

AMBROGIO G. MANNO, *Esistenza ed essere in Heidegger*, Napoli, Libr. Scient. Ed., 1967. Un volume di pp. 524.

Si tratta di un libro fortemente critico: ciò che di nuovo c'è in Heidegger non è chiaro o è sbagliato, mentre ciò che è in lui accettabile non è nuovo e altri lo hanno detto in modo migliore. L'opera prende in considerazione gli scritti principali di Heidegger. Si avverte però la mancanza di un'esposizione adeguata dei volumi dedicati a Nietzsche, le cui analisi avrebbero forse potuto ispirare all'A. maggior cautela sull'impegno storiografico di Heidegger.

La prima parte del libro di A. G. Manno (da non confondersi con M. Manno, pure studioso di Heidegger) è dedicata alla esposizione ed alla critica di *Sein und Zeit*, giudicata opera originale per la forma drammatica e per l'audacia dei giudizi sulla storia della filosofia, non per il contenuto né per il metodo. Il metodo fenomenologico è infatti tratto da Husserl, nei cui confronti Heidegger sarebbe però solo un decadentista, avendo abbassato il livello dell'oggettività di valore posta da Husserl al piano dell'arbitraria ed ipotetica analisi della soggettività umana: « Heidegger, perdendo ogni senso trascendentale, già riaffermato da Husserl, risolverà nella insignificanza di una soggettività infondata le categorie della 'mondità', e condurrà alla nullificazione le stesse categorie dello spirito » (pp. 50-51). L'appunto teoretico fondamentale che Manno rivolge ad Heidegger riguarda la mancata fondazione ontologica della fenomenologia: una volta scelta la soggettività del singolo come base esclusiva di ricerca, è fatale chiudersi nella contraddittoria assolutizzazione di ciò che è finito, rendendo incondizionato ciò che si dice essere essenzialmente condizionato: « Siamo dinnanzi ad una contraddizione radicale: il costitutivamente condizionato tende erigersi ad incondizionato, autosufficiente, autofondato » (p. 132).

A parte il ripudio di Heidegger a inserirsi nella logica della non-contraddizione, ripudio che, in un senso da ben determinarsi, potrebbe essere anche non senza spiegazione, osserviamo che il condizionamento è da Heidegger ammesso non sul piano della possibilità dell'ontologia da parte del *Dasein*, la cui integra capacità ontologica è pregiudiziale, ma su quello della effettiva esecuzione del compito, lasciata nel rischio che comporta l'apertura all'essere intesa come libertà. Che poi una concezione siffatta della libertà sia contraddittoria è un discorso tutto diverso.

Manno vede la centralità di *Sein und Zeit* nell'analisi sull'« essere-per-la-morte », ma non nel senso che qui la ricerca approdi ad una qualche costruttività, bensì in quello del fallimento della sua stessa possibilità nella prospettiva dell'assoluta negatività della morte; resterebbe solo la consolazione della notevole finezza letteraria di tutta la trattazione: « Il nichilismo che emerge dalla considerazione heideggeriana della morte è infondato ed ingiustificato; esso può risultare letterariamente ben riuscito ma è falso filosoficamente ». (p. 180).

Anche il primato della dimensione del futuro viene giudicato dal Manno in una prospettiva che ci pare eccessivamente rigida: tale primato infatti equivarrebbe alla subordinazione dell'attualità dello spirito al concetto di tempo proprio della fisica: « Egli (Heidegger) è ancora arenato alla concezione fisicistica e 'specializzata' del tempo, alla concezione 'realistica' (agnostica) dello spirito: pensa la spiritualità della 'estrema possibilità' come un futuro cronologico, al di fuori dell'attualità dello spirito che unicamente le conferisce pregnanza di significato » (p. 198). Una tale prospettiva invero ci sembra più consona al momento heideggeriano della 'deiezione' accanto al presente, che non a quello del futuro, in cui si manifesta autenticamente l'apertura totale del *Dasein*, ed al quale quindi non può essere estranea la dimensione trascendentale dello spirito.

