

È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*

FRANCO VOLPI**

Sommario: 1. «Quando scriverà un'etica?». 2. Le nuove basi testuali. 3. I temi del confronto con Aristotele. 4. L'Etica Nicomachea come "ontologia della vita umana". 5. Il Dasein come ontologizzazione della praxis. 6. L'avere-da-essere come determinazione pratica. 7. La cura come radice della struttura pratica dell'esserci. 8. Le quattro tesi che Heidegger ricava. 9. La filosofia pratica di Aristotele come filigrana dell'analisi dell'esistenza. 10. La trasfigurazione del problema. 11. Essere o agire?



1. «Quando scriverà un'etica?»

Qual è il rapporto di Heidegger con l'etica? Come risponde il suo pensiero al bisogno di una morale adeguata al disorientamento del mondo contemporaneo? E in che modo esso si fa carico del problema dell'agire nell'epoca del nichilismo?

Sono domande che imbarazzano, giacché Heidegger non solo non ha mai scritto un'etica, ma ha pure dichiarato di non volerla scrivere criticando le legioni di coloro che, richiamandosi ai "valori", si sono vanamente adoperati per suscitare virtù e morali possibili nell'età della tecnica.

Nella *Lettera sull'«umanismo»* egli racconta che poco dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* un giovane amico gli aveva chiesto: «Quando scriverà un'etica?». La disarmante risposta di Heidegger è: «Il desiderio di un'etica si fa tanto più urgente quanto più il disorientamento manifesto dell'uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura»¹.

* Le opere di Heidegger, quando non indicato diversamente, vengono citate con la sigla MH-GA (= Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 sgg.), seguita dal numero romano, indicante il volume, e da quello arabo, indicante le pagine.

** Università di Padova; Istituto di Filosofia, Piazza Capitanato 7, 35139 Padova

¹ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 102-104.

C'è bisogno di sottolineare che questa affermazione tronca sul nascere qualsiasi ipotesi di etica? E che liquida ogni sforzo etico come inadeguato rispetto ai problemi dell'epoca contemporanea? Naturalmente no, e del resto essa è in sintonia con il fatto che Heidegger ha sempre privilegiato i problemi dell'ontologia a quelli della "filosofia pratica" e si è concentrato coerentemente sull'unica questione che ha rivendicato come propria: la questione dell'essere.

Ora, di fronte a questo stato di cose appare singolare che proprio alla scuola di Heidegger si siano formati alcuni pensatori che hanno dato un contributo essenziale alla riflessione etica e politica del nostro secolo. Sorprende, nello scorrere la lista dei partecipanti ai seminari tenuti da Heidegger negli anni Venti a Friburgo e a Marburgo, la presenza di molti di coloro che più tardi – come Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Leo Strauss, Hans Jonas e altri ancora – diedero origine a quell'ampio dibattito intorno ai problemi della prassi svoltosi in Germania negli anni Sessanta e Settanta e divenuto noto con il nome di "riabilitazione della filosofia pratica"².

Come si spiega ciò?

Nelle considerazioni che farò – riprendendo analisi svolte più ampiamente altrove³ – cercherò di indicare la ragione profonda di questa connessione sorprendente e in apparenza inspiegabile. Essa va ricercata nel cammino che Heidegger compie durante il silenzio decennale che intercorre tra la tesi di libera docenza (1915) e la pubblicazione di *Essere e tempo* (1927), e che coincide con gli anni del primo insegnamento di Friburgo (dal 1919 fino al 1923)

² La prima documentazione del dibattito fu fornita dalla raccolta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Manfred Riedel (a cura di), Rombach, Freiburg 1972-74. Per una ricostruzione d'insieme rimando al mio saggio *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano (Padova) 1980, pp. 11-97.

³ In particolare nel volume *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984, e nei saggi: *Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, *Phaenomenologica* vol. 108, Kluwer, Dordrecht – Boston – London 1988, pp. 1-41, in versione inglese in: Chr. Macann (a cura di), *Critical Heidegger*, Routledge, London – New York 1996, pp. 27-66; «*Sein und Zeit*»: *Homologien zur «Nikomachischen Ethik»*, «*Philosophisches Jahrbuch*», 96 (1989), pp. 225-240, e in versione americana con il titolo «*Being and Time*»: *A 'Translation' of the «Nicomachean Ethics»?*, in Th. Kisiel – J. van Buren (a cura di), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earlier Thought*, State of New York University Press, New York 1994, pp. 195-211; *Semáinein, légein, apopháinesthai als hermenéuein. Die Ontologisierung der Sprache beim frühen Heidegger im Rückgriff auf Aristoteles*, in: E. Rudolph – H. Wismann (a cura di), *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*, Metzler, Stuttgart 1992, pp. 21-42; *La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote*, in J.-F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996, pp. 33-65. Per un inquadramento del confronto di Heidegger con Aristotele nell'orizzonte più generale della presenza di Aristotele nel nostro secolo rinvio a E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.

e con quelli dell'insegnamento di Marburgo (1923-1928). In questo periodo Heidegger si impegna in una appropriazione vorace della filosofia pratica di Aristotele, da lui ripresa come filo conduttore per risolvere i problemi emergenti dal "teoreticismo" della filosofia moderna. Si tratta di una appropriazione che ha luogo non soltanto là dove egli si rifà esplicitamente ad Aristotele, ma anche là dove ne prende le distanze per seguire un proprio itinerario di indagine. Insomma, la via che porta a *Essere e tempo* è lastricata da un confronto quasi continuo con Aristotele, e lo stesso *opus magnum* riflette i motivi di quel confronto al punto che si può dire, con una formulazione provocatoria, che esso sia una "versione" in chiave moderna dell'*Etica Nicomachea* – una "versione" nella quale vengono alla luce insospettite analogie strutturali tra la filosofia pratica aristotelica e il progetto heideggeriano di un'analitica dell'esistenza.

Ora, per capire non solo il filo conduttore che lega Heidegger alla riabilitazione della filosofia pratica, ma anche le ragioni per le quali ad un certo momento tale filo divenne invisibile e il cammino degli allievi di Heidegger imboccò una direzione diversa da quella del maestro, è decisivo tenere presente la peculiare ottica in cui Heidegger si appropria delle categorie fondamentali della filosofia pratica aristotelica. Come vedremo, egli le riprende trasformandole in altrettante determinazioni costitutive dell'essere dell'uomo, quindi per così dire le "ontologizza" e ne neutralizza lo spessore pratico-morale. Quando più tardi Gadamer, la Arendt, Ritter, Jonas e gli altri "neoaristotelici" operarono la "riabilitazione della filosofia pratica", essi da un lato misero a frutto l'insegnamento del giovane Heidegger che aveva mostrato loro l'importanza e l'attualità del sapere pratico di Aristotele, dall'altro però non lo seguirono in siffatta "ontologizzazione" e tennero salda, ciascuno per una propria strada, questa o quella categoria pratica aristotelica: Gadamer riabilitando la *phrónesis*, Hannah Arendt richiamando l'attenzione sui concetti di *práxis* e di *vita activa*, Joachim Ritter sottolineando la fundamentalità dell'*éthos*, Hans Jonas riprendendo la definizione aristotelica di *agathón*.

2. Le nuove basi testuali

Per sviluppare questa ipotesi ci si può oggi appoggiare su nuove basi testuali. Esse sono costituite dai corsi universitari che Heidegger tenne con ritmo semestrale dal 1919 in poi, oggi quasi tutti pubblicati nella *Gesamtausgabe*. Per comprendere la scoperta heideggeriana di Aristotele quale alternativa al neokantismo e alla fenomenologia husserliana, sono importanti anzitutto i corsi del primo insegnamento di Friburgo (1919-1923) in cui il giovane Heidegger sviluppa un'"interpretazione fenomenologica" di Aristotele rivelatasi per lui decisiva. In particolare vanno tenuti presenti i corsi del semestre invernale 1921/22 *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologi-*

