Heidegger accettò di assumere il rettorato? Perché ritenne che fosse possibile, per la sua Università, restare fedele alla sua essenza, costituita dal rimanere la sorgente vivente del sapere. Ma, al contempo, non credeva che questo obiettivo potesse essere raggiunto mantenendo l'Università al di fuori del rivolgimento che toccava tutta la società tedesca. Heidegger non era affatto contrario, l'ho già detto, all'idea di una necessaria rivoluzione. La "rivoluzione tedesca" si autodefiniva *sociale e nazionale*. Due termini che potevano convogliare speranze legittime. Certo, regnava ancora una grande confusione quanto alla loro rispettiva determinazione. Cosa c'era dunque di più urgente del richiamare tutti coloro che non rifiutavano l'idea di un'autentica rivoluzione al compito di far emergere, in tutta la sua verità, ciò che sarebbe potuto risultare un socialismo tedesco?

Il 21 aprile 1933 Heidegger decise di accettare la proposta dei suoi colleghi Sauer e von Möllendorff. Fu eletto rettore all'unanimità dei presenti, meno due voti di astensione.

<102> Lo stesso giornale nazionalsocialista che, sei giorni prima, aveva duramente attaccato il rettore von Möllendorff, il 24 aprile scrisse: «Il precedente rettore ha rassegnato le dimissioni per rendere possibile una più stretta collaborazione fra le istanze dirigenti. Noi sappiamo stimare al giusto valore questo necessario sacrificio. La nostra riconoscenza particolare va al fatto che il precedente rettore ha ritenuto, nonostante tutto, di dover unire le sue forze, che hanno ampiamente dato prova di sé, a quelle di chi si sta ora mettendo al lavoro per l'Università.»

Heidegger ha sempre affermato di aver semplicemente rinnovato, una volta divenuto rettore, una disposizione impartita dal suo predecessore: quella che vietava l'affissione, nei locali dell'Università, del fin troppo famoso *Judenplakat* (il manifesto antisemita degli studenti nazisti e di estrema destra). Nel testo *Il rettorato. Fatti e pensieri*, scritto nel 1945, egli precisa di aver formulato il divieto al capo degli studenti nazionalsocialisti esattamente due giorni dopo la sua entrata in carica.⁵²

Non c'è verosimilmente alcun modo di fornire una prova diretta di questa affermazione, dal momento che il rifiuto del nuovo rettore, che si contrapponeva frontalmente all'ala "dura" del movimento studentesco, non poteva assumere una forma ufficiale. Tuttavia, per chi ha cercato di ricostruire il modo con cui Heidegger concepì la sua azione, non ci sono ragioni valide per mettere in dubbio quel divieto. Sicuramente Heidegger non prevede affatto dove l'antisemitismo nazista volesse andare a parare; ma quando esso si diffuse dappertutto e

⁵² Si veda *infra* pp. 250.

minacciò di entrare nella sua Università, il rettore vi si oppose: non era *questo* il significato che, per lui, avrebbe dovuto avere una «rivoluzione tedesca».

Ecco dunque, fin dall'inizio, Heidegger in conflitto con gli elementi più attivi del movimento studentesco nazista, che intratteneva strette relazioni con le SA.

<103> La settimana che seguì fu segnata da una clamorosa decisione del nuovo potere: fare del 1° maggio la «festa nazionale del lavoro tedesco». Hitler riuscì in quell'occasione in un nuovo colpo da maestro. Egli istituì come festa ufficiale (non lavorativa e retribuita) la vecchia e gloriosa celebrazione operaia del sogno rivoluzionario. In quell'occasione pronunciò un grande discorso a Berlino davanti a una folla immensa. In tutta la Germania si organizzarono manifestazioni colossali. A Friburgo, che allora era una cittadina ancora poco industrializzata, la festa conobbe nondimeno un successo strepitoso. Tutti i corpi costituiti vi presero parte, così come le associazioni artigiane e di funzionari, le organizzazioni imprenditoriali dei settori pubblici e privati, i corpi insegnanti dell'Università (con in testa il rettore), le corporazioni studentesche e i sindacati cristiani. In breve, quasi tutta la cittadinanza si riunì per assistere alla grande adunata del mondo del lavoro. Nella cronaca pubblicato il 2 maggio sulla *Freiburger Zeitung*, leggiamo che questa festa divenne il simbolo della ritrovata unità del popolo tedesco, unità ormai fondata sull'uguaglianza di rango tra tutti i lavoratori. Traduco così la parola *Gleichschaltung* che compare in questo articolo: «Si tratta, ora, di mettersi al lavoro e di essere solidali con l'insieme attivo della comunità del popolo, la quale, non accettando alcun privilegio, riconosce soltanto la parità di rango di tutte le capacità reali.»

La parola *Gleichschaltung*, che è oggi il termine universalmente impiegato per designare il processo implacabile di “messa in riga” in forza del quale i nazisti finirono per accaparrarsi il potere, è una parola tipica della *Lingua Tertii Imperii* (La lingua idiomatica del Terzo Reich), quale è stata magistralmente analizzata da Viktor Klemperer.⁵³ Il termine ha un senso manifesto, che tutte le dichiarazioni pubbliche si industriavano a sottolineare. Il senso è quello del <104> «mettere in armonia su una base di uguaglianza». Dietro questo impiego “idillico” si nascondeva una pratica sistematica di *messa in riga*. E quando tale pratica non poté più nascondersi – come quando, all'indomani della festa, le SS e le SA si impadronirono, non senza violenza, delle centrali sindacali del movimento operaio – essa riuscì ancora a travestirsi di “operaismo”. Dopo aver disciolto i sindacati “marxisti”, Hitler affidò l'organizzazione degli operai tedeschi a Robert Ley, il quale, nella sua proclamazione del 2 maggio, esclamò: «Lavoratori! Le vostre istituzioni sono sacre per noi nazionalsocialisti. Io

⁵³ Cfr. VIKTOR KLEMPERER *Lingua Tertii Imperii*, Leipzig, ..., 1975.

stesso sono figlio di un modesto agricoltore, e conosco la miseria; io stesso ho lavorato per sette anni in una delle più grandi industrie tedesche, e so bene che cosa significhi lo sfruttamento da parte del capitalismo anonimo. Lavoratori! Io vi giuro che noi non soltanto salvaguarderemo tutto quello che già esiste, ma che spingeremo ancora più in là la protezione del lavoratore e la difesa dei suoi diritti.»

