

## Chi vuole addomesticare Heidegger?

### Nota filosofica sull'anarchia teologico-politica di Donatella Di Cesare

di Emanuele Caminada ([emanuele.caminada@uni-koeln.de](mailto:emanuele.caminada@uni-koeln.de))

Nell'ambito della pubblicazione dei primi volumi dei controversi *quaderni neri* di Heidegger a cura di Peter Trawny<sup>1</sup>, Donatella Di Cesare propone in *Heidegger e gli ebrei. I "Quaderni Neri"* (Torino, Bollati Boringhieri 2014) un'interpretazione filosofica dell'antisemitismo dell'autore di *Essere e Tempo*. Da marzo 2015 Di Cesare è sotto scorta a causa di inquietanti minacce da parte di gruppi neofascisti. Esprimendo la mia solidarietà all'autrice, accolgo il suo invito a dare vita a un dibattito il più possibile aperto e puntuale sulle sue argomentazioni, facendo riferimento, oltre al suo studio sui *quaderni neri*, al precedente saggio *Israele. Terra, ritorno, anarchia* (Torino, Bollati Boringhieri 2014) e al successivo *Heidegger & Sons. Eredità e futuro di un filosofo* (Torino, Bollati Boringhieri, 2015).

#### 1. L'antisemitismo di Heidegger e la presunta colpa della metafisica

Alla luce dei *quaderni neri* Di Cesare (in seguito DDC) propone di considerare «provenienza teologica, intenzione politica e rango filosofico» dell'antisemitismo di Heidegger<sup>2</sup>; la pubblicazione dei *quaderni neri* farebbe implodere tutti gli schemi attraverso i quali la filosofia heideggeriana è stata interpretata nel '900: lo scandalo dei quaderni neri non può non riguardare il futuro della cosiddetta 'filosofia continentale'<sup>3</sup>.

*Heidegger e gli ebrei* è un lavoro complesso, non solo per la mole di materiale che l'autrice mobilita nei principali circoli ermeneutici per comprendere la 'portata filosofica' dei *quaderni neri* di Heidegger – la 'tradizione tedesca' da Lutero a Hitler, la teologia politica di Taubes e Schmitt, la lettura post-moderna di Heidegger, la costellazione Heidegger, Celan, Adorno -; ma, soprattutto, per la complessità – e per la contraddittorietà – delle tesi che l'autrice intende proporre.

L'ipotesi dell'«antisemitismo metafisico» può essere forse considerata la tesi principale del lavoro. Con essa DDC vuole rivelare la matrice antisemita della filosofia di Heidegger, vale a dire che la questione ebraica «si inscriv[a] nella storia dell'Essere» e abbia quindi «rilievo filosofico»<sup>4</sup>. Questa ipotesi contiene due tesi distinte: 1. La filosofia di Heidegger ha una matrice antisemita metafisica, 2. Heidegger eredita questa matrice dalla filosofia dell'Occidente, ovvero dalla 'Storia dell'Essere', portandola alle sue radicali conseguenze. Per DDC denunciare la prima non significa rinunciare alla seconda tesi. Facendo leva sulla validità della seconda tesi l'autrice cerca di capovolgere il significato della prima. Così facendo vuole «sopportare la complessità» e «abitare il chiaroscuro della contraddizione»<sup>5</sup> affermando che Heidegger è un filosofo nazista e allo stesso tempo colui che ci offre i concetti per pensare la Shoah, per comprendere al meglio lo scacco della modernità e proporre un'uscita dall'orizzonte liberale della globalizzazione.

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt am Main, Klostermann 2014-2015, voll. 94-97. M. HEIDEGGER *quaderni neri 1931/1938 [Riflessioni II-VI]*, Milano, Bompiani 2015.

<sup>2</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 84.

<sup>3</sup> D. DI CESARE, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2016, 7.

<sup>4</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 12.

<sup>5</sup> D. DI CESARE, twitter, 9 febbraio 2015. Online: <https://twitter.com/DiDonadice/status/564784263753895936>.

L'apertura del testo è polemica: l'autrice si distanzia sia dagli apologeti di Heidegger che dai suoi accusatori, a suo parere capitanati dal francese Emmanuel Faye. Se dopo i *quaderni neri* non è infatti più possibile negare la «dimensione politica e filosofica» del coinvolgimento di Heidegger con il nazismo, allo stesso tempo non ci si può accodare al «mediocre revanscismo» e alla «forte pulsione reazionaria» di chi vorrebbe screditare Heidegger «per bandirlo da ogni paese democratico»<sup>6</sup>. Analogamente va rifiutato il coro di «*goodbye Heidegger*» di «vecchi e nuovi procuratori, ma anche di critici liberali, analitici inveterati e benpensanti di ogni sorta»<sup>7</sup>.

Tra questi ultimi sembrerebbe dunque rientrare anche Franco Volpi, il quale, dopo che la sua introduzione alla traduzione dei *Beiträge* fu censurata nelle sue parti più critiche dagli eredi<sup>8</sup>, la intitolò appunto 'Goodbye Heidegger' e la espose integralmente in una conferenza a Santiago del Cile<sup>9</sup>. Anche la metafora utilizzata nel paragonare i *quaderni neri* «al diario di bordo di un naufrago» sembra essere un chiaro riferimento al § 9 dell'introduzione censurata di Volpi intitolato appunto «Naufrago nel mare dell'essere»<sup>10</sup>. DDC segue inoltre il suggerimento di Volpi di distinguere in Heidegger «tra scritti essoterici, cioè destinati al pubblico, e scritti esoterici, riservati a pochi» quali appunto i *Beiträge*<sup>11</sup>. Seguendo tale consiglio l'autrice legge – in modo convincente – i *quaderni neri* come chiave ermeneutica per comprendere la filosofia esoterica di Heidegger. Ciononostante non può fare a meno di accusare Volpi di lesa maestà per essersi permesso di voler fare i conti con il maestro<sup>12</sup>, per di più con quel canzonatorio *goodbye*.

Seguendo le tesi di Lacoue-Labarthe (solo con Heidegger si può comprendere il nazionalsocialismo, rivelando in Auschwitz l'essenza dell'Occidente), Lyotard (il compromesso con il nazismo non fu colpa metafisica, ma colpa *della* metafisica) e Derrida (Heidegger non è stato abbastanza radicale nel suo progetto di decostruzione della metafisica) DDC fa di Heidegger il cantore della post-modernità; per mostrare la centralità dell'antisemitismo in Heidegger si appropria delle argomentazioni di Farias<sup>13</sup>, Losurdo<sup>14</sup> e Faye<sup>15</sup>; contemporaneamente, per giustificare il valore filosofico di Heidegger, attinge invece a piene mani dalla tradizione avviata da Gadamer, Derrida e Lacoue-Labarthe proprio in risposta alla polemica avviata da Farias negli anni Ottanta.

---

<sup>6</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 28.

<sup>7</sup> Ivi, 17.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia. Dell'evento*. Milano, Adelphi 2007. Cfr. L. PROFETI, *L'alètheia di Volpi su Heidegger*, in "Left", 15.05.2009.

<sup>9</sup> F. VOLPI, *Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur Philosophie*, S. EYZAGUIRRE., *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I congreso internacional de fenomenología y hermenéutica*, "Revista de Humanidades", pp. 43-64. Online: [http://artesyhumanidades.unab.cl/wp-content/uploads/2010/05/pdf\\_actas.pdf](http://artesyhumanidades.unab.cl/wp-content/uploads/2010/05/pdf_actas.pdf). Anche in F. VOLPI, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Milano, Adelphi 2011, pp. 275-299

<sup>10</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 15.

<sup>11</sup> Ivi, 87.