*sche Forschung*⁴ e del semestre estivo 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*⁵. Sappiamo inoltre che proprio mentre Heidegger terminava il corso del 1921/22 e preparava quello del semestre successivo, interamente dedicato alla trattazione dell'ontologia e della logica aristoteliche, Husserl, facendo seguito alle sollecitazioni di Paul Natorp e di Georg Misch, propose il giovane allievo come candidato alle cattedre di filosofia in procinto di liberarsi a Marburgo (dove Natorp era prossimo al pensionamento e Nicolai Hartmann manifestava desiderio di andarsene) e a Gottinga (dove la cattedra che era stata di Husserl era di nuovo vacante). Lo sollecitò quindi a pubblicare rapidamente qualcosa. Nell'autunno del 1922 Heidegger approntò in tutta fretta una sintesi della propria interpretazione di Aristotele e, tramite Husserl, la inviò sia a Natorp sia a Misch. A Natorp – come Heidegger stesso dice in una lettera a Löwith del 22 novembre 1922 – furono inviate anche parti intere del corso del semestre estivo 1922. Mentre a Gottinga la candidatura non ebbe successo e la nomina toccò a Moritz Geiger, a Marburgo l'interpretazione heideggeriana di Aristotele impressionò Natorp e i suoi colleghi, e Heidegger fu preferito a Richard Kroner e Heinz Heimsoeth. Egli ottenne dunque la nomina e il suo testo su Aristotele avrebbe dovuto essere pubblicato nello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» diretto da Husserl⁶. In realtà esso non vide mai la luce e sembrava irrimediabilmente perduto giacché anche l'unica copia rimasta, quella finita nelle mani di Gadamer, era andata smarrita durante il bombardamento di Leipzig. Qualche anno fa, tra le carte di Joseph König è stato però ritrovato il sunto inviato a Misch, ed è stato pubblicato in occasione del centenario della nascita di Heidegger, nel 1989, con una breve introduzione di Gadamer⁷. A Marbach è stato invece ritrovato il manoscritto del corso del semestre estivo 1922, contenente l'intera inter-

⁴ Pubblicato nel 1985 in MHGA LXI (a cura di Walter Bröcker e Käte Bröcker-Oltmanns); trad. it. di M. De Carolis, Eugenio Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990.

⁵ Pubblicato nel 1923 in MHGA LXIII (a cura di K. Bröcker-Oltmanns); trad. it. di Gennaro Auletta, E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1992.

⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, «Phaenomenologica», 25 (1968), pp. 25-27. In una lettera diretta a Gadamer (del 1922) Heidegger indica dettagliatamente il contenuto di questa interpretazione: «Der erste Teil (ca. 15 Bogen) betrifft *Eth. Nic. Z, Met. A, 1-2, Phys. A, 8*; der zweite (in gleichem Umfang) *Met. ZHQ, De motu an., De anima*. Der dritte erscheint später. Da das Jahrbuch erst später ausgegeben wird, kann ich Ihnen wohl mit einem Separatabzug dienen». La lettera è citata in H.-G. GADAMER, *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen 1983 [trad. it. di Renato Cristin, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987], p. 118.

⁷ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, «Dilthey-Jahrbuch», 6 (1989), pp. 235-269; trad. it. a cura di Vincenzo Vitiello e Gianpaolo Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, «Filosofia e teologia», 4 (1990), pp. 489-532. Si veda anche l'edizione bilingue tedesco-francese *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, a cura di Jean-François Courtine, Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1992.

pretazione di Aristotele, che sarà pubblicato come volume LXII della *Gesamtausgabe*.

Nel periodo di Marburgo, in cui cade la composizione di *Essere e tempo*, è importante per la tesi qui sostenuta anzitutto il corso sul II libro della *Retorica* del semestre estivo 1924, di prossima pubblicazione nel vol. XVIII della *Gesamtausgabe*, in cui si trovano il fulminante compendio della vita di Aristotele: «Nacque, lavorò e morì», e la provocatoria traduzione della definizione aristotelica dell'uomo come *zōon lōgon échon*, resa da Heidegger con: «L'uomo è un essere vivente che legge i quotidiani». Poi il corso del semestre invernale 1924/25 sul *Sofista* di Platone⁸, che contiene nella prima parte una dettagliata interpretazione del VI libro dell'*Etica Nicomachea*. Ma vanno visti anche il corso del 1923/24 *Einführung in die phänomenologische Forschung*⁹, quello del 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*¹⁰, quello del semestre estivo 1926 *Grundbegriffe der antiken Philosophie*¹¹, in cui è trattata l'intera storia della filosofia greca da Talete ad Aristotele con una vera e propria esposizione monografica del pensiero di quest'ultimo, infine quello del semestre estivo 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*¹².

Nell'impossibilità di esaminare tutti questi testi, proporrò alcune considerazioni che – attraversandone e riprendendone il contenuto – permetteranno di individuare alcune strutture portanti del discorso heideggeriano nelle quali cercherò di evidenziare le analogie che consentono un accostamento ad altrettante intuizioni della filosofia pratica aristotelica.

3. I temi del confronto con Aristotele

È necessario anzitutto definire nelle sue linee di fondo l'orizzonte tematico del confronto con Aristotele nel periodo che culmina con *Essere e tempo*. Esso è caratterizzato dai tre problemi fondamentali che staranno al centro dell'opera, vale a dire:

- 1) il problema della *verità*, intesa in senso ontologico come apertura e scoprimento di senso e non come validità del giudizio;
- 2) il problema della costituzione ontologica della vita umana intesa come *esserci (Dasein)*,

⁸ Pubblicato nel 1992 in MHGA XIX (a cura di Ingeborg Schüßler).

⁹ Pubblicato nel 1994 in MHGA XVII (a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann).

¹⁰ Pubblicato nel 1976 in MHGA XXI (a cura di Walter Biemel); trad. it. di Ugo Maria Ugazio, *Logica. La questione della verità*, Mursia, Milano 1986.

¹¹ Pubblicato nel 1993 in MHGA XXII (a cura di Franz-Karl Blust); trad. it. di Giovanni Guriatti, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.

¹² Pubblicato nel 1975 in MHGA XXIV (a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann); trad. it. di Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988.

3) il problema della *temporalità*, intesa in senso originario, cioè non naturalistico, come costituzione dell'esistenza nel suo poter-essere.

L'orizzonte unitario nel quale questi problemi sono affrontati è definito dalla questione dell'*essere*, che qui è ancora compresa ed elaborata nel senso della questione dell'essere dell'ente, cioè dei modi fondamentali in cui l'ente è, seguendo il filo conduttore del problema della polisemia dell'essere e della ricerca del suo senso unitario, secondo una motivazione ricavata dalla lettura della dissertazione di Franz Brentano *Sul molteplice significato dell'ente in Aristotele*.

Di questi tre problemi (verità, esserci, temporalità), considererò in questa sede quello centrale per il raffronto che mi propongo di sviluppare, vale a dire la costituzione ontologica della vita umana, il modo d'essere proprio dell'esserci. La domanda che si pone è: in che modo Heidegger giunge a trattare questo problema?

La mia ipotesi è che la direzione dell'indagine filosofica del giovane Heidegger nel corso degli anni Venti sia determinata dalla ricerca del senso unitario che sostiene la plurivocità dell'ente. A tal fine egli indaga in questo periodo, uno dopo l'altro, i quattro significati fondamentali dell'ente, per verificare quale possa essere considerato come quello fondamentale cui gli altri vanno ricondotti. Insoddisfatto della soluzione "ousiologica" sostenuta da Brentano nonché della dottrina tradizionale della *analogia entis*, negli anni Venti Heidegger esamina a fondo il significato dell'essere in quanto vero per saggiare se esso possa essere il significato fondamentale che regge gli altri. Successivamente egli indagherà allo stesso scopo anche il significato dell'ente secondo la potenza e l'atto, come attesta il corso del semestre estivo 1931 (*Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*)¹³.

Si tratta ora di mostrare come – seguendo il filo conduttore della problematica della polisemia dell'essere e del senso unitario che la regge – Heidegger arrivi a scoprire e riprendere la filosofia pratica di Aristotele.

Egli vi giunge esaminando il significato dell'essere in quanto vero, in particolare attraverso un'interpretazione del VI libro dell'*Etica Nicomachea* (esposta nella prima parte del corso del semestre invernale 1924/25). Tale interpretazione è svolta partendo da un confronto con Husserl nel corso del quale Heidegger fa propria e trasforma, nel metodo e nei problemi, la prospettiva fenomenologica. Infatti, nel quadro dell'analisi dell'ente in quanto vero nel corso degli anni Venti Heidegger tenta di determinare in modo filosofico rigoroso la vita umana, il *Da-sein*, e precisamente nei suoi caratteri originari, in particolare nel suo essere scoprente e svelante. E nel tentativo di superare la comprensione husserliana della vita umana in termini di "soggettività" egli interpreta e riprende la determinazione aristotelica della *psyché* come *alethéuein*. Il programma di una "scienza teoretica originaria", o di una "ermeneutica della fatticità" ovvero di una "analitica

¹³ Pubblicato nel 1981 in MHGA XXXIII (a cura di Heinrich Hüni); trad. it. di Ugo Maria Ugazio, *Aristotele, Metafisica IX, 1-3*, Mursia, Milano 1992. Su questo corso rimando al mio *La riabilitazione della «dynamis» e dell'«énérgia» in Heidegger*, «Aquinas», 33 (1990), pp. 3-28.

dell'esistenza", che si realizza con *Essere e tempo*, prende corpo dal connubio tra l'accesso fenomenologico al problema e le componenti aristoteliche evocate. A proposito dell'appropriazione fenomenologica di Aristotele, condotta con Husserl ma al tempo stesso contro di lui, all'inizio dell'estate del 1923 in una retrospettiva autobiografica sul cammino fino allora percorso il giovane Heidegger scrive: «Nel mio cercare mi è stato compagno Lutero, mentre Aristotele, che da quello era odiato, mi è stato di esempio. Spunti mi sono venuti da Kierkegaard, e gli occhi me li ha dati Husserl»¹⁴.