Quando si adopera un simile linguaggio e quando, d'altronde, alcune misure “sociali”, seppure limitate, vengono prese, si può sperare di illudere un gran numero di persone. La continua riaffermazione, come principio del nuovo Stato, dell'uguaglianza di tutti i Tedeschi, fu un tema propagandistico di eccezionale efficacia. Le classi possidenti iniziarono addirittura a preoccuparsi per la politica che il governo di Hitler sembrava voler intraprendere.

Heidegger fu senza dubbio sensibile a siffatte professioni di fede “sociali” del movimento. In particolare, il tema dell'armonizzazione sulla base di una uguaglianza di fondo ricevette da parte sua un'approvazione senza riserve.

Il 4 maggio scrisse una lettera a suo fratello, nella quale annunciò di aver aderito «ieri» (dunque il 3 maggio) al partito nazionalsocialista «nella convinzione che questo sia un passaggio necessario per apportare al movimento nel suo insieme un risanamento e una chiarificazione.» La confidenza è raccolta da Hartmut Tietjen, in uno studio intitolato *Heidegger <105> e la politica universitaria*.⁵⁴ Notiamo bene che Heidegger scrisse quella frase all'indomani della sua adesione. Aggiungiamo che Fritz Heidegger è sempre stato uno al quale il filosofo non ha mai avuto nulla da nascondere. L'adesione, come si può vedere, non ha alcunché di entusiastico. Il modo in cui il rettore la intende si accorda molto bene con ciò che ho definito più sopra una volontà di agire sul corso degli eventi. Tale azione – di cui Heidegger (dobbiamo sottolinearlo) parlò il 4 maggio 1933 pressappoco negli stessi termini che egli adoperò dopo la guerra – avrebbe dovuto consistere nell'apportare un *risanamento* e una *chiarificazione* al movimento.

Risanamento e chiarificazione – *Läuterung und Klärung*. *Läuterung* designa propriamente l'operazione di purificazione, di liberare, per esempio, un metallo dalle sue impurità. Risanare, nel senso di una lustrazione che fa scomparire ogni alterazione dalla quale è corrotto ciò che deve rimanere allo stato sorgivo. Ciò che deve essere liberato dalle impurità è il nazionalsocialismo nel suo insieme, il quale dunque – agli occhi di Heidegger nel maggio 1933 – trascina con sé delle impurità che gli conferiscono un carattere malsano. E' forse

⁵⁴ In: AA. VV. *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*, a cura di István M. Feher, Berlin, ... 1991, p. 112.

plausibile che Heidegger abbia potuto trovare malsano, nel *nazionalsocialismo*, qualcosa di diverso da ciò che, con il *nazismo*, si rivelò uniformemente mortifero? Domandarsi se il progetto di Heidegger (nel maggio 1933) avesse la minima possibilità di successo, è tutta un'altra questione. Ma il progetto, in se stesso, rimane nondimeno quello di risanare il nazionalsocialismo. Che cosa questo significhi, dovrebbe essere nel frattempo divenuto comprensibile per chiunque. Si tratta di purificare il nazionalsocialismo da tutto ciò che lo allontana dall'essere un *socialismo nazionale*. Ecco perché il progetto di risanamento fa tutt'uno con quello di chiarificazione. L'idea di un socialismo nazionale è infatti ancora, per molti versi, un'aspirazione oscura, sulla quale <106> interferiscono (sia per quanto riguarda il socialismo sia per quanto riguarda la nazione) le "visioni del mondo" più insensate. Chiarificare il senso possibile di un socialismo autenticamente tedesco significa, allo stesso tempo, risanare il movimento nel suo insieme.

Heidegger credette – contro e nonostante tutto – che questo potesse essere il compito dell'Università tedesca. Altrimenti non avrebbe accettato di essere eletto rettore, né avrebbe acconsentito a diventare membro del partito nazista.

Si è enfatizzato molto l'effetto di questa adesione. Essa entusiasmò tutti quelli che, studenti o giovani insegnanti vicini a Heidegger, si erano già impegnati in favore del cambiamento. Essi vedevano in quel gesto la conferma delle loro speranze: fare del nazionalsocialismo il luogo di convergenza di tutte le energie positive. E' utile prendere atto di come Heidegger vedesse, nel 1933, questa gioventù. In una lettera del 7 marzo alla vedova di Max Scheler, egli scrisse: «L'accento posto sul "politico", il pensiero di una gioventù che si mette al servizio della *Polis* per darle una nuova figura: questa è una realtà nuova, è l'incamminarsi verso una nuova grandezza interna⁵⁵ del nostro popolo.» Parlando di questa stessa gioventù, il professor Constantin von Dietze, nella sua conferenza del 1960 su *L'Università di Friburgo durante il Terzo Reich*, spiegò: «Nel 1933, la maggioranza degli studenti salutò l'avvento del nazionalsocialismo; alcuni con favore, molti con gioia, altri addirittura con entusiasmo. <107> D'altronde i nazionalsocialisti non avevano forse fatto

⁵⁵ Che cosa significa «grandezza interna»? Limitandoci innanzitutto a un piano immediato, essa si contrappone a una grandezza *esterna*. Ad esempio, a quella fanaticamente perseguita da Hitler nell'impresa di gettare le basi di un'*egemonia razziale*. «Grandezza» è qui un termine puramente quantitativo: la grandezza esterna si commisura al *quantum* di potenza che bisogna rendere continuamente superiore ad ogni *quantum* di potenza che le possa essere contrapposto. Insomma, ogni grandezza di questo tipo mira all'esercizio di un dominio senza condizioni. All'opposto, la grandezza interna sfugge per sua natura a siffatta misura. Non è una grandezza dello stesso ordine. *Interna* sottolinea quel tratto singolare per cui la grandezza non ha nemmeno bisogno di apparire; essa è visibile da ogni uomo in quanto uomo. C'è una grandezza interna in ogni autentica umiltà. Ogni individuo può così entrare in rapporto con la grandezza: essere *grande*, lì dove egli è.

appello, nella loro propaganda, ai buoni e nobili sentimenti dell'onestà, dell'amore per il proprio Paese e del sacrificio per la patria?» Questi giovani “idealisti” furono felici di vedere Heidegger impegnarsi al loro fianco *per la rivoluzione*. Notiamo tuttavia che, in questo modo, il numero di coloro che approvavano senza riserve il filosofo era, per forza di cose, necessariamente ristretto.