<sup>12</sup> J.P. FEINMANN, *En memoria de Franco Volpi*, "Página/12", 19.04.2009. Online: [www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-123482-2009-04-19.html](http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-123482-2009-04-19.html)

<sup>13</sup> V. FARIAS, *Heidegger et le nazisme*, Rieux-en-Val, Verdier Lagrasse 1987; Heidegger e il nazismo, Torino, Bollati Boringhieri 1988.

<sup>14</sup> D. LOSURDO, *La comunità, la morte, l'Occidente*, Torino Bollati Boringhieri 1991.

<sup>15</sup> E. FAYE, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel 2005. *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, Roma, L'Asino d'Oro 2012.

Il libro prosegue articolando la tesi secondo cui l'antisemitismo filosofico di Heidegger non sarebbe un fenomeno isolato, ma contraddistinguerebbe tutta la filosofia tedesca e la metafisica occidentale nel suo complesso. Di Cesare analizza una presunta linea di pensiero che sarebbe stata inaugurata da Lutero e poi ripresa da Kant, Hegel, Nietzsche fino a Hitler<sup>16</sup>. La genealogia di questa 'tradizione tedesca' segue espressamente uno dei numerosi tentativi di difesa revisionista che i responsabili della propaganda nazista attuarono durante il processo di Norimberga, quando proposero Lutero come il primo responsabile di feroci attacchi di stampa contro gli ebrei<sup>17</sup>.

Denunciando l'antisemitismo di Lutero, DDC lo iscrive nella cornice escatologica propria alla linea antiggiudaica della 'teologia della sostituzione' (secondo cui Cristo avrebbe rotto l'alleanza tra Dio e Israele sostituendola con una nuova alleanza). La sua analisi dell'antisemitismo di Hitler in *Mein Kampf* tende poi a mostrare come gli elementi antisemiti della 'tradizione tedesca' si ritrovano nell'antisemitismo di massa e di sterminio predicato dal movimento nazista<sup>18</sup>. Questa argomentazione sottolinea gli elementi escatologici e apocalittici dell'antisemitismo del '900. A questo proposito sarebbe opportuno affiancare alle analisi di DDC un riferimento al lavoro esegetico di Jules Isaac, che, a seguito della deportazione della sua famiglia nei campi di concentramento, si dedicò alla confutazione del fondamento biblico delle tesi dell'antisemitismo teologico<sup>19</sup>. Da allora la questione divenne infatti un grande tema di dibattito teologico. La tesi della continuità della 'tradizione tedesca' è però sconfessata dagli studi storici sulla ricezione degli scritti antisemiti di Lutero. Fino alla seconda metà dell'800 infatti, gli scritti politici contro gli ebrei non ebbero una grande diffusione e acquistarono importanza con il sorgere, nell'alveo della teologia luterana liberale, della tesi della germanizzazione del cristianesimo che portò all'inizio del '900 fino alla creazione della figura del Cristo ariano<sup>20</sup>. Solo allora gli scritti contro gli ebrei di Lutero vennero mobilitati dalla stampa antisemita. La tesi dell'antisemitismo nel cuore della 'tradizione tedesca' serve però a DDC per confermare il sospetto della sua lettura postmoderna di Heidegger: non fu lui l'unico antisemita, ma l'intera 'Onto-Teo-Logia' dell'Occidente.

In questo contesto la denuncia più forte è quella contro Kant e si concentra in particolare sull'espressione «eutanasia dell'ebraismo», riportata ne *Il conflitto delle facoltà*<sup>21</sup>. Con tale espressione Kant, accogliendo l'idea di un suo allievo ebreo, propose che l'ebraismo avrebbe potuto seguire la «religione di Gesù» nella propria versione razionale. La morte buona per l'ebraismo non consisterebbe quindi nella conversione al cristianesimo – una setta tra le altre, sebbene la più razionale – ma nel raggiungimento diretto della «pura religione morale». Questa tesi kantiana è letta da DDC come il frutto della secolarizzazione illuminista della teologia della sostituzione. Non convince però la conclusione di questa interpretazione, secondo cui, sfuggendo ai tentativi definitivi di Kant, l'ebreo si collocherebbe «fuori dalla metafisica che, per trionfare, ne progetta l'eutanasia»: dalla corretta denuncia della matrice

---

<sup>16</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 44.

<sup>17</sup> Ivi, 29.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 76-82.

<sup>19</sup> J. ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris, Albin Michel 1948. *Gesù e Israele*, Milano, Marietti 2001.

<sup>20</sup> T. KAUFMANN, *Luthers Juden*, Stuttgart, Reclam 2014.

<sup>21</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 47.

teologica anti giudaica del discorso di Kant, DDC vuole dedurre «la colpa *della* metafisica» teorizzata da Lyotard<sup>22</sup>.

L'introduzione della 'tradizione tedesca' antisemita funge da preludio all'ipotesi centrale, ossia quella dell'«antisemitismo metafisico» di Heidegger. Come già anticipato, tale ipotesi racchiude due tesi distinte: 1. La filosofia di Heidegger ha una matrice antisemita metafisica 2. Heidegger eredita questa matrice dalla filosofia dell'Occidente portandola alle sue radicali conseguenze. DDC mette in evidenza che sebbene i termini *Jude*, *jüdisch*, *Judentum* compaiano solo 14 volte nei primi tre *quaderni neri*, Heidegger usa un linguaggio antisemita in codice, per cui gli stessi termini tecnici della sua filosofia acquistano contorni sinistri: la differenza ontologica tra essere ed ente «si esaspera» e diventa la matrice della guerra planetaria tra l'Essere (tedesco) e l'ente (ebreo); gli ebrei vengono accusati di voler *entificare* l'Essere, di voler *sradicare* ogni ente<sup>23</sup>. L'«oblio dell'essere» e la sua «velatezza» sono quindi colpa ebraica. Heidegger avrebbe avuto in tal modo il coraggio di ricondurre la *Judenfrage* alla *Seinsfrage*: la questione ebraica apparirebbe così «nella sua abissale profondità, non come problema di 'razza', bensì come interrogativo metafisico»<sup>24</sup>. Tutto ciò è ambientato in un paesaggio tragico che infiamma il pathos dell'autrice: la fredda notte dell'Essere heideggeriano richiederebbe di non accettare il tramonto ma di tentare un nuovo passaggio nella «notte di un nuovo inizio», in attesa di un «nuovo mattino».

Il capitolo più interessante per comprendere l'uso che DDC vuole fare dell'antisemitismo metafisico di Heidegger è quello in cui viene tratteggiato il confronto tra Heidegger e Schmitt. L'importanza della figura di Schmitt per la proposta di DDC è mediata dalla critica di Taubes, secondo la quale Schmitt sarebbe la figura di un «apocalittico contro-rivoluzionario» che pensa dall'alto, dalla parte dei poteri di questo mondo, e che vorrebbe frenare, mediante la funzione del «*katechon*», il tempo messianico. Taubes si identifica invece con il messianismo e si dice quindi apocalittico che pensa «dal basso»<sup>25</sup>.

Mentre DDC cerca di giustificare l'opinione di Derrida che vi sia uno scarto «irriducibile» tra *polemos* e guerra, sembrerebbe piuttosto che Heidegger abbia proposto di compiere, ai combattenti della guerra reale, mediante essa, questo scarto: ci sarebbero infatti combattenti (*Kämpfer*) che hanno bisogno di un nemico, di una contrapposizione, e altri che combattono per un fine, per una «decisione essenziale»<sup>26</sup>. DDC vorrebbe vedere in questa richiesta un *polemos* disarmato. Heidegger sottolinea piuttosto come solo imponendo alla guerra un fine essenziale si possa evitare di esser vinti vincendo la battaglia: bisogna guerreggiare e vincere, con le armi e con lo spirito. DDC vorrebbe invece che il suo filosofo «nel 1940, sulla guerra planetaria non si fa[cesse] più illusioni» e pensasse piuttosto a salvaguardare «il *Kampf* dal *Krieg*»<sup>27</sup>. Di fronte alla realtà storica ed ermeneutica tratteggiata da DDC, il suo continuo civettare tra le righe con il potenziale rivoluzionario dell'antiliberalismo di Heidegger non può che avere un retrogusto revisionista.