Ma come arriva Heidegger ad assegnare alla prassi una funzione fondatrice?

Ci sono sufficienti indizi per congetturare che Heidegger abbia cercato nell'*Etica Nicomachea* e nella determinazione aristotelica della *praxis* una via per rispondere ai problemi che la fenomenologia aveva sollevato, ma ai quali la concezione husserliana della soggettività trascendentale, definita prevalentemente in base ad atti conoscitivi di tipo teoretico, non riusciva a rispondere e lasciava insoluti.

4. L'*Etica Nicomachea* come "ontologia della vita umana"

Heidegger condivideva con Husserl la convinzione che la costituzione dell'esperienza del mondo non può essere spiegata facendo ricorso ad un ente che abbia lo stesso carattere d'essere del mondo. Tuttavia la determinazione husserliana dell'io in termini di soggettività costituente gli sembrava ottenuta attraverso l'assegnazione di un indebito privilegio, nell'analisi della vita della coscienza, agli atti conoscitivi di tipo teoretico¹⁵.

¹⁴MHGA LXIII, 5. Su ciò cfr. J.-F. COURTINE, *Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther*, in Barbara Cassin (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992, pp. 337-362. Per illustrare le ragioni metodologiche e tematiche che consentono di caratterizzare la lettura heideggeriana di Aristotele come "fenomenologica" mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, «aut-aut», n. 223-224, gennaio-aprile 1988 (quaderno speciale su Heidegger), pp. 203-230.

¹⁵Come è noto, la critica di Heidegger alla comprensione husserliana della vita umana come soggettività si manifestò chiaramente in occasione della collaborazione alla redazione dell'articolo sulla fenomenologia per l'*Encyclopaedia Britannica*. Le diverse redazioni di tale articolo e le annotazioni critiche di Heidegger sono state pubblicate a suo tempo da W. BIEMEL in *E. Husserl, Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, «Husserliana», IX (1962). Una traduzione parziale di questi testi a cura di Renato Cristin è uscita con il titolo: *Edmund Husserl – Martin Heidegger, Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999. Cfr. inoltre l'articolo di W. BIEMEL, *Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, «Tijdschrift voor Filosofie», 12 (1950), pp. 246-280. Oggi possiamo seguire passo per passo la critica heideggeriana nei corsi universitari di Marburgo: cfr. MHGA XX, par. 4-13; XXI, par. 6-10; XXIV, par. 4-5. Un confronto critico con Husserl, specialmente con il saggio *Philosophie als strenge Wissenschaft*, è contenuto nel corso del semestre invernale 1923/24 (MHGA XVII).

Perché tale impressione? Perché attraverso lo studio di Aristotele, in particolare dell'*Etica Nicomachea*, Heidegger aveva maturato la convinzione che la *theoría* non rappresenti che una delle possibili modalità mediante le quali l'uomo accede alle cose e le scopre. Oltre alla *theoría* e prima della *theoría* v'è l'atteggiamento scoprente della *práxis* o quello della *póiesis*, nei quali l'uomo si rapporta altresì all'ente e ne fa venir fuori i caratteri. Interpretando il VI libro dell'*Etica Nicomachea* nell'orizzonte tematico guadagnato con la fenomenologia, ma opponendosi alla comprensione teoreticistica husserliana della soggettività, Heidegger scopre in Aristotele una fenomenologia della vita umana più ricca e più originaria di quella sviluppata da Husserl. Quella aristotelica contempla infatti i tre fondamentali movimenti scoprenti della vita: *póiesis*, *práxis*, *theoría*, e le tre disposizioni corrispondenti: *téchne*, *phrónesis* e *sophía*.

In questo quadro si possono mettere in evidenza significative corrispondenze nei problemi, nei concetti e perfino nella terminologia di *Essere e tempo* e dell'*Etica Nicomachea*, e vedere in tal modo come Heidegger effettivamente riprenda, trasformi e riattivi il senso sostanziale di alcune intuizioni aristoteliche.

La prima corrispondenza, tanto evidente da non avere quasi bisogno di particolari prove, è quella tra i tre modi fondamentali d'essere distinti da Heidegger nel corso degli anni Venti e in *Essere e tempo*, cioè il *Dasein*, la *Zuhandenheit* e la *Vorhandenheit*, e le tre determinazioni aristoteliche della *práxis*, della *póiesis* e della *theoría*.

1) La *theoría* è l'atteggiamento scoprente che ha una finalità descrittiva, constattativa e osservativa, in quanto mira alla contemplazione pura e semplice dell'ente, dunque a coglierlo nella sua verità, cioè nella sua manifestatività. Il tipo di "sapere" che le corrisponde è la *sophía*. Secondo Heidegger, quando la vita umana si dispone assumendo questo atteggiamento scoprente, l'ente le appare nel modo d'essere che egli definisce *Vorhandenheit*, l'"essere lì sottomano", il "semplice essere presente"¹⁶.

2) La *póiesis* è l'atteggiamento scoprente di tipo produttivo, manipolante, che si assume rispetto all'ente quando si persegue il fine della produzione di opere; la *téchne* è la specie di sapere che lo guida alla sua riuscita. Quando si sta in questa disposizione, l'ente si presenta nella modalità d'essere che Heidegger chiama *Zuhandenheit*, l'"essere a portata di mano" nel senso dell'"essere disponibile", "essere utilizzabile".

3) La *práxis* è l'atteggiamento scoprente messo in atto nelle azioni intese nel senso stretto di attività aventi il proprio fine non fuori di sé, nell'opera, come la *póiesis*, bensì in se stesse; la *phrónesis*, la *prudencia* o saggezza pratica, è il tipo di sapere che orienta la *práxis* alla sua riuscita. L'ipotesi che si può avanzare è

¹⁶Una conferma terminologica di tale corrispondenza viene dal fatto che con *Vorhandenheit* Heidegger traduce e ontologizza l'idea aristotelica secondo la quale la meraviglia, da cui nasce la filosofia, ha luogo al cospetto di *tà prócheira*, cioè delle cose che stanno dinanzi: *dià gàr tò thaumázein hói ánthropoi kái nyn kái tò próton èrxanto philosophéin, ex archèis mèn tà prócheira tòn atópon thaumázantes* (ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982 b 12-13).

che – così come la vita umana nel suo insieme ha per Aristotele il carattere della *práxis* (*Politica*, I, 4, 1254 a 7) – anche per Heidegger la *práxis* sia l’atteggiamento determinante che caratterizza la struttura fondamentale del *Dasein*.

Prima di illustrare quest’ultima corrispondenza, decisiva ai fini del nostro discorso, è opportuna una considerazione generale sul senso della ripresa da parte di Heidegger delle determinazioni aristoteliche della *práxis*, della *póiesis* e della *theoría*. È evidente che Heidegger non mira a riprenderle esattamente così come sono concepite in Aristotele, ma le sfrutta liberamente riformulandone il senso nel suo progetto di un’analisi dell’esistenza. Facendo questo, egli modifica profondamente la struttura, il carattere e l’articolazione di tali determinazioni. La trasformazione più evidente è che viene loro conferito un carattere ontologico e contemporaneamente viene loro sottratto il valore pratico-decisionale di atti della vita umana. Per Heidegger, cioè, *práxis*, *póiesis* e *theoría* non indicano disposizioni o azioni particolari, bensì modalità d’essere inerenti alla struttura dell’esserci che costituiscono la condizione di possibilità dei particolari comportamenti teoretici, pratici e poetici. Evidentemente, ciò che lo interessa in relazione al suo progetto di una analitica dell’esistenza non sono le singole *práxeis*, *poiéseis* e *theoríai*, ma unicamente la loro quintessenza ontologica, che egli riprende e ontologizza rispettivamente nel *Dasein*, nella *Zuhandenheit* e nella *Vorhandenheit*.