La propaganda nazista sfruttò questa adesione nel quadro dello «schieramento in massa delle *élite*» al quale si assisteva dalla fine di marzo. Essa fu dunque segnalata dalla stampa in mezzo ad altri “schieramenti”.

Nell'ambiente universitario, i colleghi più anziani, le cui idee politiche tendevano in generale a destra, furono gettati da questa adesione in un profondo imbarazzo. In particolare, coloro che avevano eletto Heidegger nella speranza di risparmiare all'Università dei rivolgimenti troppo rivoluzionari, si sentirono presi in giro. A partire da ciò, maturarono una tenace animosità: non appena finita la guerra, furono proprio loro i primi a pretendere dal filosofo parole e atti di resipiscenza. Nel 1933 essi interpretarono l'adesione di Heidegger al Partito nazionalsocialista come un tradimento: il filosofo, così pensavano, abbandona il campo dei colleghi per unirsi a quello degli studenti. Non credo che sia esatto supporre che questa adesione potesse avere avuto una risonanza più ampia – almeno all'epoca in cui essa ebbe luogo.

Tuttavia, non si tratta affatto di un evento insignificante. Heidegger non era così ingenuo da ignorare il fatto che il Partito avrebbe tratto da questa adesione un effetto di propaganda. Perché allora accettò di entrare nel Partito? Posso provare a rispondere con un'ipotesi: se si ammette che Heidegger avesse effettivamente vietato l'affissione del manifesto contro gli Ebrei, e che per questo fosse entrato immediatamente in conflitto con la SA di Friburgo, non può <108> forse aver ritenuto che il fatto di diventare membro del Partito – manifestando così una buona volontà nei confronti del «movimento nel suo insieme» – gli avrebbe consentito di fronteggiare eventualmente i suoi militanti più esagitati? Questo calcolo poteva avere un senso solamente se il nuovo rettore riteneva che vi fossero, all'interno del Partito, degli elementi interessati ad opporsi agli eccessi. Ma proprio su questo Heidegger contava, spingendosi fino a includere Hitler nel novero di coloro per i quali la preoccupazione per il bene comune iniziava a prevalere sulla passione faziosa. In una lettera a suo fratello, datata 13 aprile, Heidegger esprimeva l'auspicio che il cancelliere non tardasse «a guadagnare

il livello che è richiesto dai doveri di un uomo di Stato». ⁵⁶ In fin dei conti, è su questo auspicio che poggiava tutto il calcolo di Heidegger nel 1933. Al momento, quell'auspicio non si era ancora rivelato del tutto utopico.

Di fatto, in un primo tempo, Heidegger riuscì realmente ad opporsi con successo ad alcune misure che egli riteneva fossero esclusivamente appannaggio degli estremisti. Così, già dalla fine di aprile, il giornale di Friburgo annunciò che in tutte le Università tedesche si stavano organizzando degli *autodafé* dei “cattivi libri”. Bruciare solennemente i libri considerati contrari allo spirito del progresso era stato il momento culminante della grande festa del 18 aprile 1817, in cui, per la prima volta, gli studenti di tutta la Germania si erano riuniti a Eisenach, poco distante dalla Wartburg, per inneggiare all'unificazione del paese. Ricordiamo che Hegel, nella prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, non manca di stigmatizzare la dismisura fanatica di tale “cerimonia solenne”. Nel 1933, gli studenti nazisti stabilirono come data di questa lugubre festa il 10 maggio. Heidegger ha dichiarato, in diverse circostanze, di aver impedito la <109> cerimonia così come era prevista dagli studenti, cioè davanti ai locali dell'Università. Ora, è un dato di fatto che il 10 maggio non si svolse alcun *autodafé* davanti all'Università di Friburgo. Ma c'è chi insinua che il filosofo menta quando dichiara di essere stato lui ad impedire la barbara cerimonia. La cerimonia non ebbe luogo – si dice – a causa della pioggia. Ma il 10 maggio, in numerose città tedesche, ad esempio a Berlino e a Bonn, si svolsero *autodafé* sotto una pioggia battente. Non bastava certo la pioggia, in quell'epoca, per rinviare una manifestazione di un tale peso simbolico. A Friburgo, dunque, la stampa di partito e il giornale degli studenti non si arresero: annunciarono a più riprese l'imminente svolgimento dell'*autodafé* – che, alla fine, ebbe luogo, grazie al concorso della municipalità, ma all'altro capo della città e senza la partecipazione di alcun rappresentante ufficiale dell'Università. Visto che gli studenti nazisti poterono bruciare i libri solo abbandonando il loro disegno originario di farlo nell'ambito dell'Università, Heidegger poté credere che la sua adesione al partito gli avesse offerto quel margine di libertà che gli avrebbe permesso di opporsi con successo a ciò che giudicava inaccettabile e degradante.

Se esaminiamo bene la posizione del nuovo rettore, appare però chiaro che egli si trovasse già in una trappola: divenuto membro del partito nazionalsocialista, egli si accingeva a sostenere pubblicamente ciò che riteneva positivo, e addirittura salvifico, nella politica del cancelliere, senza però mai poter denunciare le scandalose e assurde malversazioni di cui era

⁵⁶ Cit. nella conferenza di HARTMUT TIETJEN *Heidegger...* in AA. VV. *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*, cit., p. 113.

diventato, come quasi tutto il mondo, un attonito testimone. Il suo margine di manovra era infatti rimasto più o meno sempre entro tali stretti limiti.

Il 17 maggio Hitler pronunciò il suo famoso «Discorso sulla pace», del quale ho già parlato prima <supra p. 77>. Quel discorso, secondo le parole dello storico Alan Bullock, fu un autentico «capolavoro di propaganda».⁵⁷

<110> Lo stesso giorno, dopo aver ascoltato il discorso, Heidegger si rivolse ai suoi studenti per la prima volta pubblicamente su di un tema politico. L'allocuzione non mostra né entusiasmo né quel tipico sentimento di sollievo che si prova nel sentirsi sgravati da una responsabilità che non si sa più come affrontare. Il tono è di una particolare gravità. Heidegger, implicitamente, approva senza riserve ciò che afferma Hitler, e cioè che la Germania debba ormai pretendere dalle altre nazioni che le sia resa giustizia, e invita gli studenti ad affrontare il lavoro futuro in uno spirito che sia all'altezza di tale esigenza. Durante tutto il periodo di rettorato, Heidegger tentò di far condividere, tanto agli studenti quanto ai professori, il sentimento che, attraverso il loro lavoro universitario, essi avrebbero dovuto assumere la loro parte di responsabilità nella nascita di una nuova Germania.