Anche alla nozione heideggeriana di nulla Manno rifiuta la valenza trascendentale; non si tratterebbe che di un elemento psicologico senza rilievo speculativo. A prova di ciò egli porta la stessa osservazione di Heidegger, contenuta in *Was ist Metaphysik?* secondo la quale ci si angoscia di nulla, senza alcuna precisa ragione (cfr. p. 250). Ma non è forse in tale assenza di motivi determinati che Heidegger vuole indicare la trascendentalità di quella nozione?

Secondo Manno, la nozione di morte e quella di nulla, per la loro pura negatività, costringono Heidegger a cambiare rotta, a capovolgere anzi la sua tematica dal nulla all'essere. Ciò a partire dall'*Einführung in die Metaphysik*, che risale al 1935.

Da allora, con le sue analisi sulla prima filosofia greca, Heidegger si orienterebbe verso una specie di panteismo, peraltro palesemente incapace di dar senso agli elementi di inautenticità e di negatività che in esso non mancano di comparire. A questo proposito segnaliamo la denuncia di incapacità speculativa che Manno rivolge ad Heidegger relativamente all'interpretazione del frammento 1 di Anassimandro: Heidegger interpretando la ἀδύνατος di Anassimandro come l'ostinazione stessa degli enti a perdurare nella presenza, non farebbe infatti che una concessione alla interpretazione tradizionale del frammento, contraddicendo però il suo tentativo di spiegazione panteistica: « In chi è da ricercare la causa del negativo, negli essenti o nell'Essere? E poiché gli essenti sono 'generati' dall'Essere, non ricade definitivamente su di esso la loro deficienza »? (p. 329). In tal modo Manno mostra di ignorare l'impegno che Heidegger pone in questo saggio a intendere il trascendentale come essenziale libertà e quindi come possibilizzazione anche del negativo.

Le molteplici possibilità di salvare sul piano positivo la riflessione heideggeriana ci sembrano insomma troppo presto messe da parte dall'A., molto legato al dilemma che egli pone ripetutamente ad Heidegger nel corso della non breve esposizione: o l'Essere di Heidegger corrisponde all'Atto puro, all'*Esse ipsum*, e allora la differenza ontologica fra ente ed Essere ha senso, oppure non ha senso la stessa differenza ontologica, ma allora perderebbe ogni senso anche tutto il resto della speculazione di Heidegger, appunto perché retta da tale differenza: « Non si presenta altra alternativa: o Heidegger accetta la Trascendenza o dissolve la differenza ontologica e la ragion d'essere del suo pensiero » (481). Si tratta però di vedere proprio l'infondatezza di un *tertium* fra queste due prospettive: non ha Heidegger forse cercato di provare il contrario, e cioè l'assurdità di porre il fondamento nell'ente massimo da cui gli enti, come enti, non differirebbero affatto?

Nonostante la completa svalutazione della ricerca heideggeriana sul piano speculativo, l'A. riconosce ad essa un valore sul piano delle analisi storiche, non però per quanto riguarda il pensiero classico — di cui Heidegger è visto come un critico in malafede — ma limitatamente alle denunce svolte da Heidegger al pensiero moderno e contemporaneo: « Egli ha mostrato l'angustia e i limiti del tecnicismo e dello scientismo, del positivismo e del neopositivismo, che pretendono di ridurre il significato delle cose e dell'Essere in generale all'aspetto umanistico ed antropologico, di risolvere negli schemi logico-matematici la ricchezza ed incommensurabilità del reale » (p. 424). Manno riconosce ad Heidegger anche il merito di aver inteso adeguatamente il problema estetico, ponendo cioè in risalto la connessione tra il vero ed il bello: « Heidegger getta le basi per un'arte autentica » (p. 444).

Questi non sono meriti di poco conto, e non si vede come possano essere attribuiti ad un pensatore di cui si svaluta radicalmente l'impostazione speculativa ed in gran parte anche quella storica. Evidentemente il Manno, nonostante il linguaggio sprezzante, non può di fatto nascondere l'apporto della speculazione di Heidegger: richiamarsi ad Agostino o a Rosmini attribuendo loro ciò che di positivo non si può non riconoscere in Heidegger, significa conferirgli la classicità con in più il merito di una indiscutibile originalità.