Un’altra trasformazione significativa è lo spostamento che avviene nella gerarchia delle tre disposizioni. Non è più la *theoría* a essere considerata come la determinazione suprema, bensì la *práxis*. Essa diventa la modalità d’essere costitutiva dell’esserci, la radice ontologica ultima dell’esistenza da cui dipende la possibilità dei singoli atti teoretici, pratici e poetici. Cambia con questo spostamento anche la relazione con le altre determinazioni: la *Zuhandenheit* (in cui è ripresa e ontologizzata la *póiesis*) e la *Vorhandenheit* (che corrisponde alla *theoría*) sussistono in relazione al modo d’essere dell’esserci (che ha fondamentalmente il carattere della *práxis*). *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* indicano infatti i modi d’essere nei quali l’essente rispettivamente si viene a trovare a seconda che l’esserci, che è dunque “prassi originaria”, si disponga nei suoi confronti in maniera osservativa e contemplativa oppure produttiva e manipolante. *Póiesis* e *theoría*, a loro volta, sono due modalità della disposizione unitaria dell’esserci che Heidegger chiama il “prendersi cura” (*Besorgen*). In tal modo, riconducendo la *póiesis* e la *theoría* a una disposizione più originaria che le comprende entrambe, cioè il *Besorgen*, Heidegger consegue due risultati:

1) mostra la connessione tra la *Zuhandenheit* e la *Vorhandenheit*, tra la *póiesis* e la *theoría*, e inoltre tra queste ultime e l’esserci, che è *práxis* originaria.

2) Inoltre, contro la concezione tradizionale egli suggerisce l’idea che la *theoría* non sia la disposizione primaria del vivere umano, ma derivi da una modificazione della disposizione poetica (precisamente in seguito ai fenomeni della *Auffälligkeit*, della *Aufdringlichkeit* e della *Aufsässigkeit* analizzati in *Essere e tempo*¹⁷).

¹⁷Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, par. 16 e 69 b.

Ontologizzazione, spostamento gerarchico e strutturazione unitaria sono dunque le trasformazioni determinanti alle quali Heidegger sottopone le determinazioni aristoteliche della *práxis*, della *póiesis* e della *theoría*. Ma perché queste trasformazioni?

La ragione principale è che secondo Heidegger con siffatte determinazioni Aristotele individua gli atteggiamenti scoprenti fondamentali della vita umana, i modi in cui l'anima è nel vero, e fornisce quindi la prima analisi fenomenologica dell'esistenza. Tuttavia egli non arriverebbe ancora a porre in maniera esplicita la questione della loro connessione unitaria, il problema dell'unità ontologica di fondo in cui esse hanno la loro radice. In altre parole, Aristotele non arriverebbe a cogliere la costituzione fondamentale dell'esserci in quanto temporalità originaria. Come sappiamo, tale omissione sarebbe dovuta al fatto che Aristotele, pensando nell'orizzonte metafisico della presenza, rimarrebbe legato a una comprensione naturalistica del tempo, la quale gli impedirebbe di articolare la sua comprensione dell'essere in relazione all'esplicarsi completo delle "estasi" del tempo, cioè passato, presente e futuro, e di cogliere quindi la temporalità come la radice ontologica unitaria dell'esistenza umana.

5. Il *Dasein* come ontologizzazione della *práxis*

Perché, allora, malgrado questa critica, interpretare il *Dasein* come una versione moderna, "ontologizzata", della *práxis* aristotelica?

Il motivo per farlo è che il modo in cui Heidegger determina l'essere dell'esserci, il *Dasein*, è ricavato chiaramente da un orizzonte "pratico", ottenuto sfruttando tutti i caratteri che Aristotele attribuisce alla *práxis* e trasformandoli in altrettanti tratti ontologici. Interpretando dunque le strutture del *Dasein* secondo la filigrana della comprensione aristotelica della *práxis*, si possono mettere in evidenza le corrispondenze strutturali, concettuali e persino terminologiche tra la visione heideggeriana e quella aristotelica del problema, senza con questo ignorare o negare le profonde differenze. La legittimità di questo accostamento apparentemente paradossale è comprovata non solo dal convincente quadro interpretativo che esso permette di stabilire, ma anche dal fatto che Heidegger stesso, nel corso degli anni Venti, suggerisce l'equazione di *Dasein* e *praxis* e tratta l'*epistémè praktiké* di Aristotele come una «ontologia della vita umana»¹⁸.

¹⁸Tracce di questa comprensione sono individuabili nei testi di questo periodo pubblicati in vita da Heidegger: dalle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers* (1919/21) fino al libro *Kant e il problema della metafisica* (1929). L'affermazione più significativa sta nella conferenza *Fenomenologia e teologia* (1927) nella quale Heidegger dichiara: «Existieren [ist] Handeln, *práxis*» (MHGA IX, 58; trad. it. in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 15). Ma importanti sono i corsi universitari ricordati al par. 2, specialmente la parte introduttiva di quello del 1924/25 sul *Sofista* e la parte conclusiva di quello del 1926 sui *Concetti fondamentali della filosofia antica*.

6. L'aver-da-essere come determinazione pratica

È da interpretare in un senso eminentemente pratico anzitutto la caratterizzazione dell'esserci come un avere-da-essere (*Zu-sein*), che Heidegger introduce ai paragrafi 4 e 9 di *Essere e tempo*. Con tale caratterizzazione, che indica la modalità in cui l'esserci sta e si riferisce a se stesso, Heidegger vuole porre l'accento sul fatto che l'esserci si rapporta al proprio essere non in un atteggiamento di mera osservazione e constatazione, mediante una sorta di ripiegamento su di sé, cioè di introspezione teoretico-riflessiva, di *inspectio sui*. L'esserci si rapporta a se stesso piuttosto in un atteggiamento di tipo pratico-morale nel quale ne va e si decide del suo essere. E, che lo voglia o meno, egli ha da sostenere il peso di tale decisione. Cioè: l'esserci non si riferisce primariamente al proprio essere per osservare e descrivere neutralmente la propria essenza e le proprie connotazioni, per constatare ad esempio di essere un *animal rationale*, ma per decidere che fare del proprio essere, per scegliere, tra molteplici possibilità, quale assumere e realizzare come propria. In tal senso si può dire che l'esserci debba farsi carico dell'insostenibile leggerezza del suo essere.

Certo, siffatta connotazione pratica della struttura ontologica dell'esserci in quanto avere-da-essere è mantenuta da Heidegger soltanto fin qui. In seguito, quando l'esserci non sarà più compreso in base a se stesso, come in *Essere e tempo*, ma partendo dall'apertura dell'essere entro la quale esso si trova già sempre calato, Heidegger cancellerà sistematicamente ogni traccia di questa connotazione pratica e determinerà il carattere "aperturale" dell'esistenza non più come un avere-da-essere, bensì come e-sistenza che sta-fuori nell'apertura dell'essere¹⁹. Ma l'insistenza con cui Heidegger ritratta la connotazione pratica dell'esserci fa supporre che proprio in essa vada ricercata la vera comprensione heideggeriana della modalità d'essere dell'esistenza umana all'epoca di *Essere e tempo*.

7. La cura come radice della struttura pratica dell'esserci

Soltanto interpretando in senso pratico-morale l'autoriferirsi dell'esserci al proprio essere è possibile cogliere le altre connotazioni dell'esistenza nella loro unità strutturale. Si capisce, ad esempio, perché Heidegger connota il carattere di apertura dell'esserci, ovvero la sua *Erschlossenheit* e l'unità delle determinazioni che la definiscono, per mezzo di un concetto derivato dall'ambito della filosofia

¹⁹La ritrattazione della connotazione pratica dell'esserci in quanto avere-da-essere e la sua sostituzione con la tematizzazione dell'e-sistenza nel senso dello stare-fuori nell'apertura dell'essere si trovano già nella parte conclusiva di *Che cos'è metafisica?* (1929), in *Dell'esistenza della verità* (1930, 1943), al par. 4 dell'*Introduzione alla metafisica* (1935), nella *Lettera sull'«umanismo»* (1946), nell'*Introduzione* alla quinta edizione (1949) di *Che cos'è metafisica?* e nelle note marginali dello "Hüttenexemplar" di *Essere e tempo* pubblicate in MHGA II.

pratica come quello di “cura” (*Sorge*). La *Sorge* – termine con il quale Heidegger riformula in un senso pratico, anziché teoretico, ciò che Husserl comprendeva in termini di intenzionalità – è la ridescrizione ontologizzata di quel tratto della vita umana per il quale essa è un “tendere a” di tipo non solo percettivo-osservativo bensì pratico-appetitivo, e che Aristotele riconduce alla *órexis*, all’appetività.