Venerdì 26 maggio, in occasione del decimo anniversario della sua esecuzione, le autorità decisero di commemorare Albert Leo Schlageter, presentandolo come «eroe del rinnovamento della Germania». Heidegger tenne un discorso agli studenti nel quale celebrò il ricordo di un *sacrificio*. La rivoluzione di cui Heidegger parlava, e che riteneva necessaria, esigeva il meglio da ciascuno, cioè obbligava ognuno a considerare con attenzione il limite estremo a cui potesse e dovesse giungere.

Il 27 maggio fu il giorno dell'insediamento del nuovo rettore. Heidegger pronunciò il *Discorso di rettorato: La quadratura in se stessa dell'Università tedesca* – che nulla ha da spartire con la voglia di chiudersi in se stessa per “difendere le proprie libertà”; piuttosto: quadrarsi in se stessa senza accettare alcuna direttiva che non provenga da se stessa (come sorgente di sapere vero, senzientemente squadrata da ciò che oltrepassa ogni sapere), impegnarsi nel proprio compito fondamentale, cioè quello di *educare* il popolo tedesco *ad essere se stesso*. Un compito politico – politico in quanto designa, come dimensione di ciò che in esso è in causa, *l'uguaglianza nel comando e nell'obbedienza*. Fin dalle prime frasi, il *Discorso di rettorato* enuncia i due termini, *Führung* e <111> *Gefolgschaft*, entro i quali deve giocare la relazione di uguaglianza. Ma è alla fine del discorso, nel momento in cui si ricapitola l'essenziale, che viene precisato ciò che articola espressamente il rapporto nel quale

⁵⁷ ALAN BULLOCK *Hitler. Studio sulla tirannide*, cit., p. ...

comandare e *obbedire* configurano, nella sua complementarità fatta di contrasto, la dimensione politica dell'uguaglianza: «Ogni guidare e dirigere [*Führung*] implica che non sia mai rifiutato, a coloro che devono seguire [*Gefolgschaft*], il libero uso della loro forza. Ma il seguire comporta in sé la resistenza e il contrasto.»⁵⁸ La forza della vera obbedienza non sta insomma nell'acconsentire alle “direttive” provenienti “dall'alto”. Alain diceva la medesima cosa parlando delle virtù dei cittadini: «obbedire resistendo: il segreto è tutto qui.»

Come *rettore*, Heidegger assunse la direzione dell'Università; ma siccome dirigere non significa «imporre le direttive dall'alto», egli non si apprestò in alcun modo a dettare a chicchessia il metodo della sua condotta.

Guidare e dirigere (o *comandare*), così come *obbedire* (o *seguire*), non sono compresi come istanze orientate ogni volta in un solo senso. Il dirigere non è il dispiegarsi dell'arbitrario, proprio come il volere non è l'accanirsi nel realizzare un disegno qualunque purché “voluto”. E' davvero possibile *volere* – come ha visto bene Platone – soltanto ciò che non è, ma dovrebbe essere. *Guidare*, dice Heidegger nel primo paragrafo del discorso, significa *essere guidati e diretti* da qualcosa di più alto che non un qualunque ordine di opzioni. In modo simmetrico, anche *obbedire* non significa fare ciò che un altro vuole, ma innanzitutto aver riconosciuto ciò che tale volere implica, al fine di porre se stessi al seguito di ciò che è necessario volere. Senza la massima vigilanza su *questo punto*, l'obbedienza è soltanto mistificazione.

Se seguiamo questo pensiero in tutte le sue articolazioni, ci rendiamo conto di come esso regga tanto la vita universitaria quanto la vita politica in generale: la relazione tra <112> il seguire e il guidare governa in modo ugualmente appropriato sia i rapporti degli studenti con i loro maestri, nell'Università, sia, nello Stato, i rapporti dei governanti con i governati.

Heidegger si premurò di utilizzare gli stessi termini *Führung und Gefolgschaft* che la fraseologia nazista dell'epoca metteva in rilievo per caratterizzare il nuovo ordine tedesco.

Nell'accezione nazista il dirigere è appannaggio di Hitler, il quale è pertanto chiamato «*der Führer*» – «*la guida*», nel senso del dirigente supremo, ovvero l'*unico* dirigente effettivo, in quanto è quello animato dalla volontà più fanatica. Obbedire, di conseguenza, significa sempre obbedire più o meno direttamente al *Führer*: ecco perché l'ideale nazista dell'obbedienza implica a sua volta un *fanatismo*. Grazie al libro di Henry Picker *Hitler Tischgespräche (I discorsi a tavola di Hitler)*, possiamo conoscere l'opinione di Hitler su questo soggetto: «La direzione suprema non deve tollerare alcuna critica, dal basso, sulle

⁵⁸ *Infra*, p. 000.

misure che riterrà di prendere. E il popolo, in se stesso, non vuole saperne di diritti di questo genere: è solo la rivendicazione di quelli che, all'interno del popolo, non sono mai contenti.»⁵⁹

Questa opinione, Hitler la pronuncia nel 1942 di fronte a pochi intimi. La sua bassezza, il suo tenore primitivo, propriamente *impolitico*, saltano agli occhi.

Nel momento in cui decise di impegnarsi per partecipare ad un'autentica rivoluzione, Heidegger, al contrario, non lasciò nel vago il senso dei termini ai quali si richiamava. *Guidare e seguire* sono legati l'uno all'altro in un modo capace di instaurare la vera uguaglianza politica. Infatti, chi si rifiuta di esporre la cosa voluta alla resistenza di coloro che si appresta a guidare e dirigere, è uno che, di fatto, non guida né dirige. Da parte loro, quelli che seguono, per seguire davvero, devono saper resistere. Questo pensiero si dispiega evidentemente al di fuori del quadro <113> tradizionale della nostra democrazia parlamentare. Ma non al di fuori della tradizione filosofica. Il cuore di tale pensiero è, infatti, l'uguaglianza: l'uguaglianza all'interno di un popolo che, in virtù della distinzione tra dirigenti e diretti, tra guide e guidati, non può più essere diviso in "inferiori" e "superiori". Infatti nessun dirigente è davvero tale se non è in se stesso diretto e guidato, mentre l'essere diretti, quando ne sia rispettata l'istanza essenziale, implica la costante resistenza che, sola, permette il manifestarsi di un'autentica direzione e guida.