Ben più rigorosa è la condanna della tesi heideggeriana del complotto giudaico mondiale contro i tedeschi, che mostra come Heidegger abbia condiviso con Eckart, Rosenberg e Hitler

---

<sup>22</sup> Ivi, 49.

<sup>23</sup> Ivi, 97.

<sup>24</sup> Ivi, 101.

<sup>25</sup> Ivi, 177.

<sup>26</sup> Ivi, 185.

<sup>27</sup> Ivi, 186.

questa visione del mondo e la abbia elevata a sistema ontologico, arrivando a dipingere poteri nascosti che manovrerebbero la ‘macchinazione ebraica’ mediante i più terribili frutti della metafisica. Tale complottismo non è quindi marginale nell’antisemitismo che Heidegger iscrisse nella *Seinsgeschichte*. Nonostante ciò l’autrice non mette mai in dubbio la narrazione di quest’ultima, su cui anzi intende far leva per proporre il proprio paradigma messianico e post-metafisico di filosofia della storia<sup>28</sup>.

Dopo avere svelato l’essentialismo radicale del pensiero di Heidegger, che impone a popoli categorie e compiti metafisici, DDC capovolge i termini del proprio discorso per affermare che egli avrebbe criticato «sia la definizione di identità, sia il concetto di essenza»<sup>29</sup>. Tuttavia – e qui sta l’abile piroetta logica dell’autrice – la «preoccupazione definitoria degli anni prima di Norimberga» comprometterebbe Heidegger con la metafisica<sup>30</sup>. Il procedere dicotomico, che nella storia dell’Occidente avrebbe fin da sempre escluso l’ebreo, risulta «incomprensibile» da parte di «un filosofo che continuamente si pone la questione della metafisica e tenta di scalfirla, di decostruirne, attraverso l’etimologia, il linguaggio irrigidito da secoli». Nonostante l’evidente delusione, nel gesto d’accusa l’autrice non si sottrae alla sua logica: non sarebbe il filosofo, ma «le dicotomie della metafisica a decidere dell’ebreo»<sup>31</sup>.

DDC si appropria pertanto del concetto di ‘antisemitismo metafisico’ coniato da Gurian nel 1932, senza comprenderne la *pointe*: mentre per Gurian il termine servì a indicare la novità dell’antisemitismo totalitario, ella ne vuole sottolineare la continuità con il passato: si tratterebbe della trasposizione metafisica dell’antigiudaismo cristiano che avrebbe permeato, con le sue dicotomie, la metafisica occidentale<sup>32</sup>. Sottolineando la continuità con l’antigiudaismo della tradizione filosofica, DDC si distanzia sia dalla tesi dell’antisemitismo della Storia dell’Essere di Trawny che dalle critiche rivolte da Habermas di voler sublimare l’antisemitismo di Heidegger, dato che sia Trawny che Habermas ritengono di poter isolare il fenomeno al periodo successivo alla *Kehre*<sup>33</sup>. L’autrice si allaccia quindi alla tesi di Lyotard secondo cui Heidegger avrebbe fatto propria la «colpa della metafisica». Non si tratterebbe nel suo caso di un «errore politico», «triviale e comune», ma dell’errore del filosofo che aveva messo in questione la metafisica. L’*ebreo figurale* – immagina DDC – direbbe a Heidegger «che la sua *Entscheidung*, la sua decisione, o meglio, la sua *Scheidung*, il suo separarsi dirigendosi verso l’Essere, è un sentiero interrotto», e farebbe implodere l’Essere in quanto indefinibile per le categorie metafisiche<sup>34</sup>. Così facendo, DDC trasforma il delirio dell’antisemitismo metafisico di Heidegger in rivelazione dell’arcano anti-metafisico dell’ebreo.

Nella parte finale del libro i *quaderni neri* vengono utilizzati per giustificare il silenzio di Heidegger di fronte alla Shoa, che non sarebbe «di rifiuto o di reticenza, ma di rinuncia»<sup>35</sup>. Questo perché Heidegger avrebbe saputo «che la parola spettava al poeta», e dunque mentre

---

<sup>28</sup> La ‘Storia dell’Essere’ non vale infatti per l’autrice come «mitologia positiva», ma come profonda intuizione filosofica, cfr. D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., 95.

<sup>29</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 208.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Ivi, 210.

<sup>32</sup> Ivi, 212; D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., 84ss.; W. GURIAN, sotto pseudonimo W. GERHART, *Um des Reiches Zukunft. Nationale Wiedergeburt oder politische Reaktion*. Freiburg, Herder 1932.

<sup>33</sup> D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., 48; 83-84; D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 294.

<sup>34</sup> Ivi, 213.

<sup>35</sup> Ivi, 232.

Celan aspettava che a rompere il silenzio fosse Heidegger, questi avrebbe lasciato a lui la parola, «come se gli dicesse traducimi, se tradurre vuol dire redimere»<sup>36</sup>. Il travisamento ermeneutico dell'autrice diventa qui parossistico. Questo dialogo immaginifico tra Heidegger e Celan deve esser apparso addirittura all'autrice un po' eccessivo se nella versione tedesca del suo volume, apparsa dopo la pubblicazione della seconda *tranche* dei *quaderni neri*, la richiesta di traduzione-redenzione di Heidegger a Celan viene omessa<sup>37</sup>. Al posto di questo notevole *coup de théâtre* DDC ammette prosaicamente che Heidegger non ha taciuto per far parlare il poeta, ma ha piuttosto affidato le sue riflessioni «alla voce della scrittura» (*in der Sage der Schrift*), facendo parlare le sue annotazioni, a tempo debito. La speranza di Celan sarebbe pertanto «delusa una volta per tutte»<sup>38</sup>. Il lettore accorto si chiede che ne sia della speranza dell'autrice che vorrebbe imprimere con l'artificio retorico dell'ebreo figurale una nuova svolta, una nuova *Kehre*, al pensiero di Heidegger<sup>39</sup>.

Secondo DDC, i testi in cui Heidegger non ha realmente taciuto, ma «ha parlato [...] in modo diretto o, più spesso, indiretto»<sup>40</sup>, come ad esempio la *Lettera sull'umanismo* e *La questione della tecnica*, sarebbero alla luce dei *quaderni neri* solo come «la punta di un iceberg»<sup>41</sup>, come «una sorta di apologia e un tentativo di rispondere alle questioni filosofiche sollevate dalla Shoah»<sup>42</sup>. In realtà, nulla di tutto ciò si intravede in tali scritti se non un continuo riposizionamento mediante un'ambigua reticenza. Come nel noto caso della seconda conferenza di Brema in cui Heidegger affermò che «L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso [*das Selbe*] della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso [*das Selbe*] del blocco e dell'affamamento di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno»<sup>43</sup>. Anche in questo caso DDC riesce a dar credito filosofico a un concetto capace di appianare tutte le differenze, di negare ogni valore di verità ai fenomeni, e suggerisce: «Ma è Heidegger a provocare? O non è forse il dispositivo della tecnica? E il filosofo non si limita invece a portare alla luce il potere livellante del dispositivo? (*Gestell*)»<sup>44</sup>. Ma chi pone queste domande? Heidegger? L'autrice? Una delle sue figurazioni allusive? Forse nessuno. Il gioco è infatti quello di evitare ogni affermazione ma piuttosto di insinuare, lasciando così al lettore la responsabilità logica e morale di trarne le conclusioni, salvo poi lamentarsi di esser stati travisati. In cosa dovrebbe poi consistere la provocazione di Heidegger? Le sue livellanti comparazioni tra gli ebrei liquidati nelle camere a gas, l'agricoltura industriale e la Germania del dopoguerra manifestano una reticenza dal malcelato intento revisionista.