Una prova? Basterebbe collazionare i passi del *corpus Aristotelicum* in cui compare il termine *órexis*, oppure il verbo corrispondente *orégomai*, e vedere come Heidegger li traduce. Con una regolarità sorprendente egli si serve del termine *Sorge*. Il passo più significativo è l’incipit della *Metafisica*, in cui la celebre affermazione «Tutti gli uomini tendono per natura al sapere» (*pántes ánthropoi toù eidénai orégontai physei*) è tradotta da Heidegger così: «Nell’essere dell’uomo è insita per essenza la cura del vedere» (*Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens*). Va sottolineata non solo la traduzione di *orégontai* con *Sorge*, ma altresì l’ontologizzazione di *pántes ánthropoi* con *Im Sein des Menschen*²⁰.

Nello stesso orizzonte pratico si comprende meglio perché Heidegger connoti come *Besorgen* – il “prendersi cura” in cui si radicano sia l’atteggiamento manipolante e produttivo della *póiesis* sia quello constatativo e osservativo della *theoría* – la modalità d’essere nella quale l’esserci si apre e si riferisce alle cose, e come *Fürsorge* la modalità d’essere nella quale l’esserci si relaziona agli altri. Lo si comprende meglio, giacché queste determinazioni hanno la loro radice unitaria nel carattere pratico della *Sorge*.

Non è qui necessario seguire tutto il percorso che Heidegger compie al fine di rintracciare il fondamento unitario che regge la struttura pratica dell’esserci indicata con l’avere-da-essere. Come è noto, egli individua questo fondamento nel fatto che l’esserci non si realizza nella stabilità di un essere e di un atto puri, ma è, in quanto finitudine, un poter-essere (*Seinkönnen*) che si protende in avanti. In quanto tale, esso è inevitabilmente sospinto fuori dalla stabilità della presenza ed esposto alla instabilità dell’estasi temporale del futuro in cui progetta e dispiega le sue possibilità. Così, il poter-essere è una modalità caratterizzata da un’essenziale “estaticità” temporale e ontologica, cioè da una esposizione al divenire che connota l’esserci in quanto esso è originariamente finitudine aperta e libera-per. E poiché questa libertà non è qualcosa che l’esserci scelga di avere, ma fa costitutivamente parte della sua struttura ontologica, ne consegue che l’esserci la avverte come qualcosa di cui non può sbarazzarsi, dunque la sente come un peso: il peso dell’insostenibile leggerezza del suo essere, che gli si rivela nel sentimento ontologico fondamentale dell’angoscia.

²⁰Cfr. MHGA XX, 380; *Sein und Zeit*, par. 36. Precedentemente, in luogo di *Sorge* Heidegger aveva impiegato il termine *Sichbekümmern*, che ha il significato di “preoccupazione”.

8. Le quattro tesi che Heidegger ricava

Dalla sua ontologizzazione della *práxis* Heidegger ricava conseguenze fondamentali per la comprensione dell'esistenza.

1) Contro il predominio metafisico della presenza, egli sostiene il primato del futuro. Proprio perché l'esserci si rapporta al proprio essere secondo un riferimento di tipo pratico, decidendo di esso, l'essere che di volta in volta è in gioco è sempre un essere futuro. Come non vedere in questo un parallelo con quanto Aristotele insegna, cioè che gli atteggiamenti pratici, la deliberazione (*bouleusis*) e la decisione (*proháiresis*), vertono sempre sul futuro?²¹.

2) L'essere al quale l'esserci si rapporta nell'autoriferimento pratico è sempre il mio proprio essere, ed è ciò che Heidegger vuole esprimere quando dice che esso è *Jemeinigkeit*, un essere-sempre-mio. È infatti del mio essere, non di quello altrui, che io decido nel progettare l'esistenza. Anche questa intuizione ha un parallelo in Aristotele: la *Jemeinigkeit* è la riformulazione in termini ontologici di una caratteristica propria del sapere pratico della *phrónesis* che Aristotele definisce come un *hautò eidénai*, un «sapere riguardante se stessi», cioè che concerne *tà hautò agathà kái symphéronta*, «le cose che sono buone e utili a ciascuno stesso»²².

3) In considerazione di tutti questi elementi Heidegger stabilisce una differenza radicale tra la costituzione ontologica dell'esserci e quella di tutto ciò che è difforme dall'esserci, basandola sulla convinzione che solo l'esserci è un aver-da-essere, ovvero possiede un carattere pratico. Su questa distinzione egli fonda il primato ontico e ontologico dell'esserci e critica l'insufficiente radicalità delle demarcazioni metafisiche tra uomo e natura, soggetto e oggetto, coscienza e mondo, proprio perché esse non si radicano in un autentico coglimento della struttura pratico-esistenziale della vita umana, ma su categorie oggettivanti che la tematizzano privilegiando l'atteggiamento teoretico-descrittivo.

4) La determinazione pratica dell'essere dell'esserci implica l'abbandono della teoria tradizionale dell'autocoscienza concepita come un sapere relativo a se stessi di tipo constataativo e riflessivo, ottenuto mediante un ripiegamento su se stessi. L'identità dell'esserci si costituisce piuttosto secondo una modalità pratica, nel senso illustrato secondo cui l'esserci si riferisce al proprio essere assumendosene il peso e la responsabilità. E questo autoriferimento di tipo pratico-decisionale – ecco un'altra tesi importante di Heidegger – non è attuato soltanto a livello degli atti intellettivi superiori, ma passa anche e innanzitutto per gli atti tradizionalmente considerati inferiori come le passioni, gli stati d'animo, le *Stimmungen*; avviene cioè in seno alla struttura emotiva della vita umana coinvolgendola nei suoi strati più profondi. In tal modo Heidegger prende doppiamente le distanze dalla tradizione metafisica, nella quale la specificità della vita umana

²¹ Cfr. per esempio ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139 b 7-11, e III, 5.

²² Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 1140 a 26-27; 1141 b 34.

era ri(con)dotta entro le categorie oggettivanti e reificanti della pura osservazione, ed era tendenzialmente concepita in modo teoreticistico, presenzialistico e coscienzialistico, privilegiando per di più gli atti conoscitivi razionali superiori.

9. La filosofia pratica di Aristotele come filigrana dell'analisi dell'esistenza

È chiaro a questo punto il quadro prospettato. La comprensione della struttura pratica della vita umana, che Heidegger assume come costituzione ontologica dell'esserci, è definita recuperando alcune intuizioni della filosofia pratica aristotelica che Heidegger assimila e integra nel proprio pensiero e persino nella propria terminologia. Si tratta di una ripresa che, nel riattivare e nel valorizzare il senso delle determinazioni riproposte, intende al tempo stesso radicalizzarle fino a renderne manifesta la connessione ontologica unitaria più profonda. Di qui l'"ontologizzazione" di tali determinazioni e anche l'ambivalenza del rapporto di Heidegger con Aristotele, che implica non solo un'appropriazione, ma anche la critica e la trasformazione.

Certo, la lettura dell'analitica heideggeriana dell'esistenza secondo questa filigrana aristotelica suscita inevitabilmente dubbi e perplessità. È fin troppo facile obiettare, ad esempio, che nella presentazione del programma dell'analisi dell'esistenza Heidegger prende le distanze da Aristotele e critica esplicitamente la sua definizione dell'uomo quale essere vivente dotato di *lógos* e così pure il primato da lui stabilito del discorso predicativo (*lógos apophantikós*). A ciò si può replicare che Heidegger ha dichiarato in altrettante occasioni il suo debito verso Aristotele, e questo anche in *Essere e tempo*, anche se qui egli cancella scrupolosamente le tracce della sua assimilazione produttiva²³. Il modo migliore per fugare dubbi e perplessità è comunque quello di mostrare concretamente quali determinazioni della filosofia pratica aristotelica Heidegger riprenda.

Riprende anzitutto, benché in termini diversi, il problema che Aristotele coglie con la sua concezione della filosofia pratica. In effetti, nell'orizzonte della considerazione messa in atto dalla *epistémè praktiké* – termine che, è opportuno sottolinearlo, Heidegger traduce con *Ontologie des menschlichen Lebens* – la vita umana nel suo insieme è considerata come una *práxis*, non come una *póiesis*²⁴, e la *práxis* è concepita come il "movimento" specifico della vita umana, come la *kínesis toù bíou*. Ora, tale movimento non è semplicemente diretto

²³In una significativa nota di *Sein und Zeit*, par. 42, per esempio, Heidegger dice di essere arrivato a concepire la "cura" nel quadro di un tentativo di interpretare l'antropologia agostiniana – cioè greco-cristiana – in relazione ai fondamenti posti nell'ontologia di Aristotele. Il fatto che qui Heidegger menzioni solo l'ontologia, e non invece la filosofia pratica di Aristotele, non deve trarre in inganno, giacché anche quest'ultima è per lui una specie di ontologia, e precisamente l'«ontologia della vita umana».

