



Hartmut Buchner e la globalizzazione

Andrea Cudin

Esercizi Filosofici 5, 2010, pp. 20-30

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art501/cudin510>

HARTMUT BUCHNER E LA GLOBALIZZAZIONE

Andrea Cudin

In una conferenza tenuta nell'estate del 1991 a Kyoto, Hartmut Buchner, parlando della situazione del pensiero in un mondo divenuto globale, cita una frase di Heidegger che, secondo lui, offre la sponda per una interpretazione nuova della distinzione tradizionale tra Oriente e Occidente. Tale frase suona così: «La civiltà mondiale ha raggiunto [...] tutta la terra. Per questo il nostro stato di bisogno, caro Tsujimura, è lo stesso che il vostro». Ovvero: nel mondo globale i problemi sono globali, anzi; il problema è globale, è cioè essenzialmente lo stesso per quanti, non importa in quale luogo e in quale contesto culturale, tentano di pensare il mondo di oggi. Una affermazione questa che suona spaesante rispetto a quanto abbiamo imparato del pensiero heideggeriano, a partire dal compito dei pensatori di muoversi all'interno del proprio destino storico, che per l'uomo occidentale è appunto quello della metafisica culminata nel domino della scienza e della tecnica su ogni aspetto della vita, mentre nel resto del mondo tale destino si è imposto come un estraneo, come proveniente dall'esterno. Come può dunque proprio Heidegger – si interroga Buchner – «dire qualcosa di simile, visto che il bisogno della civiltà mondiale per noi in Europa [...] è qualcosa che è provenuto da se stesso, dalla sua storia e dalla sua provenienza, mentre per gli uomini giapponesi è qualcosa che giunge dal di fuori, non è qualcosa che deriva dalla loro propria provenienza e patria», come può l'Occidente trovarsi nello stesso bisogno dell'Oriente?

Se nel 2010 riformuliamo la domanda, questa suona allora: come possiamo pensare il mondo globalizzato a partire dal pensiero heideggeriano? Come possiamo comprendere tale mondo nella sua essenza profonda, senza venire trascinati di nuovo in una prospettiva eurocentrica? La questione è decisiva, perché si tratta di vedere se, e come, è possibile per un pensiero essenzialmente europeo raggiungere un campo a partire dal quale può dialogare con le altre tradizioni storiche con le quali l'Europa ormai sembra condividere lo stesso destino storico. Ovvero: se la tradizione del pensiero europeo costituisce soltanto una delle possibilità storiche di dare parola a un destino che è comune al mondo intero, le possibilità di dialogo divengono allora incommensurabili.

A mio giudizio, questa possibilità del pensiero può restituire al pensiero di Heidegger quei caratteri di attualità ed urgenza che Heidegger stesso ha sempre rifiutato, ma che rendono un pensiero vivo e fecondo; in particolare si apre la

possibilità di ripensare gli elementi comuni di identità del nuovo popolo storico, a partire dal pensiero di Heidegger – questo tuttavia può essere soltanto nominato in questa sede.

Per provare a rispondere alla domanda di Buchner bisogna però fare un passo indietro, anzi due. Per capire in che misura è ammissibile, nel contesto del pensiero heideggeriano, l'idea che Oriente e Occidente condividano essenzialmente un destino storico, dobbiamo seguire Buchner nella sua interpretazione del pensiero occidentale in quanto destino dell'essere (primo passo). Ma prima di fare questo, vale forse la pena ricordare chi era Hartmut Buchner (secondo passo).