Condannando l'«indifferenza ontica», ma affascinata dall'imperturbabilità del maestro, DDC attribuisce questa alla Storia dell'Essere «votata a una inclinazione metafisica che appare in continuità con Nietzsche, con Hegel, perfino con Platone»<sup>45</sup>. In questa direzione il progetto filosofico che porta con sé la distruzione delle differenze e delle singolarità sarebbe stato

---

<sup>36</sup> Ivi, 233.

<sup>37</sup> D. DI CESARE, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, cit., 285ss. Cfr. M. HEIDEGGER, GA 97.

<sup>38</sup> *Ibid.*; M. HEIDEGGER, GA 97, 363.

<sup>39</sup> D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., pp.87-88.

<sup>40</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 233.

<sup>41</sup> D. DI CESARE, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, cit., 319.

<sup>42</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 233.

<sup>43</sup> Ivi, 236.

<sup>44</sup> Ivi, 237.

<sup>45</sup> Ivi, 238.

prima pensato e poi preso alla lettera nella soluzione finale: «Lo sterminio, che non ha obbedito a nessuna logica, né politica, né economica, né sociale, né militare, risponde all'ontologia e si iscrive nella storia della metafisica occidentale. In questo senso, come ha sostenuto Lacoue-Labarthe, 'nell'apocalisse di Auschwitz si è rivelato né più né meno che l'Occidente nella sua essenza'». E, pur tentennando, DDC non esita ad affermare che «indubbiamente, dopo i *Quaderni neri*, Auschwitz sembra più che mai connesso con l'oblio dell'Essere»<sup>46</sup>.

Se Auschwitz è connesso con l'oblio dell'Essere è – ben più trivialmente – perché quest'ultimo era parte integrante dell'ideologia dei carnefici. La distinzione di Heidegger tra la morte dell'*esserci* autentico e il *man* che non ha tale capacità essenziale è la prova che Heidegger stesso – come documentato da Gianluca Nesi<sup>47</sup> – condivise e traspose, nei termini ambigui che hanno fatto scuola sul continente, la 'religione della morte' messa in luce da Furio Jesi<sup>48</sup>. Non stupisce quindi che Heidegger offra le «coordinate ontologiche» per comprendere Primo Levi che scrive degli internati nei campi di sterminio: «si esita a chiamare morte la loro morte»<sup>49</sup>. Stupisce piuttosto che si possa ammirarne la presunta profondità vedendo confermata la logica dell'oppressore nelle parole della vittima. Ciò è possibile solo se, come fa DDC, ci si ostina a credere nel racconto della storia dell'Essere, nel destino della metafisica e nella macchinazione della tecnica a dispetto di ogni controprova. Credere nella sua presunta filosofia della tecnica significa seguire il depistamento revisionista di Heidegger: l'autrice non sembra essere sfiorata minimamente dal dubbio che l'«esoterico *Gestell*» possa avere l'obiettivo di far perdere di vista le differenze tra carnefici e vittime, che ella invece non vorrebbe negare<sup>50</sup>.

Le contraddizioni insite nel tentativo di DDC di conciliare la propria sensibilità per le vittime con la propria fascinazione per l'Heidegger postmoderno si fanno ancora più evidenti quando – data per acquisita la colpa della metafisica – DDC individua nell'ebraismo la possibilità di «un 'nuovo pensiero' che non si pieghi più alla filosofia di Aristotele o a quella di Hegel, ma metta in crisi l'intera tradizione occidentale». L'ebraismo sarebbe un «resto inassimilabile», «l'apertura» che eviterebbe «alla civiltà occidentale la deriva di un universalismo totalitario e totalizzante». Da Lévinas a Derrida «la sovversione ebraica (...) segna la rottura nell'asse dell'Essere»<sup>51</sup>.

Se Heidegger decretò l'inefficacia del «Dio dell'occidente greco-cristiano»<sup>52</sup>, DDC sancisce la morte del dio apertamente antisemita del cristianesimo pagano germanizzante sulla base del compimento del sacrificio dell'Ebreo, sacrificio che avrebbe compiuto il destino dell'Occidente. L'aggiogarsi volontario ai vincoli della *Seinsgeschichte* porta l'autrice a risultati paradossali: identificare l'Occidente con il sacrificio ebraico della gnosi nazista e quest'ultima con l'ontoteologia della metafisica teorizzata da Heidegger stesso. Per iscrivere la *Judenfrage* nella *Seinsfrage*, DDC ne mantiene la narrazione e ribalta l'antisemitismo

---

<sup>46</sup> Ivi, 240.

<sup>47</sup> G. NESI, *Il sacrificio rituale nazista. Guido List, Adolf Hitler, Martin Heidegger*, "Intersezioni", XXXIV: 2014/3. DOI: 10.1404/78091.

<sup>48</sup> F. JESI, *Cultura di destra*, Milano, Garzanti 1979.

<sup>49</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 243.

<sup>50</sup> Ivi, 248.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 254-256.

<sup>52</sup> Ivi, 272.

metafisico in filosemitismo postmetafisico, compromettendosi con gli stessi presupposti essenzialisti della storia dell'Essere che lei stessa – a parole – condanna.

Ecco quindi ritornare la figura del nuovo inizio sul ciglio dell'abisso. Con Schürmann, DDC propone un 'altro inizio' come inizio ebraico e 'anarchico' che si raccoglierebbe «sull'abisso che lo minaccia», dove l'autenticità assume il senso di «sostenere duramente questa anarchia». Sottolineando che Heidegger, scrivendo 'An-fang' (inizio) con il trattino, avrebbe colto «l'apertura abissale di ogni inizio che non ha solidità metafisica»<sup>53</sup>, l'autrice rimette mano alla cetra: «Nella notte del mondo, nel tempo dell'indigenza, Heidegger ha delineato una escatologia dell'Essere, spingendosi, come forse nessun altro, lungo i confini abissali della Terra della Sera, cercando di scrutare nel fondo del baratro»<sup>54</sup>.

## 2. Il lascito di Heidegger, ovvero l'attacco al valore regolativo dell'argomentazione pubblica

*Heidegger e gli ebrei* è un libro davvero considerevole: i veri e propri cortocircuiti ermeneutici che si dipanano tra le sue pagine hanno il pregio di offrire fruttuose associazioni degne di ulteriore riflessione critica, da cui l'autrice ricava tuttavia conclusioni in contraddizione – logica e morale – sia con le proprie intenzioni che con quelle di Heidegger stesso. Se c'è uno schema interpretativo della filosofia di Heidegger che implode definitivamente dopo la lettura dei *quaderni neri* è proprio quello postmoderno: il tentativo eroico di DDC di difendere proprio questo schema senza rinunciare a una seria analisi dei *quaderni neri* sconfina nel ridicolo.