²⁴ARISTOTELE, *Politica*, I, 4, 1254 a 7: «hò dè bíos práxis, oú póiesis ésti».

alla conservazione della vita, al vivere puro e semplice (*zén*), ma, in quanto progetto di vita, si apre e si dispiega, una volta garantita la conservazione della vita, sul problema del *come vivere*, ossia sul problema della scelta della forma di vita preferibile per l'uomo. In quanto è *práxis*, la vita umana si apre al problema del vivere bene (*éu zén*) e dei mezzi atti a conseguirlo. Ciò significa che l'uomo, in quanto animale politico dotato di *lógos*, deve assumersi il peso di deliberare (*bouleusis*), di scegliere e di decidere (*proháiresis*) i modi e le forme del suo vivere, orientandosi verso quelli che ritiene migliori e preferibili. Come sappiamo, è l'uomo saggio, prudente (*phrónimos*), che riesce nella buona deliberazione (*eu-boulía*), nella buona scelta e nella buona decisione, arrivando così ad agire bene (*eupraxía*) e a vivere bene (*éu zén*), dunque a essere felice (*eudaimonía*).

Questa fondamentale intuizione di Aristotele è riproposta da Heidegger mediante un'ontologizzazione che la radicalizza e ne esaspera il senso di fondo. Effettivamente, anche in Heidegger l'esserci è quel particolare ente per il quale ne va sempre del proprio essere, e precisamente nel senso pratico-esistenziale che esso deve decidere che fare di sé, deve stabilire in quali forme e modalità progettarsi e realizzarsi, persino nel caso limite in cui questa decisione assuma la forma di un non-decidere. L'esserci è l'ente che deve decidere circa il proprio essere o – per dirla con Aristotele – intorno a *tà hautò agathà kài symphéronta*. E come per Aristotele è seguendo la *phrónesis* che si riesce in quel decidere e in quell'agire che è la vita, così per Heidegger l'esserci si realizza in modo autentico (*phrónimos*) solo là dove, disponendosi ad ascoltare la chiamata della coscienza, riconosce questo dover-decidere come il proprio compito specifico (*érgon*), anzi, come il proprio essere stesso, assumendosene il peso, e non riparando verso l'aiuto che il "si" impersonale, inautentico e improprio, ognora gli propone.

Nel corso degli anni Venti Heidegger mira a definire la motilità fondamentale (*Grundbewegtheit*) della vita umana nell'autoriferimento pratico-decisionale che la caratterizza. Ora, nella tesi aristotelica che la *práxis* è la *kínesis tou bíou*, il movimento specifico della vita umana²⁵, Heidegger vede una conferma sostanziale della direzione intrapresa con la propria ricerca mirante a cogliere l'esistenza al livello originario della sua fatticità. Nel suo prendere le distanze da Husserl egli trova così in Aristotele un appoggio decisivo. Ma gli si accosta e lo interpreta attraverso il filtro dei problemi ereditati da Husserl. Ha luogo in tal modo una fruttuosa sinergia tra l'esigenza di un approfondimento speculativo, che attinge al repertorio di concetti e problemi offerto dal *corpus Aristotelicum*, e la lettura di Aristotele vivificata da una sensibilità per ciò che è filosoficamente rilevante.

Non è qui possibile entrare nel merito della comprensione aristotelica della *práxis*, né è possibile seguire da vicino l'interpretazione che Heidegger propone della filosofia pratica aristotelica. È però possibile indicare almeno la tendenza di fondo della sua interpretazione. Nel concetto centrale di *práxis* egli distingue un duplice senso:

²⁵Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, II, 3, 1220 b 27 e 6, 1222 b 19.

1) quello ontico, secondo il quale il termine indica le *práxeis* particolari accanto alle singole *poiéseis* e *theoríai*;

2) e quello ontologico, cioè filosofico, secondo il quale il termine *práxis* non indica singole azioni particolari, ma una modalità d'essere.

Ora, in questa seconda accezione *práxis* è il concetto appropriato per designare la vita umana nella sua costituzione d'essere, nella sua motilità, nella sua *kínesis* specifica. E la struttura fondamentale di tale *kínesis* è l'appetitività (*órexis*) nei suoi due momenti costitutivi del perseguire (*díoxis*) e del rifuggire (*phygé*), strettamente connessa all'intelligenza (*noús*) e passibile di essere orientata dal ragionamento, dal *dianoéisthai* del *logistikón* (che nel caso del *phrónimos* produce l'*orthòs lógos*, la *recta ratio*). La *práxis* è determinata congiuntamente da *órexis* e *noús*, e si realizza nel processo della deliberazione (*bouleusis*) al termine del quale stanno la scelta e la decisione di agire (*proháiresis*). Se la *órexis* è corretta e il *lógos* vero, si avranno una buona deliberazione, l'*euboulía*, e la riuscita della *práxis*, la *eupraxía*. Riflettendo su queste strutture concettuali della filosofia pratica aristotelica, Heidegger ne ricava altrettante determinazioni fondamentali per la propria analisi dell'esistenza, declinandole però in un senso prettamente ontologico.

10. La trasfigurazione del problema

Prima di indicarle, è opportuno insistere ancora una volta sulla trasformazione che Heidegger effettua nel riprendere la concezione aristotelica della *práxis*.

Si è illustrato il modo in cui egli si appropria, con Husserl e al tempo stesso contro di lui, delle tre attitudini scoprenti fondamentali della vita umana (*práxis*, *poíesis*, *theoría*), e si è sottolineato come in quest'appropriazione egli critichi la mancata posizione del problema della loro radice ontologica unitaria. Sappiamo che per Heidegger questa omissione dipende dal condizionamento che esercitano su Aristotele l'orizzonte metafisico della presenza e la comprensione naturalistica del tempo, che gli impedirebbero di cogliere la temporalità originaria come fondamento unitario dell'esserci. Per riprendere le intuizioni di Aristotele, ma per affrancarle dall'ipoteca metafisica che le condiziona, Heidegger è convinto che sia necessario trasformare le determinazioni pratiche in caratteri ontologici dell'esistenza. Ha origine da tale esigenza l'interpretazione ontologizzante delle categorie della filosofia pratica aristotelica.

Detto in altri termini: se le intuizioni fondamentali della filosofia pratica aristotelica rappresentano un ausilio essenziale contro l'unilateralità teoreticista della metafisica, specialmente moderna, si tratta allora di liberarle delle scorie metafisico-antropologiche che esse portano con sé. La comprensione aristotelica della *práxis*, non sufficientemente pura sotto il profilo ontologico, si situa in effetti nel quadro generale di una preventiva concezione dell'uomo come *animal rationale* alla quale rimane vincolata. Per Heidegger, invece, essendo venuta meno la vali-

dità di ogni quadro metafisico e antropologico di riferimento, non ci sono più appoggi possibili sui quali la comprensione pratica della vita umana possa essere orientata. Ogni sostegno sostanziale, valido per la tradizione metafisica, è considerato ormai come elemento derivato e difettivo rispetto all'agire originario che è la *práxis* e che costituisce l'essere dell'esserci. Quest'ultima deve essere compresa unicamente in virtù di se stessa, al di fuori di ogni prefigurazione e pre-determinazione, di qualsiasi tipo essa sia. In assenza di un quadro di riferimento, la *práxis* si costituisce su se stessa. Ma in tal modo essa diventa una determinazione ontologica originaria, autotelica e autarchica, fine a se stessa: è *hoù hénéka*, *Worumwillen*.

Viene qui in luce una differenza fondamentale. In Aristotele, la scienza pratica rappresenta una considerazione particolare della vita umana, che la tematizza in quanto essa è azione che mira a realizzare un "da farsi" (*praktón*). Ma questo non è che di uno dei possibili modi di considerarla, accanto, ad esempio, alla considerazione attuata dalla fisica, dalla biologia o dalla psicologia. Nella tradizione successiva, d'altronde, essa non è stata la considerazione privilegiata; anzi, per la minore precisione scientifica (*akríbeia*) che permette, la *philosophia practica* è stata ritenuta una sorta di *philosophia minor*. In ogni caso, essa non esaurisce la comprensione della vita umana.