Hartmut Buchner (1927-2004) è stato un allievo di Fink e Heidegger a Friburgo negli anni '50. In quel periodo, insieme all'amico Kôichi Tsujimura, ha tradotto in tedesco uno dei classici del buddismo zen, la storia del bue e del suo pastore.¹ Ha proseguito gli studi a Kyoto in Giappone, dove ha insegnato filosofia, scritto la sua tesi di dottorato sul *Simposio* di Platone e seguito da laico l'iniziazione zen. Successivamente, ha lavorato con Pöggeler all'archivio Hegel di Bonn. Poi, come assistente alla facoltà di filosofia di Monaco di Baviera, ha scritto la tesi di abilitazione su Hegel senza tuttavia mai decidersi a pubblicarla. È stato infine responsabile, per parte tedesca, della traduzione in giapponese della *Gesamtausgabe* heideggeriana. Un percorso intellettuale il suo a cavallo tra la scuola di pensiero di Heidegger, del quale fu amico oltre che stretto collaboratore, e la tradizione spirituale dell'estremo Oriente, in particolare del buddismo zen giapponese. Percorso che si riflette all'interno dei suoi lavori nel costante tentativo di far dialogare Oriente e Occidente a partire dalla concezione heideggeriana della storia dell'Occidente in quanto storia dell'essere. I testi di Buchner tuttavia sono pochi, le pubblicazioni di tali testi ancora meno: nel 2009 è uscita in italiano, a mia cura, una selezione dei suoi scritti su Heidegger.² La ricostruzione dell'interpretazione di Buchner del destino mondiale prende dunque le mosse da due dei saggi lì contenuti: *Natura e destino di mondo*, conferenza tenuta nel corso di un convegno tedesco-giapponese del 1989, e *La svolta occidentale di Heidegger*, conferenza del 1991, presentata a Kyoto nel corso di un simposio sempre tedesco-giapponese. Per sostenere la verificabilità dell'argomentazione, si è inoltre scelto di contenere al minimo i riferimenti a testi al momento ancora inediti.

In questa sede ci si può limitare solamente ad abbozzare un percorso interpretativo che ci permetta di inquadrare la questione della globalizzazione in quanto fenomeno che coinvolge nella sua essenza il mondo intero, superando così una prospettiva «regionale» degli orizzonti storici, così come emerge da alcuni degli ultimi scritti di Hartmut Buchner. Per quanto riguarda invece una

¹ *Der Ochs und sein Hirte. Zen Geschichte aus dem alten China*, Neske, Pfullingen 1958.

² H. Buchner, *Heidegger tra Oriente e Occidente. Il destino planetario della tecnica*, a cura di A. Cudin, Bulzoni, Roma 2009.

ricostruzione più ampia della interpretazione che Buchner dà del pensiero di Heidegger, e soprattutto per una ricostruzione della figura culturale di Hartmut Buchner, è necessario rimandare a uno studio di più ampia portata. Non è questa neppure la sede per tentare di distinguere senza ambiguità quanto, nella concezione che emerge, sia da considerarsi heideggeriano in senso «filologico», e quanto invece appartenga genuinamente alla riflessione autonoma di Buchner. Ha forse senso tentare di intendere la questione come un problema di scuola, così come – Buchner stesso lo ripeteva – l'alunno di una scuola zen attribuisce al suo maestro anche idee proprie, un po' per umiltà, un po' per farsi scudo dietro l'autorità intellettuale di questi. Per quanto riconosciuta, tale questione resta pertanto nell'ombra, in favore del tema assai più rilevante dell'identificazione attraverso il pensiero di Buchner di un possibile percorso all'interno del pensiero heideggeriano.

Per poter comprendere in che misura, per l'Occidente, il mondo globale costituisca un orizzonte affatto nuovo, è necessario, secondo la ricostruzione che Buchner fa del pensiero di Heidegger, ricominciare dalla storia della metafisica. Più precisamente, dalla contrapposizione tra natura e storia oppure natura e mondo degli uomini. A partire da qui si può infatti da un lato ricostruire il percorso della storia dell'Occidente, così come, dall'altro, distinguere i limiti che a questo percorso appartengono, evidenziando così le possibilità che si schiudono per una dimensione diversa.