Vediamo qui, con un esempio decisivo, il modo in cui Heidegger spiega *ciò che egli vuole*. Osserviamo bene la coerenza del proposito: non si tratta di una direttiva da imporre, ma di un progetto da realizzare in comune, cioè a partire dalla resistenza che gli verrà opposta. Un compito di ben lunga durata, come Heidegger si preoccupa di sottolineare: «Noi non dobbiamo affatto credere che il chiarimento e il dispiegamento dell'essenza dell'Università tedesca possano aver corso nel semestre corrente o in quello entrante.»⁶⁰

Che dire allora della rivoluzione in tutta la nazione? Il rivolgimento da compiersi richiede ancora più tempo e lavoro. Heidegger volle coinvolgere colleghi e studenti nella ricerca di quell'Università grazie alla quale il popolo tedesco potesse giungere a conoscere la propria destinazione.

E' ancora necessario sottolineare l'abisso che separa il modo in cui Heidegger concepisce il compito del guidare e del dirigere dalla pratica degli hitleriani, che consisteva semplicemente nell'imporre la volontà del *Führer*?

Heidegger aveva forse qualche possibilità di far prevalere la sua concezione su quella degli

⁵⁹ HENRY PICKER *Hitler Tischgespräche*, Berlin, Ullstein, 1989, p. 301.

⁶⁰ *Infra*, p. 000.

hitleriani? Non credo che la questione possa essere adeguatamente posta in questi termini. Ciò che Heidegger proponeva, infatti, non è un corpo di dottrine o un programma da realizzare. Quando egli assume l'impegno di *dirigere* l'Università, non lo fece <114> per imporvi qualcosa. Al contrario, egli invitava colleghi e studenti a costituire una forza positiva di resistenza nei confronti dell'autorità di governo, una forza che facesse sentire la propria voce e contribuisse a chiarificare gli obiettivi di una *rivoluzione*. Per questa ragione, ritengo che la formula con la quale Otto Pöggeler crede di aver colto l'intenzione di Heidegger nel 1933, non sia altro che una bella formula, cioè una frase fatta: «*den Führer führen*» (dirigere colui che dirige) – è cosa che non rende affatto conto di ciò che Heidegger voleva. Se proprio si vuole riassumere in una formula ciò che Heidegger, nel 1933, voleva, si dovrebbe piuttosto dire, correndo il rischio di scandalizzare: egli voleva contribuire a far sì che la Germania fosse ben guidata e diretta, mettendo in gioco, a tale scopo, la condizione *sine qua non*, ossia una forma ben temperata di resistenza. Una «resistenza» che non si aggiunge in seconda battuta, ma che figura già, enunciata come principio, nel cuore del *Discorso di rettorato*: «Ogni guidare e dirigere implica che non sia mai rifiutato, a coloro che devono seguire, il libero uso della loro forza. Ma il seguire comporta in sé la resistenza e il contrasto. Questo antagonismo essenziale tra guidare e seguire non deve venire attenuato né, tantomeno, spento.»⁶¹

Non si tratta evidentemente di una resistenza nel senso in cui noi intendiamo oggi questa parola. E' senz'altro vero che, dopo il 30 gennaio 1933, non c'era alcuna alternativa a Hitler se non la guerra civile. Giudicando in quel momento (come molti altri) che Hitler fosse meno pericoloso della guerra civile, Heidegger parlava, conseguentemente, di un risanamento e di una chiarificazione del movimento. Il risanare implica la lotta contro ciò che corrompe; il chiarificare persegue la rimozione di ciò che rende oscuro. Non c'è forse anche qui una forma di resistenza? Resistere non significa forse innanzitutto tener testa e far fronte contro ciò che minaccia di farvi chinare il capo?

<115> Heidegger pensava che, diventando rettore, avrebbe potuto resistere con efficacia a tutto quanto vi era di malefico nel partito di Hitler, compresa la componente “dottrinale” dell'antisemitismo. Egli non vide come proprio quest'ultimo fosse, invece, il *motore* del nazismo; non si avvide di quanto il tema razzista andasse prendendo sempre più il posto centrale in tutta la “politica” di Hitler. Non vide come il suo progetto di resistenza fosse perciò stesso votato all'inefficacia. Ormai lo sappiamo bene: di ogni possibile resistenza, solo quella volta a far cadere Hitler poté infine fermare il crimine nazista. Ma non vedere non

⁶¹ *Infra*, p. 140-1.

significa per forza rifiutarsi di vedere ciò che salta agli occhi. Noi sappiamo che furono in pochi quelli che, prima della guerra, furono capaci di identificare l'hitlerismo con il puro razzismo. Heidegger credeva che, esponendo con chiarezza ciò che l'ideale di un *socialismo* autentico richiedeva e riservava al popolo *tedesco*, si sarebbe potuto avviare, nel cuore di quel popolo, un movimento capace di orientare, verso il socialismo nazionale, l'azione di un partito che portava esso stesso il nome di «nazional-socialista». Quello che Heidegger dice nelle sue *Allocuzioni* e nei suoi *Articoli* resi pubblici durante il suo rettorato, può essere letto come il tentativo di far comprendere che cosa sia un socialismo e in cosa consista la particolarità tedesca.

Il 20 giugno apparve nella *Freiburger Studentenzeitung* un breve testo, intitolato *Il servizio del lavoro e l'Università*,⁶² nel quale Heidegger spiegava il significato e l'importanza del lavorare insieme agli altri giovani per imparare che cosa sia il lavoro. Il «servizio del lavoro» non è assolutamente un'invenzione nazista. L'idea di far lavorare con le proprie mani i giovani intellettuali per fare esperienza della dignità, ma anche della durezza del lavoro, è un'idea condivisa da tutti i movimenti giovanili. Il partito nazista richiese da subito l'istituzionalizzazione del «servizio del lavoro», allo scopo di irreggimentare la gioventù. Heidegger pensava, al <116> contrario, che se i luoghi di lavoro e i cantieri si fossero aperti con l'intenzione di far condividere le condizioni dei lavoratori (operai e contadini), tali luoghi sarebbero potuti diventare il crogiolo di un'unità del popolo ben più profonda di qualsiasi uniformazione.

Il rettore moltiplicò gli interventi di questo genere. Egli si recò quindi in numerose città universitarie del paese per esporvi le sue specifiche proposte.