Eppure l'autrice ritiene che solo la lettura postmoderna sia «eredità e futuro» di Heidegger. È questa la tesi principale del *sequel* a *Heidegger e gli ebrei: Heidegger & Sons. Eredità e futuro di un filosofo*. Il titolo fa il verso alla critica al pensiero postmoderno espressa da Wolin in *Heidegger's Children* e si richiama apertamente a *Marx & Sons* di Derrida<sup>55</sup>. Come DDC afferma, per la sua generazione Heidegger, Nietzsche e Marx furono i filosofi più letti per pensare «una nuova sinistra»<sup>56</sup>. Con questo intento politico l'autrice riprende le analisi del suo studio sui *quaderni neri* facendo ricorso a una metafora familistica: Heidegger sarebbe «il capostipite, il patriarca, il grande padre della filosofia continentale» e DDC «l'ultima figlia, del tutto illegittima, un po' troppo in rivolta, per definizione infedele»<sup>57</sup>. La filosofia sarebbe a sua detta infatti una «questione di 'famiglia'»<sup>58</sup> – non di argomenti – altrimenti non se ne comprenderebbe la storicità. Nel racconto di DDC la pubblicazione dei *quaderni neri* avrebbe dato adito a due contrarie forme di elaborazione del lutto per la perdita di Heidegger: chi vorrebbe bandirlo dalle aule di filosofia e chi vorrebbe invece appropriarsene per negare l'innegabile, ovvero l'antisemitismo del loro autore. Tra questi opposti modi di non sapere far i conti con l'eredità del suo pensiero, l'autrice ripropone qui la sua lettura postmoderna, mediata dall'«ebreo figurale», colui che sarebbe in grado di imprimere al pensiero di

---

<sup>53</sup> Ivi, 273.

<sup>54</sup> Ivi, 275.

<sup>55</sup> R. WOLIN, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Joas and Herbert Marcuse*, Princeton, PUP 2001. J. DERRIDA, *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Milano, Mimesis 2008.

<sup>56</sup> D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., 28.

<sup>57</sup> Ivi, 30.

<sup>58</sup> Ivi, 23.



Heidegger una nuova svolta. Dalla «ricaduta nella metafisica» di Heidegger è «possibile, anzi indispensabile, ripartire», su quel crinale abissale in cui Heidegger fece cadere l'ebreo; bisognerebbe «riprendere il cammino di Heidegger per una direzione ben differente dalla sua, quella verso cui lui non si è avventurato»<sup>59</sup>.

Il primo capitolo di *Heidegger & Sons* riprende in chiave autobiografica la polemica con quanti non hanno capito le sue allusioni ovvero chi «non ha *saputo, potuto o voluto*» leggere *Heidegger e gli ebrei*<sup>60</sup>. Il capitolo è arricchito di aneddoti e trofei della vicinanza personale dell'autrice con le figure chiave della filosofia continentale (tra cui Gadamer, Derrida e Habermas); l'autrice racconta di come seppe in anteprima nel 2013 dell'esistenza dei *quaderni neri*, del perché non sia mai stata alla capanna di Todtnauberg, di come il suo tentativo di tenere una conferenza filosofica su Auschwitz a Friburgo nell'estate del 2005 sarebbe stato boicottato, del suo rancore verso la famiglia Faye, del suo rapporto critico con quella di Heidegger e del suo ruolo nella *Heidegger-Gesellschaft*. È interessante notare il peso che l'autrice dà al fatto che la sua seconda iscrizione alla *Heidegger Gesellschaft* per diventarne vicepresidente sia avvenuta l'8 novembre del 2011: «data significativa, perché ricorre l'anniversario della Notte dei cristalli»<sup>61</sup>. Il suo studio *Heidegger e gli ebrei* uscì per i tipi di Bollati Boringhieri lo stesso giorno, l'«8 novembre 2014», scelta probabilmente non casuale se l'autrice lo sottolinea<sup>62</sup>. Peccato però che si tratti di un'impresione, dato che come 'notte dei cristalli' passò alla storia quella successiva, tra il 9 e il 10 novembre del 1938<sup>63</sup>.

Il secondo capitolo di *Heidegger & Sons* offre un bilancio e una prospettiva sul dibattito successivo alla pubblicazione dei *quaderni neri*, dibattito che l'autrice ha vissuto da protagonista. L'«effetto più profondo e duraturo» di Heidegger sulla filosofia contemporanea sarebbe la critica alla metafisica, da Derrida a Vattimo: Heidegger ci avrebbe insegnato che l'oltrepassamento della metafisica non può esser voluto, ma solo atteso, perché la nostra epoca sarebbe «convalescenza» della metafisica<sup>64</sup>. Nell'attesa di riprenderci, dovremmo quindi aggrapparci al suo grande lascito che consisterebbe nel «congedarsi dal soggetto, dall'oggetto, dalla verità e dalla falsità, dall'essenza e dall'apparenza, e da tutta la logica binaria»<sup>65</sup>.

A detta dell'autrice il potenziale rivoluzionario del 'pensiero scomodo' di Heidegger si tradurrebbe pertanto nel commiato dal valore di verità dell'argomentare filosofico. Lo stesso disprezzo per le argomentazioni chiare e distinte si avverte nel rifiuto heideggeriano del valore regolativo dell'opinione pubblica che DDC riprende e, nella stessa scelta terminologica, fa proprio, traducendo *Öffentlichkeit* con lo spregiativo *pubblicità*, così celando i termini della questione (già messi in luce da Habermas) che riguarda appunto il

---

<sup>59</sup> Ivi, 87.

<sup>60</sup> Ivi, 83.

<sup>61</sup> Ivi, 30.

<sup>62</sup> Ivi, 32.

<sup>63</sup> Il 9 novembre è un giorno molto significativo nella storiografia tedesca del secolo breve, dato che in questa data cadono la proclamazione della *Räterepublik* a Monaco (1918), la repressione del *Putsch* di Hitler e Ludendorff (1923), la notte dei cristalli (1938) e infine la caduta del muro di Berlino (1989). Strano che all'autrice, che conosce così bene la Germania, sia sfuggito questo particolare.

<sup>64</sup> Ivi, 94-95.

<sup>65</sup> Ivi, 46.

‘quarto potere’ di ogni democrazia parlamentare<sup>66</sup>. Per DDC la denuncia contro il giornalismo planetario da parte di Heidegger non sarebbe solo provincialismo e denuncia del «falso dell’alterazione»: il giornalismo anestetizzerebbe dal pensare, sarebbe solo l’organizzazione tecnica della ‘pubblicità’, una «vertigine della democrazia» che darebbe l’illusione di poter decidere e governare. Contro la superficialità dell’opinione pubblica Heidegger propose la poesia del «soggiornare attento e meditativo nella parola»<sup>67</sup>. Non è chiaro cosa proponga DDC, colei che ha fatto delle riflessioni di Heidegger sulla ‘pubblicità’ il basso continuo dei suoi ripetuti attacchi alla superficialità del discorso pubblico dalle terze pagine dei giornali e da twitter, senza peraltro avvertire alcuna contraddizione (nemmeno dopo aver contestualizzato il disprezzo di Heidegger per la ‘dittatura del *man*’ nel suo impianto antisemitico). L’importante è che negli attacchi alle organizzazioni della ‘pubblicità’ si possa recuperare il potenziale rivoluzionario per lottare contro l’orizzonte liberale dei nostri tempi. Da un’osservatrice del mondo tedesco sensibile come lei ci si aspetterebbe maggiore attenzione, dato che gli stessi affetti illiberali e le stesse argomentazioni sono di nuovo in voga nel movimento populista PEGIDA che guarda caso si erge a difesa del popolo contro la *Lügenpresse* (stampa bugiarda) e le macchinazioni dei giornalisti nonché dell’élite politiche. Probabilmente le è sfuggito che anche il suo amico Sloterdijk si è lasciato andare in una riproposizione di simili figure retoriche heideggeriane nelle sue critiche alla politica d’accoglienza della Merkel, arrivando persino ad affermare che i tedeschi non avrebbero alcun dovere morale all’autodistruzione (*Selbsterstörung* [sic!]) di fronte ai profughi che imporrebbero ‘sovranamente’ la linea politica in Europa<sup>68</sup>. Il potenziale rivoluzionario di queste affermazioni è evidente, non è chiaro però se chi ne fa uso è consapevole della direzione delle proprie insinuazioni<sup>69</sup>.