La distinzione classica tra natura e mondo, sostiene Buchner, rimanda alla tradizione metafisica di contrapposizione di due ambiti dell'ente, tradizione questa che assume molteplici caratterizzazioni e variazioni epocali, ma che nella sostanza resta la stessa per tutto il corso della storia della metafisica occidentale. Anche Heidegger solleva la questione, riportandola tuttavia alla questione dell'essere, sottraendola così al divenire solo una variante della tradizione. Nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* dice infatti Heidegger:

Noi intendiamo evidenziare storia e natura in tal maniera, che le vediamo *prima* dell'elaborazione scientifica, che vediamo entrambe le realtà nella loro realtà. Questo significa tuttavia: ottenere un *orizzonte* sul quale poi storia e natura possono esser fatte risaltare. Questo stesso orizzonte deve essere un *campo di situazioni* [*Sachbestände*] su cui storia e natura risaltano. I *Prolegomena per una fenomenologia di storia e natura* trattano dello scoprimento di questo terreno. Sul cammino di una *Storia del concetto di tempo* cerchiamo di intraprendere tale compito di scoprimento dei fatti [*Tatbestände*] che sono prima di storia e natura e dalle quali queste ottengono il loro essere.³

³ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA vol. 20, p. 7; trad. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il Melangolo, Genova, 1992.

La prima indicazione decisiva per Buchner è qui quella, che sarà compiutamente sviluppata da Heidegger in *Essere e tempo*, della fondazione di un nuovo terreno a partire dal quale illuminare la questione di storia e natura. Il primo passo in direzione della comprensione dell'Occidente in quanto storia dell'essere sta allora nel vedere la possibilità di uno scarto rispetto a questo, scarto che avviene sul piano nel quale storia e natura ottengono il loro senso. Dice infatti Buchner: «si perde l'intenzione dell'intero approccio se, senza riflettere, si affrontano e fissano la storia e la storicità fondate sulla temporalità nuovamente a partire dal patrimonio della tradizione ontologica, per quanto mutata, della distinzione tra natura e storia, tra natura e mondo degli uomini». ⁴ A partire da Heidegger insomma, la questione di storia e natura, la questione dell'essere, assumono un significato nuovo, tanto da costituire una rottura con la tradizione metafisica della storia dell'Occidente.

Una seconda indicazione preliminare riguardo la distinzione tra natura e storia, secondo Buchner, proviene dalle suggestioni della tradizione orientale, per innestarsi nella questione heideggeriana dell'essere del mondo occidentale. La questione così come è stata formulata da Heidegger nei *Prolegomena*, relativamente al passo indietro per poter rivolgere uno sguardo diverso e nuovo sulla natura e sulla storia, è un processo che nel Giappone tradizionale non avrebbe senso. La parola giapponese per natura, *shizen* oppure *zinen*, non regge infatti nella sua distinzione dalla storia. Proprio a tal riguardo Tsujimura, ripreso da Buchner:

Questo ora non significa naturalmente che noi giapponesi non abbiamo alcuna volontà, ma dice che la natura regna al fondo della volontà. La volontà nasce nel primo e ultimo fondamento dalla natura, e sparirà nella natura, la quale natura si sottrae a ogni oggettivazione scientifica, è tuttavia sempre presente ovunque. Natura, in giapponese *shizen* o *zinen*, significa: essere come è da se stesso – in breve: esser se stesso ed essere-vero. Per questo la «natura» in giapponese antico significava quasi lo stesso che «libertà» e «verità». Tale visione della natura è stata approfondita dalla «concezione buddista della finitezza e del vuoto» di tutte le cose. ⁵

Il punto di partenza per la questione dell'Occidente nella sua relazione con l'Oriente è costituito da un lato dal passo indietro rispetto alla concezione tradizionale del senso dell'essere, dall'altro il riferimento a una tradizione altra che sottolinea e approfondisce come tale passo indietro rimanda a una dimensione di esperienza delle cose nella quale non può essere fatta valere la tradizione metafisica dell'Occidente, se non come elemento per così dire derivato da qualcosa di più originario. Insomma, sia che si guardi il mondo

⁴ H. Buchner, *Heidegger tra Oriente e Occidente*, cit., p. 61.

⁵ Ivi, p. 95.

occidentale della metafisica con lo sguardo di un pensiero più originario, sia che lo si consideri dal punto di vista di una cultura come quella giapponese, che non conosce la soggettività in quanto volontà di dominio della natura, ciò che si mostra è una situazione epocale all'interno della quale soltanto natura e storia possono essere fatti valere come termini antitetici. È su questo punto che si fonda la possibilità di muovere verso una esperienza più originaria della tradizione occidentale.