In Heidegger, invece, le determinazioni pratiche non sono tali da poter esistere accanto ad altre possibili, ma occupano interamente la comprensione e la costituzione dell'esserci. Ciò implica che il loro contenuto, essendo costitutivo dell'esserci, non è qualcosa che quest'ultimo possa liberamente scegliere di avere o non avere, ma indica una determinazione alla quale esso è indissolubilmente congiunto e cui non può sottrarsi. La decisione, ad esempio, oppure la stessa *práxis*, non sono più concepite come possibilità che l'esserci possa mettere in atto a suo piacimento, ma diventano predicati ontologici del proprio essere: lo connotano indipendentemente dalla sua volontà, dalla sua libera scelta e dalla sua decisione.

Ciò comporta un ulteriore spostamento nella caratterizzazione della *práxis*. Concepita come una possibilità che può essere colta o meno, essa possiede una valenza positiva, è un modo possibile di progettare e realizzare l'essere dell'uomo. Se invece è intesa come la struttura ontologica dell'esserci, allora assume un carattere di inevitabilità, diventando qualcosa da cui è impossibile prescindere. In questa concezione si dà *práxis* non soltanto nell'esecuzione di azioni determinate, ma essa è già sempre data con l'esserci stesso, in quanto ne costituisce la natura e precede ogni suo atto particolare. È proprio questo carattere di inevitabilità, derivante dall'ontologizzazione della *práxis* quale struttura dell'esserci, ciò che conferisce all'essere di quest'ultimo il carattere di un peso, ciò che dà l'impressione che la sua leggerezza sia insostenibile.

L'ontologizzazione della *práxis* provoca infine un'ultima trasfigurazione: produce, per così dire, la dissoluzione del suo peso specifico in quanto agire e la perdita di certi caratteri che in Aristotele le competono, primo fra tutti il radica-

mento in una *koinonía*. In Heidegger l'ontologizzazione provoca una chiusura della *práxis* entro un orizzonte solipsistico che ne deforma la configurazione pratico-politica. È stata Hannah Arendt – sia detto qui per inciso – a criticare decisamente questo aspetto riduttivo della riabilitazione heideggeriana della *práxis* aristotelica, e a rovesciare nella sua interpretazione della *vita activa* la direzione del recupero heideggeriano: ciò che in Heidegger è contrassegnato come inautentico, vale a dire la dimensione della pubblicità, diventa in lei la dimensione dell'autentico per eccellenza. La *práxis* autentica è per lei l'agire pubblico, politico.

In conclusione, l'ontologizzazione heideggeriana della *práxis* provoca una serie di trasformazioni radicali che non vanno né dimenticate né rimosse. Ma le corrispondenze esistenti emergono e s'impongono a dispetto di tutte trasfigurazioni. Esaminando come la configurazione heideggeriana della struttura aperturale dell'esserci riprenda e riformuli momenti decisivi della concezione aristotelica del carattere pratico-morale della vita umana, si stabilisce un intero catalogo di corrispondenze con Aristotele.

1) Si può mostrare come i tre “esistenziali” fondamentali che definiscono la costituzione ontologica dell'esserci, vale a dire la “comprensione” (*Verstehen*), la “situatività” (*Befindlichkeit*) e il “discorso” (*Rede*)²⁶, riprendano il senso di fondo della determinazione del “principio uomo” come “intelligenza appetitiva” (*noûs orektikós*) o “appetitività intelligente” (*oréxis dianoetiké*) che Aristotele fornisce nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*.

2) In questo quadro la “coscienza” (*Gewissen*)²⁷ è la versione heideggeriana della *phrónesis* aristotelica, come del resto Gadamer ha esplicitamente ricordato.²⁸

3) La decisione o risolutezza (*Entschlossenheit*)²⁹ rappresenta l'ontologizzazione della *prohairesis*, con la differenza che quest'ultima è un momento determinato dell'azione, mentre l'*Entschlossenheit* è un carattere dell'essere stesso dell'esserci.

4) Il termine *Jemeinigkeit*³⁰, come si è accennato, è l'ontologizzazione della determinazione mediante la quale Aristotele indica il fatto che la *phrónesis* è un sapere concernente se stessi (*tò hautò eidénai*).

5) La connotazione dell'esserci come *Worumwillen*³¹ è l'ontologizzazione dell'autotelicità della *práxis*: poiché il tratto distintivo di quest'ultima sta nel fatto che essa non è in vista di qualcosa d'altro (*héneká tinos*), come la *póiesis*, ben-

²⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, par. 29-35.

²⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, par. 54-60.

²⁸ Cfr. H.-G. GADAMER, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie* (1964), ora in IDEM, *Heideggers Wege*, cit., pp. 29-40, specialmente pp. 31-32. Ma si veda anche la versione un po' diversa dello stesso episodio in IDEM, *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, «Itinerari», 25 (1986), n. 1-2 (quaderno speciale su Heidegger), pp. 5-16, in particolare p. 10.

²⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, par. 60, 62.

³⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, par. 9.

³¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, par. 18, 26, 41, 69 c.

sì in vista di se stessa, avendo in sé il proprio fine (*hoù héneka*), e poiché l'esserci è eminentemente *práxis* ontologizzata, allora esso deve possedere in modo eccelso il carattere dell'autotelicità, dev'essere un *Worumwillen*, un "in vista di". Tale è appunto il carattere che Heidegger gli attribuisce mediante tale connotazione.

11. Essere o agire?

È possibile nutrire ancora dubbi sul profondo solco che l'assimilazione rapace di Aristotele ha tracciato nel cammino speculativo di Heidegger? Le analogie indicate rendono plausibile la tesi generale di una ripresa da parte di Heidegger della filosofia pratica di Aristotele e di una corrispondenza strutturale tra la comprensione aristotelica della *práxis* e l'analisi heideggeriana dell'esistenza. Questa corrispondenza potrebbe essere spinta al punto di stabilire un'analogia tra il rapporto che Aristotele statuisce tra il sapere fronetico e la scienza pratica e il rapporto che sussiste in Heidegger tra la vita autentica e la possibilità di una comprensione d'essere quale quella attuata nell'analisi filosofica dell'esistenza. Sappiamo che per Aristotele la scienza pratica presuppone il sapere fronetico e sappiamo altresì che essa si distingue dal sapere puro della teoria per la sua ricaduta sulla prassi. Ebbene, anche in Heidegger si instaura qualcosa di analogo: la filosofia, in quanto rappresenta una forma eccelsa di esistenza, presuppone una scelta di vita autentica. Nello stesso tempo, i guadagni teorici di questa forma eccelsa di vita non sono separati dalla vita stessa, ma si ripercuotono su di essa e promuovono la sua riuscita.

Naturalmente non si può ignorare che nel riprendere le intuizioni della filosofia pratica aristotelica Heidegger le sottopone a una profonda trasformazione, cioè a quella che abbiamo chiamato una "ontologizzazione". Ed è chiaro che mediante tale operazione egli intende cogliere ciò che sarebbe sfuggito ad Aristotele, ossia l'unità dei tratti essenziali della vita umana, il fondamento ontologico dell'esserci, la temporalità originaria (*Zeitlichkeit*). È per questo che, una volta compiuta l'ontologizzazione, Heidegger prende le distanze da Aristotele: egli non avrebbe colto la temporalità originaria quale fondamento ontologico unitario di tutte le determinazioni e le articolazioni della vita umana, e così anche queste ultime sarebbero state da lui raccolte in maniera rapsodica a causa della sua comprensione cronologica e non cairologica del tempo. Persino la celebre aporia del rapporto tra l'anima e il tempo, che Aristotele solleva esplicitamente (*Phys.* IV, 14, 223 a 21-29) e della quale Heidegger fornisce un'interpretazione magistrale³², non basta ai suoi occhi per sottrarre completamente Aristotele all'orizzonte della comprensione naturalistica del tempo.

Dovrebbe essere chiara a questo punto la ragione per la quale Heidegger, pur

³²Cfr. MHGA XXIV, par. 19 a.

avendo saputo riattivare e riproporre il senso più profondo di certe intuizioni della filosofia pratica aristotelica, abbia insistito nella sua “ontologizzazione” del problema. E si capisce perché, mentre nel suo indefesso procedere lungo il cammino intrapreso si lasciava alle spalle le tappe superate, e nemmeno si curava di pubblicare i testi che testimoniavano la straordinaria stagione del suo confronto con Aristotele, i suoi allievi invece, forti di quanto appreso, mettevano a frutto l’insegnamento ricevuto circa l’attualità della filosofia pratica aristotelica.