Nel mese di agosto, le autorità politiche della regione del Baden promulgarono un nuovo «diritto universitario» in cui venne introdotto il «*Führerprinzip*» come principio regolatore dell'Università rinnovata. Nella pratica hitleriana, il «principio del *Führer*» è l'ordinamento secondo il quale il rapporto si stabilisce tra *inferiori* e *superiori*, e in cui il ruolo degli inferiori si limita a quello di essere docili alle direttive che i superiori notificano dall'alto.

Si è cercato di dimostrare che fu proprio Heidegger l'ispiratore di questa riforma. Mi limito qui a rinviare all'analisi dettagliata di Hartmut Tietjen nel già citato *Heidegger e la politica universitaria*, in cui si mostra, sebbene solo in maniera negativa (ma invito a riflettere sulla difficoltà di provare direttamente che qualcuno *non* abbia fatto qualcosa), che Heidegger

⁶² *Infra*, pp. 144-145.

non vi ebbe la minima responsabilità.

In questo periodo venne proposta a Heidegger una delle cattedre di filosofia più prestigiose, all'Università di Berlino. Sembra che questa offerta sia stata accompagnata da così tante promesse da parte del potere, e soprattutto da così grandi vantaggi materiali, che Heidegger vi ravvisò una trappola. Fatto sta che egli rifiutò la cattedra di Berlino.

Nell'estate del 1933 Hitler aumentò, in politica estera, il vantaggio che gli aveva procurato il «discorso della pace». In quel discorso aveva dichiarato: «La Germania reclama un'eguaglianza di diritti che può essere realizzata solo con il disarmo delle altre nazioni; la Germania ha il diritto morale di agire in questo modo, poiché, lei sì, ha rispettato fino in fondo le disposizioni dei trattati.» Scavalcando i governi, <117> Hitler si appellava direttamente a un'opinione pubblica che, dopo la carneficina della Grande Guerra, era diventata ardentemente pacifista. Ma i governi, in particolare il governo francese, non potevano accettare il disarmo, dal momento che le risorse umane e industriali della Germania ponevano quel paese in una situazione di superiorità potenziale. Hitler insisteva dunque sul suo progetto di disarmo ben sapendo che, da parte dei governi democratici, avrebbe incontrato solo rifiuti.

Sabato 14 ottobre il cancelliere annunciò che la Germania era ormai costretta a lasciare la Conferenza sul disarmo e la Società delle Nazioni. Nel discorso pronunciato lo stesso giorno alla radio egli dichiarò: «I vecchi governi della Germania sono entrati nella Società delle Nazioni perché credevano e speravano di trovarvi un'assemblea preoccupata di far regnare la giustizia fra tutti i popoli, e soprattutto di giungere a una riconciliazione sincera tra gli ex nemici [...]. Essere considerati, all'interno di una simile istituzione, come un membro di secondo rango al quale sono rifiutati uguali diritti, è un'umiliazione intollerabile...» La clamorosa decisione venne dunque presa facendo leva, ancora una volta, sul principio dell'uguaglianza dei diritti. Per accentuarne ulteriormente il peso, Hitler propose al popolo tedesco di essere giudice della decisione. Un plebiscito venne così organizzato per domenica 12 novembre. Hitler usò dunque fino in fondo tutto il suo ingegno per nascondersi sotto le sembianze del semplice portavoce di una Germania ingiustamente privata del diritto di parola. L'abilità di Hitler appare in tutta la sua efficacia quando si esamini l'obiettivo tattico del ritiro dalla Società delle Nazioni. Con questo gesto, infatti, egli metteva i governi democratici in una situazione di perfetta *impasse*. Questi si trovavano infatti posti dinanzi a un'alternativa paralizzante: o non agire, avallando e ratificando *de facto* la rettitudine della decisione presa, o impiegare la forza, mostrando così al mondo intero di essere ancora i nemici della Germania. Una minaccia gravava <118> quindi sul popolo tedesco – il quale, con una reazione che non

può stupire nessuno tanto essa è normale, serrò le fila dietro all'uomo che rivendicava, per la Germania, uguaglianza di diritti e di responsabilità nel concerto delle nazioni. Balzac, all'inizio di *La femme de trente ans*, evoca la situazione della Francia intorno al 1813, quando l'imperatore dovette procedere a una sorta di ultima mobilitazione generale: «Gli uomini più stremati dalla lotta cominciata tra l'Europa e la Francia avevano tutti depresso le loro ostilità (...), avendo compreso che, nel giorno del pericolo, Napoleone era tutta la Francia.»

La campagna per preparare il plebiscito si concentrò esclusivamente su temi e motivi rispettabili: la Germania, disarmata al cospetto dei suoi vecchi nemici, esige di riacquistare onore e rango.

Heidegger si impegnò senza la minima riserva per sostenere la decisione di Hitler. I tre proclami successivi che il filosofo rese pubblici meritano pertanto di essere letti con attenzione. Sono datati 3 novembre, 10 novembre e 11 novembre 1933. Il primo è rivolto agli studenti, il secondo ai Tedeschi, il terzo ai colleghi e ai Tedeschi.

Nel primo di questi testi, quello che si rivolge espressamente agli studenti, si trova la frase che, dopo il 1945, non si smetterà più di rinfacciare a Heidegger: «Il *Führer*, e lui solo, è la realtà tedesca di oggi e del futuro, così come la sua legge.»⁶³ Negli altri due testi, questa frase non figura. Heidegger parla in modo diverso agli studenti, rispetto a quando si rivolge in generale a tutti i suoi concittadini, per la ragione che con essi può intrattenersi quotidianamente per spiegare e discutere con loro ciò che non è chiaro in quello che dice. Peraltro, posso testimoniare che Heidegger ha provato fino alla fine della sua vita *vergogna* per aver scritto quella frase, e, forse, una *vergogna* ancora più profonda per il fatto che la Germania, nel 1933, avesse trovato <119> soltanto uno Hitler per incarnarsi. La «realtà tedesca», di cui allora credette, come credettero in molti – cosa che non costituisce evidentemente una scusante –, che Hitler fosse il garante, è la realtà di un popolo libero in mezzo ad altri popoli liberi.