La questione successiva diventa allora: cosa si mostra allo sguardo del pensatore che compie questo passo, a partire da una esperienza altra della propria tradizione – sia essa intesa come più originaria o come allogena? Ancora, Buchner per rispondere prende le mosse da un passo di Heidegger nel quale la domanda viene formulata a partire dalla contrapposizione tra natura e terra. Non interessa qui soffermarsi sul come sia ammissibile che la contrapposizione tra natura e terra possa proseguire la questione del rapporto tra natura e storia in quanto questione dell'essere; importa piuttosto notare come la questione diventi agli occhi del pensatore quella della distruzione della terra per mano del dominio della tecnica, e di quale rapporto si istituisca tra la terra e ciò che ne scatena la distruzione:

La natura e la terra

La natura - estrapolata dall'ente per mezzo della scienza della natura - cosa le accade con la tecnica? La crescente - o meglio svolgentesi sino alla propria conclusione distruzione della 'natura'. Cos'era essa un tempo? Il luogo dell'attimo della venuta e del soggiorno degli dei - allorché essa poggiava ancora nel regnare dell'essenza dell'essere [*Seyn*].

Da allora essa è divenuta un ente e poi perfino l'opponente alla «grazia» e dopo tale destituzione è stata completamente esposta alla costrizione della macchinazione calcolante e dell'economia.

Infine è rimasta come «paesaggio» e occasione di svago e questo ora anche calcolato nella sua progressione al gigantesco e adattato alle masse. E poi? È questa la fine?

Perché tace la terra in questa distruzione? Perché ad essa non è consentito il conflitto con un mondo, perché a essa non è consentita la verità dell'essere.

Perché no?

Perché quella cosa gigantesca che è l'uomo diviene tanto più grande quanto più piccola diventa?

La natura deve essere abbandonata e consegnata alla macchinazione? Siamo ancora in grado di tentare di nuovo la terra?

Chi accende quel conflitto nel quale essa trova il proprio spazio aperto, nel quale essa si chiude ed è terra?⁶

⁶ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA 65, Klostermann, Frankfurt 1989, p. 285; trad. a cura di F. Volpi, trad. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia*, Adelphi, Milano 2007, p. 285. [La traduzione qui, per ragioni di coerenza con l'argomentazione di Buchner, è nostra].

Nel commentare questo passaggio, Buchner dice: «*Chiaramente* Heidegger prende qui congedo dalla “natura”, cioè dalla tradizionale determinazione ed esperienza fondamentale metafisico-occidentale di natura, in favore, se posso esprimermi così in breve, di ciò che successivamente sarà chiamato destino di mondo. [...] A mio giudizio si apre così [...] una adeguata possibilità per un reale confronto dialogante con la già citata determinazione ed esperienza fondamentale giapponese-orientale di “natura”». ⁷ I poli all'interno dei quali l'argomentazione di Buchner si svolge sono dunque quelli da un lato dello sguardo sulla terra dato dal passo indietro rispetto alla storia dell'essere, e dall'altro da ciò che la terra è divenuta in quanto sottomessa al dominio della macchinazione della tecnica nell'epoca della metafisica. Di questa argomentazione è sufficiente qui rilevare come Buchner descrive il secondo, perché in poche righe ricostruisce il percorso dell'interpretazione heideggeriana della storia dell'essere nel pensiero occidentale: la natura viene vista qui «in quanto ancora fondata sul regnare dell'essenza dell'essere [*Seyn*] (ci si riferisce qui a ciò che Heidegger ha sempre di nuovo e sempre in modo nuovo pensato come il regnare originario della φύσις), e in quanto oggetto delle scienze della natura e affetta dalla tecnica, cosa questa che in seguito pensa in quanto disponibilità [*Bestand*] nel disporre [*Bestellen*] dell'imposizione [*Gestell*], la natura per così dire allora nel contesto della modernità occidentale». ⁸ E ancora, come Buchner ponga l'attenzione sul «conflitto», che solo può permettere alla terra di riconquistare il suo spazio aperto.