DDC vorrebbe poter far tesoro delle riflessioni di Heidegger per una politica post-fondazionale, sulla scia di una presunta sinistra heideggeriana che comprenderebbe Derrida, Schürmann, Laclau, Nancy, Lefort, Vattimo, Agamben, Esposito, Butler e lei medesima. Il minimo comun denominatore del loro pensiero consisterebbe nell’applicazione della differenza ontologica alla politica, ovvero nella «differenza politica» tra le politiche di *policy*, *polity*, *police* o *governance* da un lato e la ‘vera politica’, o ‘il Politico’ (rigorosamente maiuscolo, perché sovrano) inteso come *Ereignis*, evento radicale e non graduale, dall’altro<sup>70</sup>. Nei *quaderni neri* di Heidegger l’autrice sembra quindi individuare due tracce degne di futura riflessione filosofica: la critica all’idea della liberaldemocrazia come orizzonte ultimo della storia e la constatazione che il comunismo metafisico, scientifico e ontico del marxismo, sia fallito. Secondo DDC questo fallimento non toglie che non sia possibile un altro comunismo memore della lezione di Heidegger, che certo fu nazionalsocialista, ma critico del «nazismo

---

<sup>66</sup> Cfr. N. URBINATI, *Democrazia sfigurata. Il popolo tra opinione e verità*, Milano, UBE 2014, J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied am Rhein, Luchterhand 1962; *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Bari, Laterza 1971.

<sup>67</sup> D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., pp. 81-83. Cfr. M. HEIDEGGER, GA 97, 146.

<sup>68</sup> P. SLOTERDEIJK, *Es gibt keine moralische Pflicht zur Selbsterstörung*, “Cicero”, febbraio 2016. Online: <http://www.cicero.de/berliner-republik/peter-sloterdijk-ueber-merkel-und-die-fluechtlingskrise-es-gibt-keine-moralische>.

<sup>69</sup> H. MÜNKLER, *Weiß er, was er will?*, “Die Zeit” 12/2016, 10.03.2016, Online: <http://www.zeit.de/2016/12/fluechtlingsdebatte-peter-sloterdijk-philosoph-antwort>.

<sup>70</sup> O. MACHART, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2010. D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., 97.

reale», come ha sostenuto Žižek<sup>71</sup>. Anzi, prima che nazista, Heidegger fu ‘rivoluzionario’ e fu nazista piuttosto perché nato in Germania, altrimenti sarebbe potuto benissimo militare tra i «*compagnons de route* del comunismo», come ha sostenuto Sloterdijk<sup>72</sup>. Così DDC vagheggia un Heidegger trozkista<sup>73</sup>, portavoce di un comunismo metafisico piuttosto illiberale, sicuramente antiliberale; un rivoluzionario che avrebbe messo in scena il proprio pensiero politico ‘segretandolo’: lui, figlio di un sagrestano! Al termine del saggio è tratteggiato così uno straordinario elogio della sagrestia – luogo per eccellenza extra-parlamentare; Heidegger rifiuterebbe i luoghi pubblici del politico senza esser impolitico, «bensì rifiutando la visione urbana della politica, l’incontro delle opinioni nel mercato, lo scambio nell’assemblea popolare – o parlamentare. Il luogo da cui parla è extra-parlamentare, oltre-parlamentare. Il suo accesso politico può avvenire solo attraverso lo stato di eccezione. In questo senso la sua politica è una poetica dell’emergenza»<sup>74</sup>. Ecco quindi servita la figura di Heidegger «rivoluzionario liturgico, che prepara la rivoluzione in sagrestia»<sup>75</sup>.

L’esito del lascito teologico-politico di Heidegger è per DDC rivoluzionario, al contempo antiparlamentare e segreto: «*Geheimnis*, è la dimensione stessa della filosofia, e di una verità, che non può essere degradata all’evidenza, né ridotta alla corrispondenza, perché è la verità di un evento che giunge da un fondo oscuro e nascosto, e svelandosi non fa mistero della sua vincolante, irrinunciabile svelatezza»<sup>76</sup>. L’arcano misterioso e tremendo di Heidegger nella chiave post-metafisica e denazificata di DDC non porta al nuovo *Reich*, non è iscritto nelle rune ariane, ma piuttosto in lingua ebraica<sup>77</sup>. Questo arcano prefigurerebbe l’impensabile di un nuovo comunismo globale: è così che Heidegger lascerebbe in eredità niente meno che il compito di inerpicarsi su «un sentiero interrotto della globalizzazione» che possa permettere di «pensare il soggiornare insieme, il dimorare in comune, come *stranieri residenti*»<sup>78</sup>.

### 3. Israele e il sionismo culturale: teocrazia anarchica o federalismo post-nazionale?

Per comprendere il senso di questa affermazione è necessario prendere in esame il *prequel* a *Heidegger e gli ebrei* che fu pubblicato nel gennaio 2014 con il titolo *Israele. Terra, ritorno, anarchia* sempre per i tipi di Bollati Boringhieri. Si tratta di un «saggio teologico-politico su Israele»<sup>79</sup> che, senza mai nominare Heidegger, porta già in nuce la tesi postmoderna attraverso la quale DDC ribalta l’analisi dell’antisemitismo metafisico dell’autore dei *quaderni neri*. ‘Straniero residente’ è il concetto cardine della proposta che DDC fa da Israele a Israele, mantenendo l’ambiguità terminologica tra Stato di Israele e tradizione spirituale dell’antico Israele. Giocando con tale ambiguità l’autrice inficia però anche la sua proposta di riflessione su una corrente non ufficiale del sionismo, ovvero la corrente del *Kulturzionismus* o sionismo culturale, la quale non considera lo stato di Israele come il fine del sionismo, ma solo come

---

<sup>71</sup> Ivi, 96.

<sup>72</sup> Ivi, 103.

<sup>73</sup> Ivi, 127.

<sup>74</sup> Ivi, 122.

<sup>75</sup> Ivi, 127.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 129-130.

<sup>77</sup> Come suggerito, seguendo Derrida, in D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., 121ss.

<sup>78</sup> D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., 123. Cf. Levitico, 25, 23: «Mia è la terra, perché voi siete stranieri e residenti provvisori presso di Me».

<sup>79</sup> D. DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, cit., 9.

strumento attraverso cui perseguire un compito più ampio, un nuovo ordine del mondo e una nuova salvezza universale<sup>80</sup>.

*Israele. Terra, ritorno, anarchia* si compone di tre capitoli: il primo analizza il significato del termine 'terra promessa' contrapponendo l'immagine della patria, madre terra, a quella della sposa. La metafora ricorderebbe che nessuno è autoctono e richiederebbe un nuovo regime di cittadinanza, non nazionalistico. Il secondo affronta il problema della giustizia sociale riprendendo il socialismo libertario, anarchico e non-marxista di Landauer, così come fu riflettuto da Buber alla luce dell'esperienza dei *Kibbutz*. Secondo la lettura di DDC la comunità sarebbe il vero luogo del mutamento «che passa non tanto per le istituzioni politiche, quanto attraverso nuove forme di vita»<sup>81</sup>. Infine il terzo e ultimo capitolo propone un ripensamento del concetto di pace al di là dei vari pacifismi che non sarebbero capaci di uscire dalla logica bellica imponendo la pace come nuova forma di volontà di potenza: la pace, piuttosto che farla, bisognerebbe accoglierla anarchicamente come dono di Dio.