In questa occasione, dunque, si manifestò un intenso movimento di opinione che si potrebbe definire “patriottico”. La quantità e la qualità di coloro i quali, in occasione del plebiscito, si sentirono in dovere di manifestare pubblicamente il proprio sostegno al *Führer*, meritano di essere posti in rilievo. Ciò, infatti, pone noi stessi dinanzi ad alcune domande: *a che cosa* manifestavano la loro approvazione il pastore Niemöller, il fisico Max Planck, i numerosi vescovi (compreso quello di Friburgo), il *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (l'Unione dei cittadini tedeschi di confessione ebraica), un chirurgo di

⁶³ *Infra*, p. 149.

fama mondiale come Sauerbruch, Ernst Bertram, l'anziano poeta Gerhart Hauptmann, il futuro eroe Claus von Stauffenberg, e molti altri?⁶⁴

E se le manifestazioni di approvazione avevano ciascuna una motivazione diversa, che cosa le univa? Senza dimenticare altre domande, altrettanto decisive: quali sono le condizioni di una psicosi collettiva? sono forse riconducibili alla somma delle manchevolezze individuali?

Questa campagna per il plebiscito segnò in ogni caso, per Heidegger, il punto culminante del suo impegno. E' importante sottolinearlo perché, proprio in quello stesso periodo, egli <120> cominciò a capire che il progetto sul quale aveva imperniato il proprio rettorato fosse destinato al fallimento..

All'inizio del mese di ottobre, in conformità alle nuove disposizioni regolamentari, i rettori delle Università della regione del Baden non venivano più eletti, ma nominati direttamente dal Ministero. Heidegger venne confermato al suo posto. Spettava ormai al rettore nominare i presidi di facoltà e i senatori. Heidegger nominò, come presidi, il professore e consigliere ecclesiastico Hilling, il professor Wolf, il professor von Möllendorff, il professor Schadewaldt e il professor Soergel. Questa composizione del Senato accademico dipendeva dalla scelta di Heidegger, e non più dalla delibera comune degli universitari. Avrebbe potuto essere una composizione stabile soltanto se avesse raggiunto l'unanimità dei consensi. Invece, essa non poteva soddisfare né i veri simpatizzanti dei nazisti né i professori "nazionalisti tedeschi". In particolare, la nomina di von Möllendorff come preside della facoltà di medicina irritava tanto le autorità quanto alcuni colleghi favorevoli al nuovo regime; quella dei giovani colleghi Schadewaldt, alla facoltà di lettere, e soprattutto Wolf, alla facoltà di diritto, fu avvertita dai professori più anziani come un affronto senza precedenti. Coloro che auspicavano un allineamento dell'Università con il potere giudicavano Heidegger troppo restio e, soprattutto, troppo autonomo. Quanto a coloro che volevano semplicemente mantenere la vecchia Università al suo posto, le iniziative del rettore apparivano loro pericolosamente "rivoluzionarie".

⁶⁴ E' assai utile ricordare, a questo proposito, l'osservazione di Hannah Arendt che si trova nel suo libro *Le origini del totalitarismo*: «Quanto ai membri dell'élite che in un periodo o nell'altro si sono lasciati sedurre dai movimenti totalitari e che talvolta, a causa delle loro eccezionali capacità, sono stati persino accusati di aver ispirato l'apparizione infernale, bisogna dire per equità che quanto questi uomini disperati del XX secolo hanno fatto od omesso di fare non ha avuto alcuna influenza sul totalitarismo, benché abbia svolto un certo ruolo nei fortunati tentativi da esso compiuti all'inizio per indurre il mondo esterno a prendere le sue dottrine sul serio. Una volta al potere, i movimenti si sono scrollati di dosso questo gruppo di simpatizzanti ancor prima di passare alla loro attività criminosa su vasta scala.» (HANNAH ARENDT *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Martinelli, Milano, Edizioni di comunità, 1967, p. 469)

Heidegger si ritrovava in una posizione inversa a quella che sperava di ottenere assumendo il rettorato: egli doveva mantenere gli equilibri là dove – così pensava – si sarebbe dovuto audacemente e risolutamente procedere.

Per questo motivo egli continuò a viaggiare per spiegare il senso da attribuire all'idea di rivoluzione. Il 30 novembre, a Tubinga, pronunciò la conferenza *L'Università nello Stato nazionalsocialista*. Disponiamo soltanto della cronaca pubblicata nel giornale locale. Tuttavia, alcune frasi recano <121> a tal punto l'impronta di Heidegger da indurci a ritenere che siano citate direttamente. Parlando del *lavoro*, Heidegger spiega: «Il lavoro non è una nozione di classe, né una nozione culturale. E' una realtà duplice: innanzitutto il fatto di portare al suo pieno adempimento un rapporto con il mondo, e, in secondo luogo, il fatto di acquisire qualcosa in questo adempimento, ovvero ciò che noi chiamiamo il risultato del lavoro. Ogni rapporto con il mondo di un essere umano è lavoro. Ma l'essenziale del lavoro non risiede né nell'adempimento di questo rapporto, né nel suo risultato. Risiede in ciò che, in senso proprio, si genera quando si è al lavoro. L'essere umano, in quanto lavora, entra in un rapporto contenzioso con l'ente nella sua interezza; proprio lì ha luogo l'entrata in vigore di potenze quali la natura, l'arte, lo Stato, e così via. L'essenza del lavoro, così intesa, determina l'esistenza (*das Dasein*) dei Tedeschi, e forse, in generale, l'esistenza (*das Dasein*) dell'essere umano sulla terra.»

Il 22 gennaio 1934, Heidegger accolse nel grande anfiteatro dell'Università seicento operai disoccupati, ai quali si rivolse come a degli uguali entro uno Stato che ha riconosciuto il lavoro, *ogni lavoro*, come fondamento della vita comune.

Il 23 gennaio ritornò sullo stesso tema, questa volta rivolgendosi agli studenti.

Ma durante l'inverno le difficoltà nei rapporti intra-universitari si moltiplicarono. Nel mese di febbraio Heidegger giudicò che la sua azione non aveva più senso. Infatti, i colleghi che gli erano ostili, a causa, in particolare, dei suoi tentativi di cambiare le regole di funzionamento interno (bisogna sapere, ad esempio, che Heidegger, nel 1933, voleva associare alla gestione dell'Università non soltanto gli assistenti, ma addirittura gli studenti), avendo compreso che il rettore non godeva più del sostegno incondizionato delle autorità, iniziarono a scaricare sui presidi le loro rimostranze. In particolare, venne preso di mira il preside Wolf.