La questione del ripensamento del destino del mondo globalizzato ci ha riportato, seguendo Buchner, alla questione dell'essere nel pensiero di Heidegger. Il passo è necessariamente preparatorio, per noi occidentali, per poter rivolgere lo sguardo al piano successivo, nel quale – come si è visto – il «bisogno» è lo stesso tanto in Occidente quanto in Oriente. Questo passo si è esplicitato nella dimensione del rapporto tra natura e storia, e in questa si è visto come natura e storia pensate a partire dalla tradizione dell'Occidente si risolvano nel dominio della macchinazione della tecnica. Ma natura e storia permettono anche uno sguardo diverso, al quale si mostra il «conflitto» che permette a quelle di stare nel dominio della tecnica, ma anche la possibilità di essere qualcosa di ulteriore. Dentro il massimo del dominio della tecnica si cela quindi il mistero della possibilità di una dimensione diversa, nella quale natura e storia non sono più elementi antitetici.

Il passo successivo è quello allora di vedere come natura e storia, pur essendo espressione della storia dell'essere e della metafisica, portino con sé un rimando a una dimensione che è altra rispetto a quella della metafisica stessa. Per mostrare ciò, Buchner raccoglie innanzitutto alcuni segnavia lasciati da

⁷ H. Buchner, *Heidegger tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 66-67.

⁸ Ivi, p. 67.

Heidegger nei suoi scritti nei quali emergono – pur continuandosi a muovere all'interno del pensiero occidentale – indicazioni per una dimensione di esperienza del mondo radicalmente altra rispetto a quella della metafisica, sorgendo però dalla stessa misteriosa origine da cui l'essere stesso è sorto. A partire da questa esperienza, essenzialmente contigua ma altra, Buchner tenta poi di fondare un piano all'interno del pensiero heideggeriano sul quale le diverse culture mondiali possono incontrarsi in quanto tutte e allo *stesso* modo (che, sottolinea anche Buchner, non significa in modo *uguale*) determinate dal bisogno della civiltà tecnica planetaria.

Non è possibile seguire qui nei dettagli lo svolgersi dell'argomentazione di Buchner, anche perché non è qui che emerge l'originalità della sua interpretazione; trattandosi però di un passaggio essenziale e decisivo, bisogna quantomeno evidenziare ciò che a me pare essere la mossa decisiva. E cioè l'indicazione di come l'appartenenza della storia dell'essere a una dimensione altra che fonda questa ma in questa non si esaurisce, ammette la possibilità del passaggio alla dimensione più originaria. Ne *La questione dell'essere*, Heidegger propone di scrivere la parola essere barrata, esplicitando così la necessità di ripensare radicalmente la questione dell'essere: «Dopo quanto si è detto, però, il segno della barratura a croce non può essere un segno meramente negativo di cancellazione. Piuttosto esso indica le quattro contrade della quadratura, e la loro riunione *nel luogo dell'incrocio*».⁹ A tale proposito scrive Buchner: «i quattro ambiti della quadratura del mondo possono sorgere e regnare, e cioè raccogliersi specchiando e giocando, soltanto quando [...] *il luogo della loro semplicità* porta a compimento un superamento dell'essere, ovvero l'ha già compiuto. A partire da un tale superamento dell'essere, e soltanto in quanto questo, è da intendersi il progetto heideggeriano della quadratura del mondo e con essa il congedo o il superamento del concetto metafisico di natura a favore del sorgere del mondo».¹⁰

Il pensiero dell'essere barrato mi pare sia un chiaro indicatore del cammino: nel contesto della storia del pensiero dell'essere, il pensiero pensa in quanto parte di questo contesto, evidenziando tuttavia l'origine che questo contesto non può vedere né tanto meno fondare da sé. Il pensiero dell'essere è così la chiave per un pensiero diverso e più originario, nel quale tuttavia la storia dell'essere resta, per così dire, compresa. Pensiero metafisico e pensiero nel quale la metafisica è stata superata restano dunque indissolubilmente legati. Scrive ancora Buchner: «Si potrebbe *operare un movimento della rappresentazione* dal mondo in quanto quadratura, più precisamente in quanto gioco di specchi dalla semplicità dei quattro, verso l'essere dell'ente a noi familiare, e cioè in quanto custodia della verità dell'essere. [Heidegger] nota poi che il mondo, così

⁹ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 360. Il corsivo è di Buchner.