Nel contesto globale del tramonto dello stato-nazione, Israele farebbe comprendere l'impossibile *archè* dello stato nazionale: «Quasi delegati degli altri popoli, i palestinesi si trovano d'un tratto faccia a faccia con l'abisso su cui si reggono, con il vuoto fondamento di tutte le nazioni, di cui Israele è memoria»<sup>82</sup>. DDC rifiuta la soluzione del conflitto israelo-palestinese con il ritorno ai confini del 1948 e mediante il riconoscimento di entrambi gli stati, Israele e Palestina. Piuttosto, bisognerebbe pensare «nuove forme di sovranità» per una terra «refrattaria ai confini, perché è in sé frontiera, è la soglia della Trascendenza»<sup>83</sup>. La critica alla proposta della sinistra israeliana di rinunciare alle conquiste del 1967 si accompagna al radicale rifiuto del sionismo nazionalista. L'idea di fare di Israele uno stato nazionale ebraico (uno 'Stato della Nazione ebraica' come fu proposto da Netanyahu nel 2014) corrisponderebbe a un grave errore del sionismo. In tal modo si rinnegherebbe l'*'estranità'*, la cifra dell'esser ebreo, cadendo nuovamente nelle maglie dell'egualitarismo: dopo che il tentativo di assimilazione in chiave individuale fallì negli stati liberali dell'800 si pensò nel '900 di riproporlo in chiave nazionalistica<sup>84</sup>. Sia la richiesta di cittadinanza nazionale che il sionismo nazionalista ignorerebbero secondo DDC l'impossibilità dell'assimilazione e non farebbero tesoro dell'esperienza dell'esilio, così rinunciando all'«estranità» che «è identità che si apre all'alterità»<sup>85</sup>. Mentre tutte le genti, con le loro nazioni, si fondano sull'autoctonia, ovvero sulla terra, Israele deve dire no alla politica dell'autoctonia, mostrando ai gentili la politica dell'estraneità. Non ci si può accontentare della normalizzazione in corso nello stato di Israele, crogiolandosi nel risorgimento borghese delle conquiste della nazione. Per DDC il compito sarebbe di rilanciare le possibilità salvifiche che Israele dischiude, andando oltre lo stato. A questo punto l'autrice chiede: «come immaginare un al di là dello stato, se il mondo è una giungla di stati? Che senso ha rinviare alla trascendenza, se l'ostilità quotidiana respinge nell'immanenza?» La sua risposta elusiva consiglia di «evitare di prendere posizione, di indicare con nettezza i confini e di riconoscere uno Stato di Palestina accanto allo Stato di

---

<sup>80</sup> Ivi, 11.

<sup>81</sup> Ivi, 13.

<sup>82</sup> Ivi, 12.

<sup>83</sup> Ivi, 13 e 45.

<sup>84</sup> Ivi, 32.

<sup>85</sup> Ivi, 34.

Israele»<sup>86</sup>. Prendere posizione significherebbe «astrarre dalle dimensioni profonde implicate nel conflitto»<sup>87</sup>. Per evitare nuovi nazionalismi non bisognerebbe riconoscere la Palestina come stato. Il conflitto tra «una società post-nazionale [Israele] e una società proto-nazionale [Palestina]» sarebbe irrisolvibile, dato che «le due parti non si incontrano (...) perché si trovano in due fasi diverse della storia»<sup>88</sup>.

Cosa propone quindi DDC applicando lo stile della ‘differenza politica’ al conflitto israelo-palestinese? È difficile a dirsi, dato che, sdegnando le distinzioni, giudicandole inessenziali, non sembra far altro che rilanciare la palla in ambito teologico o meglio, nell’ambito della sua ‘teocrazia an-archica’. Il problema di fondo è che non si capisce in che modo questa proposta possa rispondere al nodo della questione, ovvero ai diritti umani per chi rimane senza patria, dato che DDC considera lo stato «condizione politica» per l’esistenza dei diritti<sup>89</sup>. Affermare che la questione sarebbe legata al «tramonto dello stato-nazione» e alla «fine dei diritti umani»<sup>90</sup> suona sibillino se non si offre un’alternativa concreta al salto nel buio. DDC dice di voler seguire Arendt, che a suo dire avrebbe rifiutato la proposta binazionale e federale di Jehudah Magnes e Martin Buber, perché «dietro la federazione si cela lo stato-nazione, mentre esigenza imprescindibile sarebbe quella di disfare la sovranità»<sup>91</sup>. A tal proposito va notato che DDC travisa le posizioni di Arendt nei testi a cui fa riferimento<sup>92</sup>: Arendt era a tutti gli effetti, negli anni ’30 e ’40, per una soluzione federale della questione ebraica, secondo la quale gli ebrei sarebbero dovuti essere rappresentati in un parlamento sovranazionale nell’ambito di un’*‘Europa federata’* sorta dalla resistenza a cui avrebbe dovuto partecipare attivamente una brigata ebraica. In tale ottica la stessa Palestina sarebbe dovuta esser integrata in una federazione euromediterranea. Le critiche di Arendt a Magnes vertevano sul pericolo di costruire una sovranità ebraica sotto protettorato anglo-americano, rischiando in tal modo di fare dello stato degli ebrei un avamposto imperiale ostile agli arabi che avrebbe fatto dei palestinesi i nuovi apolidi del dopoguerra. Piuttosto, Arendt proponeva un’alleanza in chiave federale con gli arabi della Palestina, evitando i pericoli di un doppio nazionalismo contrapposto. Pertanto, la sua critica a Magnes non osteggiava il modello federale ma pretendeva un federalismo democratico che fosse in grado di dare a tutti eguali diritti. Infine, in aperto contrasto con la posizione di DDC, Arendt rifiutava l’universalizzazione dell’espiazione ebraica come paradigma politico e rimarcava la necessità di una chiara distinzione tra religione e stato, soprattutto perché, per molti ebrei secolarizzati ormai senza fede, l’‘elezione’ del popolo ebraico correrebbe il pericolo di diventare superstizione razzista e ideologia nazionalista<sup>93</sup>.

DDC propone che Israele si comprenda come straniero residente, e quindi come «ospite nella terra promessa»: dato che *ogni popolo* è invasore di «una terra che non gli appartiene» e la

---

<sup>86</sup> Ivi, 38.

<sup>87</sup> Ivi, 39.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Ivi, 35.

<sup>90</sup> Ivi, 42.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Jewish Writings*, New York, Schocken Books 2007.

<sup>93</sup> Cfr. J. BUTLER, *‘I merely belong to them’*, “London Review of Books”, Vol. 29 No. 9, 10.05.2007, pp. 26-28, online: <http://www.lrb.co.uk/v29/n09/judith-butler/i-merely-belong-to-them>; G. Piterberg, *Zion’s Rebel Daughter. Hannah Arendt on Palestine and Jewish Politics*, in “New Left Review”, Vol. 48, November-December 2007, pp. 39-57. Online: <https://newleftreview.org/II/48/gabriel-piterberg-zion-s-rebel-daughter>.