Heidegger ricevette dunque il “consiglio”, da parte del <122> Ministero, di rivedere le sue nomine: non si potrebbe sostituire Erik Wolf e, magari, anche von Möllendorff? Il rettore capì in che situazione fosse ormai stato costretto e annunciò al Ministero la decisione di rassegnare le dimissioni, che diventarono effettive alla normale scadenza dell'anno

amministrativo, cioè alla fine di aprile. Il rettore nominato dalle autorità al posto di Heidegger era il professor Eduard Kern, l'ex preside della facoltà di diritto che Heidegger aveva sostituito con Erik Wolf. Heidegger rifiutò di prendere parte alla cerimonia ufficiale del passaggio dei poteri rettorali e di presentare il rendiconto della propria attività. Un'attività, la sua, il cui saldo è un insuccesso totale: né le autorità né l'insieme dei colleghi universitari vollero seguire la direzione verso la quale egli aveva tentato di orientare il lavoro universitario.

Il significato delle dimissioni è chiaro: Heidegger non ritenne possibile, in quelle condizioni, condurre a buon fine una vera rivoluzione della sua Università. Egli non tardò, d'altronde, a riconoscere che cosa quel progetto avesse di irrealistico. Da quel momento in poi, egli parlò del suo «errore» (*mein Irrtum*). Come riferiscono molti testimoni, è proprio questo il giudizio che dette, in privato, sul suo rettorato, dopo la fine del 1934. Nel novembre 1937, Heidegger si pose persino la questione in pubblico (nel seminario di studi, certamente ristretto, ma tuttavia a livello universitario, dedicato a *La minaccia che grava sulla scienza*): «Sicché il tentativo della quadratura [*Selbstbehauptung*], cioè del voler sempre tornare al *domandare* come fulcro di una nuova configurazione, tale tentativo è stato un errore?» E risponde: «Senza dubbio – un *errore*, da ogni possibile punto di vista.»⁶⁵

Nel 1937 Hitler non era ancora all'apice della sua carriera. Heidegger non attese la fine per dire come giudicava il suo tentativo di essere rettore all'inizio del Terzo *Reich*. <123> Un errore è qualcosa che, una volta commesso, non può non generare rimorso. Heidegger, nel bel mezzo della dittatura di Hitler, fece sapere che avrebbe voluto non essersi mai impegnato nel 1933; cosa ben diversa dal confessarlo soltanto *dopo* la caduta del nazismo. Così, quando dopo il 1945 gli si chiederà per così dire di abiurare il nazismo, Heidegger reagirà come ad un'offesa. La lettura dei testi che seguono le dimissioni dal rettorato dovrebbe permettere a ciascuno di farsi un'idea su questa reazione.

*

Heidegger non *volle* affatto “essere rettore”. In un momento di pericolo per l'Università e per la Germania egli propose, alle persone con le quali lavorava, ai colleghi e agli studenti, di inventare, insieme, un nuovo modo di unirsi al servizio del sapere e al servizio del popolo. Fu questo l'errore, dal quale nacquero poi tutti gli altri. Infatti Heidegger si compromise con il nuovo regime unicamente allo scopo di condurre a buon fine il progetto universitario –

⁶⁵ *Infra*, p. 215.

spingendosi fino ad iscriversi al partito nazionalsocialista.

Nel 1937 Simone Weil, in un progetto di articolo intitolato *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, osservava: «Non è assolutamente possibile partecipare [...] al gioco delle forze che muovono la storia senza macchiarsi o senza condannarsi in anticipo alla sconfitta.»⁶⁶

Il progetto di Heidegger non aveva *alcuna* possibilità di successo. Questo è ciò che Heidegger non comprese fin dall'inizio.

Il suo impegno appare come una *macchia*. Heidegger ha infatti fornito pegno a un regime che si è rivelato uno dei più inumani di tutti i tempi. Guardiamo in faccia il fatto che, durante il suo rettorato, egli parlò e agì palesando il suo accordo con Hitler; il fatto che, in modo solenne e in più occasioni, egli fece il «saluto tedesco» e impiegò la formula <124> «Heil Hitler!» – insomma, che ritenne di potersi identificare con quel «movimento» che, nel frattempo, estendeva giorno dopo giorno il suo potere e che, a poco a poco, stava diventando il *nazismo*.

Bisogna però anche saper vedere come tutti questi marchi d'infamia, che restano così incollati alla sua immagine, rischino di coprire l'altro aspetto dell'impegno, ossia il fatto che, nel suo stesso principio, esso era condannato in anticipo alla sconfitta. Infatti, ciò per cui Heidegger si impegnò – la rivoluzione dell'Università per la rivoluzione della Germania – è la stessa causa che motivò le sue dimissioni. Heidegger decise di rinunciare perché non vide più la possibilità di lavorare per la rivoluzione dell'Università.

Egli non volle mai il potere per il potere. Ma quando si vuole il potere a favore di altro, e quando questo “altro” è più importante del potere stesso, si va necessariamente incontro alla sconfitta dinanzi a coloro per i quali, invece, il potere è la cosa più importante. Questa sconfitta è lo scacco della vera *politica* – ammesso che la politica non possa mai ridursi al puro e semplice esercizio di un potere. Heidegger non attese la sua sconfitta come rettore per meditare il senso del fallimento e dello scacco. C'è, infatti, nell'esperienza del fallimento, la possibilità di entrare in un rapporto ancora più puro e genuino con la cosa tentata.

Ma le parole e i gesti con i quali Heidegger volle sottolineare la sua libera adesione a ciò che allora vedeva come una possibilità di rinnovamento – quelle parole e quei gesti che, oggi, sono per noi il segno di un assoggettamento infamante – divennero un giorno, nella Germania nazista, obbligatori per tutti. Da numerose testimonianze possiamo apprendere quale fu, allora, il comportamento dell'ex rettore. Ricordiamo quanto dichiarò, nel 1989, uno studente del semestre estivo 1944: «Heidegger, quando saliva sulla cattedra, *non praticava* il

⁶⁶ SIMONE WEIL *Oeuvres complètes*, vol. II, t. II, cit., p. 133.

piccolo rituale che tutti gli altri suoi colleghi, nessuno escluso, osservavano scrupolosamente <125> durante quegli anni bui: levare il braccio destro per quello che veniva chiamato il ‘saluto tedesco’.»⁶⁷

Quel comportamento non può certo essere definito eroico. Ma per tutti coloro che intendano guardare senza pregiudizi, vi si manifesta un’assenza di paura davvero singolare: prenderla per niente, non sarebbe decente.

© *François Fédier* 1995

Traduzione di Maurizio Borghi 1998

riveduta nel maggio 2007

⁶⁷ «Die Zeit», n.14, 1989.