¹⁰ H. Buchner, *Heidegger tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 72-73.

rappresentato, è sottomesso all'essere, mentre – sostiene Heidegger in *Sguardo in ciò che è* – in verità l'essenza dell'essere si dispiegherebbe a partire dal nascosto mondeggiare del mondo. Nel regnare del mondo allora la verità dell'essere è custodita nella dimensione, nella regione dalla quale proviene e cui appartiene. Anche nell'imposizione, o meglio nell'essenza dell'imposizione, la verità dell'essere domina, ma nella maniera per cui essa ostruisce proprio la dimensione, la regione cui appartiene». ¹¹

Questa lunga premessa ci consente di tornare alle parole di Buchner con cui abbiamo cominciato. Lo stato di bisogno di Oriente e Occidente è lo stesso: «quand'è così – e per Heidegger è certamente così –, allora, in ciò che comunemente e ovviamente si chiama Occidente, cultura occidentale e spirito occidentale, deve essere presente e all'opera qualcosa che in un certo modo gli appartiene, ma così, che gli è estraneo, che è rimasto sconosciuto e *impensato*. Questo qualcosa che resta impensato in ciò che sin qui l'Occidente è, permane naturalmente in tutto e per tutto il *suo* impensato, ovvero qualcosa in cui il suo pensato fino a questo momento oscilla e vive, ma anche qualcosa che si sottrae e si cela in questo oscillare e vivere». ¹² La dimensione dell'impensato si è già intravista nella sua possibilità nel pensiero occidentale. È all'interno della tradizione che si custodisce infatti la possibilità di un superamento di questa: anzi, come Buchner sottolinea, la dimensione dell'impensato in quanto superamento dell'essere, e la dimensione dell'imposizione in quanto estrema manifestazione del dispiegarsi della potenza della tecnica sono la stessa cosa. Mentre quest'ultima però è sotto il segno della negazione della possibilità di esperire il bisogno in quanto tale, quella costituisce il salto in una dimensione più originaria e ancora ignota. Entrambe tuttavia hanno la stessa provenienza essenziale. Così, il richiamo al superamento dell'essere in direzione di una dimensione nella quale il mondo globale può dialogare in modo essenziale, non costituisce la negazione della tradizione dell'Occidente in favore di qualcosa di presumibilmente più autentico. Anzi, la dimensione più autentica per noi occidentali si fonda nell'approfondimento dell'essenza della nostra provenienza storica. E tale provenienza, sostiene Buchner sulla scorta di Heidegger, ci porta su un terreno nel quale le altre tradizioni culturali e spirituali sono accomunate dallo stesso bisogno della nostra, e come la nostra tradizione sembrano proiettate in una nuova dimensione del senso del mondo, che Heidegger chiama «il planetario». Nella conferenza del 1996 su *Civiltà mondiale e culture tradizionali nella prospettiva di Martin Heidegger* – tenuta da Buchner a Messkirch e purtroppo ancora inedita a causa di problemi di diritti con alcune citazione heideggeriane ivi contenute – si discutono degli appunti che Heidegger avrebbe scritto nel 1950 in uno di quei *Quaderni neri* che sono destinati ad

¹¹ Ivi, p. 73.