«può abitare solo se serba il ricordo della sua estraneità»<sup>94</sup>. Per questo, Israele «non potrà a sua volta non dare sovranamente cittadinanza allo straniero»<sup>95</sup>. Con la propria esistenza lo stato di Israele farebbe sì che l'«esperienza dell'esilio (...) viene dischiusa al popolo palestinese»<sup>96</sup>; i palestinesi, quasi come delegati delle genti, fronteggerebbero il vuoto su cui si reggerebbe il loro nazionalismo. Non bisognerebbe occuparsi degli ontici confini reali, ma della questione ontologica profonda: Israele è 'soglia della Trascendenza' e «segno profetico di un passaggio della Trascendenza fra i popoli, per rinviarli sull'abisso su cui si reggono, alla separazione che li precede dall'eternità»<sup>97</sup>. Con queste parole forti DDC prelude a un gesto misericordioso: «È quindi tempo di chiamare Israele alla sua vocazione profetica e dunque alla prova di una sovranità che sappia aprire allo straniero le porte di una cittadinanza democratica»<sup>98</sup>. Non si capisce però cosa comporti questo gesto dal tono paternalista: DDC intende sposare la causa di Yehouda Shenhav? Il sociologo israeliano ha proposto infatti di unire i territori palestinesi e israeliani secondo un modello politico di sovranità condivisa con una solida base costituzionale in grado di riconoscere i diritti sia dei palestinesi che degli Israeliani (coloni compresi), dando a tutti loro pari diritti di cittadinanza in uno stato post-nazionale, democratico e consociativo, di carattere federale<sup>99</sup>. Questa proposta appare in linea con gli scritti di Arendt a cui DDC dice di fare riferimento così come alla tradizione comunitaristica e federale degli anarchismi libertari di Landauer e Buber a cui è dedicato il secondo capitolo di *Israele. Terra, ritorno, anarchia*. Eppure DDC non sembra molto interessata al valore cosmopolitico che può offrire la costituzionalizzazione del diritto internazionale in istituzioni sovranazionali. A suo modo di vedere, l'«esigenza imprescindibile sarebbe quella di *disfare* la sovranità» non di *condividerla*. La sua interpretazione teologico-politica del sionismo culturale non si sofferma sui problemi giuridici di una geopolitica globale al di là dello stato-nazione, ma è pretesto per rimarcare la propria attesa messianica. Israele sarebbe pertanto quel «bordo escatologico» capace di fare spazio a una sovranità che possa fare irrompere la giustizia divina<sup>100</sup>. DDC disprezza infatti il «mutamento graduale, la somma di piccole modifiche, di impercettibili riforme»<sup>101</sup> così come il pacifismo giuridico espresso da Kant nel suo progetto filosofico *Per la pace perpetua*. DDC non sopporta che l'ideale ultimo della politica possa essere «composizione graduale» e «superamento progressivo dei conflitti»<sup>102</sup>. Questa idea regolativa presupporrebbe un'idea lineare del tempo che non ammette l'irruzione del radicalmente nuovo, dell'evento messianico, del divino. Per evitare questo pericolo piccolo-borghese bisognerebbe pertanto dire no a un'idea di pace fondata sull'eguaglianza, e abbracciare la pace messianica e anarchica della non-indifferenza verso la differenza dell'altro<sup>103</sup>. È appunto nell'attesa di un

---

<sup>94</sup> D. DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, cit., 42.

<sup>95</sup> Ivi, 44.

<sup>96</sup> Ivi, 45.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Ivi, 46.

<sup>99</sup> Y. SHENHAV, *Beyond the Two-State Solution: A Jewish Political Essay*, Malden, Polity Press 2012. Cit. in DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, cit., 39.

<sup>100</sup> D. DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, cit., 52.

<sup>101</sup> Ivi, 64.

<sup>102</sup> Ivi, 90. Sul ruolo del pacifismo giuridico di Kant nel pensiero federalista cfr. R. CASTALDI, *Immanuel Kant, "Il Federalista"*, Anno XL, 1998, Numero 1, p. 89.

<sup>103</sup> D. DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, cit., 105.

evento di rottura radicale – l'evento 'che solamente ci può salvare' –, che ha luogo l'inaspettata convergenza del pensiero di DDC e Heidegger.

#### 4. Conclusioni

Alla luce della lettura post-metafisica del sionismo culturale offerta in *Israele. Terra, ritorno, anarchia* si comprendono le coordinate della rivalutazione dell'antisemitismo metafisico offerto in *Heidegger e gli ebrei*: aggravando l'accusa si può aspirare al più repentino dei rivolgimenti, offrendo una nuova svolta a un pensatore confinato nel vicolo cieco del suo anti-umanesimo.

In conclusione, l'anarchia teologica-politica di DDC converge con il pensiero di Heidegger in tre aspetti centrali: 1. nel deciso antiparlamentarismo e nel rifiuto del valore deliberativo dell'agire politico; 2. nel disinteresse (che rasenta il disprezzo) per ogni forma di gradualismo riformista, federale e costituzionale; 3. nell'*ambiguità* con cui riconosce ogni essere umano come portatore originale di trascendenza individuale<sup>104</sup>. La trascendenza sembra piuttosto, come per Heidegger, esser custodita solo da un popolo che, a differenza di Heidegger, ha però il compito di donarla al mondo.

I cortocircuiti ermeneutici della ricerca di DDC offrono spunti straordinari per rileggere l'inquietante «accordo divergente»<sup>105</sup> tra i controrivoluzionari antisemiti e i rivoluzionari della '*Bildung* ebraico-tedesca del novecento'<sup>106</sup>, sebbene il filtro postmoderno attraverso il quale gli accostamenti vengono letti più che aiutare a comprendere amplifica le ambiguità. Lo spunto più interessante dei volumi ivi recensiti consiste nel sottolineare il valore profondo delle figurazioni religiose e teologiche del pensiero di Heidegger ovvero il peso della gnosi marcionista nel cammino religioso di un cattolico anti-modernista, poi protestante radicale e infine neopagano anticristiano, pur rimanendo criptocattolico tradizionalista. In tale ottica il suggerimento di DDC di rileggere la *Fenomenologia della vita religiosa* in base alla matrice antiggiudaica della lettura heideggeriana di Paolo merita di essere preso seriamente in considerazione<sup>107</sup>.

Non si può infine che condividere l'opinione dell'autrice, ovvero che con il futuro di Heidegger si deciderà anche il futuro della 'filosofia continentale'. Il pericolo che DDC intravede è che molti, pur di non dover affrontare la questione, «come se nulla fosse, si trincereranno dietro la fenomenologia» assunta nel modo più neutrale e apolitico possibile<sup>108</sup>. Eppure, come nota Roberta De Monticelli, il presupposto della fenomenologia è la «semantica vero-condizionale che, con i suoi complementi sintattico e pragmatico, costituisce la base della nuova responsabilità nell'uso del linguaggio»: proprio sul «discrimine fra accettazione e rifiuto della nuova disciplina di responsabilità logica – e perciò etica – delle tesi che si affermano» avvenne la frattura tra la filosofia analitica e la cosiddetta filosofia continentale<sup>109</sup>. Se il lascito di Heidegger consiste invece per DDC nel «congedarsi dal soggetto, dall'oggetto,

---

<sup>104</sup> Un riconoscimento su cui si fonda l'universalismo dei diritti umani, cfr. J. HERSCH, *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droites humains*, Genève, MetisPresses 2008; H. JOAS, *Die Sakralität der Person*, Frankfurt am Main 2015. R. DE MONTICELLI, *Al di qua del bene e del male*, Torino, Einaudi 2015.

<sup>105</sup> Espressione di Taubes, cfr. D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., 107.

<sup>106</sup> A. KAISER, *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Milano, Bompiani 2006.

<sup>107</sup> M. HEIDEGGER, GA 60; D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., 93.

<sup>108</sup> Ivi, 46.

<sup>109</sup> R. DE MONTICELLI, cit., 174.

dalla verità e dalla falsità, dall'essenza e dall'apparenza, e da tutta la logica binaria, che [egli] denuncia come una finzione, punta[ndo] al *tertiur datur*»<sup>110</sup> non si capisce proprio come sia possibile addomesticare Heidegger alla paziente 'passione per le distinzioni' in cui consiste la fenomenologia. Anche se ciò fosse possibile, rimane comunque aperta la domanda: *chi* vuole realmente addomesticare Heidegger costringendolo a testimoniare per la propria visione del mondo? Chi lo riduce a «innocuo fenomenologo»<sup>111</sup>, o chi lo costringe nei panni cangianti del pensiero postmoderno?

---

<sup>110</sup> D. DI CESARE, *Heidegger & Sons*, cit., 46.

<sup>111</sup> D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, cit., pp. 23-24.