¹² Ivi, pp. 82-83.

essere pubblicati soltanto alla fine della *Gesamtausgabe*. Si legge qui, parafrasando la citazione heideggeriana (che per l'appunto non può essere riportata), come le regioni planetarie coinvolte nel dominio della tecnica – indicate come Europa, America, Russia e Cina – costituiscano rispettivamente diverse costellazioni che ruotano intorno alla tecnica: e come sia pertanto assolutamente inadeguato considerare le regioni extraeuropee come semplicemente inondate dal rappresentare dell'Europa moderna. E come, di riflesso, l'affidarsi a un pensiero orientale o indiano non garantisca alcuna possibilità di fuga dal dominio della tecnica verso una dimensione autentica di superamento. Anche qui, come nelle parole della prima citazione, Heidegger lascia intravedere un piano mondiale sottomesso al dominio della tecnica il quale, per essere pensato in quanto tale – cioè in quanto piano «globalizzato» o «planetario» che dir si voglia – non potrà mai essere pensato solamente a partire dal piano del destino della tecnica moderna così come questo si è manifestato nella storia dell'Occidente. A questo proposito, ecco le parole che Martin Heidegger rivolge al filosofo giapponese Takehiko Kojima per sottolineare l'inadeguatezza del pensiero tradizionale di fronte alle sfide della tecnica planetaria. Pensare che la questione possa risolversi nella concezione per cui il mondo intero si sottomette al dominio di ciò che è specifico dell'Occidente europeo significa per Heidegger non comprendere i termini di ciò che è in gioco qui:

Il discorso sull'europeizzazione del mondo coglie qualcosa di giusto. Esso resta tuttavia una superficiale formula storico-geografica finché tralasciamo di meditare sullo specifico della potenza del posizionare. Questo richiede innanzitutto di domandare se il nostro pensiero e la sua tradizione abbiano la predisposizione a mettersi in ascolto dell'appello di questa potenza, e a dire in modo adeguato il posizionare che in essa regna. Persino il pensiero europeo-occidentale, il quale per primo è stato toccato e determinato [*gestellt*] da questa potenza del posizionare, nella forma che ha sin qui avuto non è in grado di interrogare la potenza del posizionare nel suo tratto specifico. Se meditiamo su quanto detto diviene dunque chiaro in che misura già soltanto la chiarificazione delle domande che seguono debba restare sul terreno preparatorio della supposizione.¹³

Tanto nelle note dei *Quaderni neri* quanto nella lettera a Kojima ritorna insomma l'idea che l'approccio tradizionale del pensiero dell'essere alla questione del planetario sia inadeguata. Tanto inadeguata, da non permettere di comprendere (ricordiamo anche la perplessità iniziale di Buchner stesso) in quale direzione sia da intendere il fatto che lo stato di bisogno dell'uomo storico occidentale sia *lo stesso* di quello di un uomo storico orientale. In quale

¹³ Ivi, p. 114.

direzione allora?

Si è visto come Buchner interpreti la concezione della metafisica heideggeriana nel senso di un ritorno al suo fondamento impensato. Quest'ultimo custodisce in sé l'origine del dominio della tecnica ma anche qualcosa di ulteriore e più originario. Come questo più originario divenga la chiave per intendere l'affermazione di Heidegger, e come questo costituisca per l'Occidente il passo decisivo in direzione di un dialogo autentico con le altre culture storiche, è costruito da Buchner attraverso alcune sollecitazioni raccolte nella già ricordata conferenza *La svolta occidentale di Heidegger*. La questione, come il titolo annuncia, ruota attorno alla modifica della questione dell'Occidente, prendendo le mosse dal suo fondamento impensato per dare parola al suo destino futuro. Se il primo l'abbiamo già discusso, resta da seguire Buchner nel tentativo di tratteggiare il secondo. Resta insomma da chiarire – per usare le caute parole di Buchner – come «Heidegger vede – se intendo bene – le possibilità future delle grandi culture mondiali tradizionali sotto l'aspetto del *se* e *in che misura* esse sono in grado di aprirsi e andare incontro, a partire da quanto è loro Proprio, *in modo pensante* [...] alla potenza del posizionare che regna nell'essenza della tecnica e della sua verità».¹⁴ La prima indicazione Buchner la trova in una lettera che Heidegger scrive a Jaspers nel 1949, ove si discute del tempo assiale. Heidegger dice: «Il fatto che Lei pensi la simultaneità e la sincronia dei secoli cinese, indiano e occidentale in quanto tempo assiale, mi sembra essenziale. Si cela qui infatti un asse-del-mondo, il quale potrebbe anche divenire un cardine sul quale ruota la moderna tecnica-del-mondo».¹⁵ Buchner interpreta questo come la possibilità che si affaccia nel pensiero heideggeriano di pensare il mondo globalizzato in modo compiuto. Scrive infatti Buchner: «Questo può significare soltanto che ciò che è sorto nei grandi secoli citati si deve esporre a qualunque costo all'essenza della tecnica determinata in maniera planetaria, per liberarla nel suo Proprio e lì superarla. Questo significa anche un superamento della potenza del posizionare, che regna nell'essenza della tecnica, in quanto ultima ed estrema forma di ciò che sin qui si è chiamato Occidente. In quanto ultima ed estrema forma di ciò che sin qui è stato l'Occidente, essa fornisce al concetto di Occidente un altro significato, e cioè quello di un Occidente da pensare in modo planetario, che non sussiste più nella distinzione tra Oriente e Occidente».¹⁶ Così, il pensiero occidentale che ritorna al suo fondamento impensato può da lì incontrare le culture mondiali in un rapporto alla pari, nel quale tutte sono, allo *stesso* modo, sottomesse al dominio della tecnica. Questo comporta, come nota Buchner, il ripensamento radicale di

¹⁴ Ivi, p. 87.

¹⁵ M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel*, a cura di W. Biemel e H. Saner, Klostermann, Frankfurt 1990. Lettera di Heidegger a Jaspers, n. 134 del 21/9/1949, p. 186; trad. it. a cura di A. Iadiccio, *Lettere 1920-1963*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

¹⁶ H. Buchner, *Heidegger tra oriente e Occidente*, cit., p. 88.

ciò che si intende con Occidente, che non può più essere inteso nella sua accezione antitetica all'Oriente, ma piuttosto nel suo senso – da ripensare radicalmente – di terra dell'occaso. La tecnica come segno sotto il quale stanno le culture mondiali, l'inadeguatezza del pensiero tradizionale, la possibilità di fondare un nuovo terreno sul quale tutti gli uomini del pianeta possono incontrarsi e dialogare a partire da un destino comune: tutto questo sembra delinearsi nella riflessione heideggeriana sul planetario, così come viene interpretata da Hartmut Buchner. Il quale, a conclusione della conferenza, dice: «Terra della sera e terra del mattino, Oriente e Occidente sono stati i nomi di una precisa costellazione della storia mondiale, la quale tuttavia – questo è ciò che intendevo suggerire con il mio contributo – è divenuta caduca per mezzo di ciò che oggi è. Oriente e Occidente, oppure, per esempio, Giappone e Germania, sono ora, per così dire, *province* di un Occidente di cui fare esperienza in un modo diverso. Un'altra costellazione pare voler sorgere, e quand'è così, dobbiamo metterci su cammini per noi nuovi e diversi».¹⁷

La risposta all'interrogazione iniziale diviene allora un compito per i pensatori di oggi. Il mondo globalizzato richiede un mutamento radicale di prospettiva, anche per coloro che pensano a partire da Heidegger. Di più: il percorso interpretativo che Buchner appena abbozza, sembra offrire gli strumenti filosofici per tentare di comprendere a livello teorico una situazione che empiricamente sembra ormai ovvia. E cioè che il «dominio della tecnica» costituisce un terreno sul quale uomini provenienti da tradizioni culturali diversi appaiono poter dialogare e comprendersi, ponendosi su una dimensione che trascende quella delle culture di provenienza. Questo nuovo terreno che l'esperienza ci suggerisce essere sorto, è allora sì un piano sul quale è possibile anche un dialogo autentico, ma che innanzitutto pone questioni completamente nuove al pensiero europeo che si interroga sul proprio futuro. L'eredità che Buchner raccoglie da Heidegger e lascia a sua volta ha, secondo me, proprio qui il suo nucleo teorico di maggiore rilevanza: il mondo non può più essere pensato come europeo o asiatico, come Oriente e Occidente. Il mondo va compreso in questa nuova dimensione «planetaria» che sorge dal dominio della tecnica che si estenda su tutta la terra, e in questo mondo nuovo tutte le domande fondamentali della filosofia devono essere riformulate.

¹⁷ Ivi, p. 89.