Gadamer ha così proposto una *riabilitazione della «phrónesis»*. In un fortunato capitolo di *Verità e metodo* (1960) ha rivendicato l’«attualità ermeneutica dell’etica aristotelica», riferendosi in particolare al sapere pratico-morale che Aristotele definisce come *phrónesis*. Benché in origine egli intendesse unicamente assegnare a tale sapere una funzione di modello nella soluzione del problema ermeneutico dell’applicazione, in realtà il suo richiamo alla *phrónesis* è stato inteso in un senso più ampio e ha conferito un impulso decisivo alla riattivazione dell’interesse per la filosofia pratica aristotelica. Anzi, esso è stato un punto di riferimento per gran parte delle riprese dell’etica e della politica di Aristotele che si sono avuti, oltre che in filosofia, in altri campi disciplinari, e che sono stati designati come «neoristolismo». Rileggendo quel capitolo di *Verità e metodo* alla luce di quanto detto circa l’insegnamento del giovane Heidegger, possiamo toccare quasi con mano in quale misura la riscoperta gadameriana dipenda dall’interpretazione di Aristotele proposta dal giovane Heidegger nelle lezioni di Friburgo e Marburgo. La dipendenza appare ancora più evidente se si considera una elaborazione precedente delle idee esposte in quel capitolo di *Verità e metodo*, la quale è contenuta nel saggio *Sapere pratico*, scritto nel 1930 ma pubblicato solo qualche anno fa³³. E anche il richiamo più esplicito e diretto alla funzione di paradigma della filosofia pratica aristotelica che Gadamer ha fatto in scritti successivi – quali *Ermeneutica come filosofia pratica* (1972) o *L’ideale della filosofia pratica* (1980) – nell’orizzonte delle considerazioni qui svolte appare in una luce diversa.

Hannah Arendt ha prospettato in *Vita activa* (1958, 1960) una *riabilitazione della «práxis»*. Mossa dalla preoccupazione di capire i mali del moderno mondo del lavoro e della tecnica, ha attirato l’attenzione del pensiero contemporaneo sulla determinazione aristotelica di *práxis* e sulla sua fundamentalità per una genuina comprensione del “Politico”, per un’analisi delle varie forme della pluralità umana e per una critica delle istituzioni politiche che le corrispondono. Anche il programma della Arendt dipende – come lei stessa ha dichiarato – dall’insegnamento del giovane Heidegger. Per quanto ciò possa stupire, specialmente in considerazione dell’ottusità politica dimostrata nel 1933, fu proprio Heidegger a mostrare per primo che il carattere originario della vita umana è l’agire, la “prassi” intesa nel senso aristotelico di “azione” e distinta dalla “produzione” e dalla “teoria”. Fu Heidegger a far vedere a Hannah Arendt come il privilegio accorda-

³³H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, vol. V, Mohr, Tübingen 1985, pp. 230-248.

to dalla tradizione alla teoria e il corrispondente primato della presenza avessero fatto della prassi, cioè dell'uomo, un oggetto lì presente, una cosa tra le cose, da osservare e descrivere. Ebbene, mettendo a frutto l'insegnamento heideggeriano la Arendt mira a decostruire il "teoreticismo" del pensiero politico tradizionale che ingabbia il carattere aperto dell'azione entro la stabilità di schemi e categorie ad essa estranei, oggettivanti e reificanti. La sua convinzione, di derivazione heideggeriana, è che il pensiero politico occidentale occulti il carattere di possibilità dell'agire politico e lo ri(con)duca nell'orizzonte del mero produrre. Tale tendenza verrebbe portata all'estremo nel mondo moderno. Qui ogni attività umana si riduce a lavoro; qui il "Politico" è ormai soltanto mera politica, cioè tecnica per la conservazione e l'amministrazione del potere. L'eclissi dei caratteri autentici e originari del Politico sarebbe allora totale. È questa, per la Arendt, la radice più profonda della moderna desertificazione del mondo. Per opporsi a tale tendenza ella intende rivalutare i caratteri dell'agire politico screditati dalla tradizione: la sua pluralità e imprevedibilità, la sua irripetibilità e irreversibilità, la sua "originalità" nel duplice senso di novità e di initialità, in una parola: la sua libertà. Esso è un agire senza "scopi" perché conosce soltanto "finalità disinteressate": la gloria (che ci è nota dal mondo omerico), la libertà (testimoniata dalla Atene del periodo classico), la giustizia e l'uguaglianza, intese come «convinzione della originaria dignità di tutti coloro che hanno un volto umano». Heidegger aveva riscoperto la prassi, ma l'aveva chiusa nell'orizzonte di un rigido solipsismo della decisione, dove l'esistenza sta nuda di fronte al suo nudo destino. La Arendt riprende questa intuizione ma la rovescia nell'esaltazione del carattere intersoggettivo, plurale, pubblico, cioè politico, dell'agire.

Joachim Ritter, anche lui per un certo tempo allievo di Heidegger, ha proposto una *riabilitazione dell'«éthos»* con una serie di studi raccolti in *Metaphysik und Politik* (1969) e con i lavori da lui promossi presso i propri allievi (Günther Bien, Willi Oelmüller, Robert Spaemann e altri ancora). Operando un connubio tra l'idea aristotelica del sapere pratico e la determinazione hegeliana della *Sittlichkeit* – l'eticità concreta contrapposta all'universalità astratta della *Moralität* – egli ha sottolineato il necessario compenetrarsi della ragione pratica con il contesto concreto della sua attuazione e, contro gli intellettualismi etici e gli utopismi politici contemporanei, ha assegnato la preminenza, nella valutazione dell'agire, alla riuscita di una forma di vita, cioè di un *éthos* concreto, rispetto al criterio dell'osservanza di principi universali, ma astratti.

Anche Hans Jonas con il suo progetto di un'etica per l'età tecnologica – almeno per il modo in cui nella parte fondativa del suo *Il principio responsabilità* (1979) egli riprende il concetto aristotelico di bene (*agathón*) distinguendolo da quello moderno di valore – dimostra una conoscenza dell'*Etica Nicomachea* che dipende abbastanza chiaramente dall'insegnamento del giovane Heidegger.

Se è allora evidente che tutti questi spunti vanno riconsiderati alla luce di quanto detto circa la riscoperta e la riproposizione della filosofia pratica aristotelica da parte del giovane Heidegger, che è quindi l'origine lontana della "riabili-

tazione della filosofia pratica”, è anche vero che la messa a frutto dell’insegnamento heideggeriano nei suoi allievi va in una direzione diversa rispetto a quella da lui originariamente intesa e, ancor più, da quella imboccata con il suo pensiero successivo. Dopo la svolta, radicalizzando ulteriormente l’ontologizzazione del problema dell’agire praticata negli anni Venti, Heidegger esaspererà la sua concentrazione sulla questione dell’essere inteso come evento.

L’impossibilità di scrivere un’etica sarà allora sancita in termini definitivi. Non perché l’etica non sia importante, ma perché rispetto al pensiero dell’essere essa rimane qualcosa di subordinato e derivato. Il pensiero dell’essere è già in se stesso un’“etica” nel senso che esso configura l’unico atteggiamento raccomandabile per chi intenda andare veramente alla radice dei mali che affliggono il mondo contemporaneo, ossia una cura della *Lichtung* che si traduce in disposizioni quali l’abbandono (*Gelassenheit*), il ritegno (*Verhaltenheit*) e il pudore (*Scheu*). Vale quindi per Heidegger, in un senso radicale, l’antico principio scolastico (e spinoziano) secondo il quale *operari sequitur esse*. E soprattutto: rispetto alle realtà estreme prodotte della tecnica moderna, nel “deserto che avanza” del nichilismo, ogni ricorso all’etica rimane qualcosa di penultimo. Al cospetto della forza quasi geologica degli spostamenti epocali indotti dalla tecnica la virtù e la morale hanno ormai soltanto la bellezza di fossili rari.

Da questo punto di vista, per chi veramente pensa, scrivere un’etica è ormai uno sforzo vano. Daccapo, non perché l’etica non sia importante, ma perché ciò che essa dovrebbe regolare è ormai regolato in modo più potente da altro. La vecchia questione «Che fare?» va sostituita ormai dalla nuova: «Che cosa lasciar stare?».

Nessuno meglio di Günther Anders – anche lui allievo del giovane Heidegger a Friburgo – ha interpretato il senso di questo esito fatale della diagnosi heideggeriana della tecnica. In esergo al secondo volume de *L’uomo è antiquato*, rovesciando l’undicesima *Tesi su Feuerbach*, ha scritto: «Non basta cambiare il mondo. È quanto comunque facciamo e che in larga misura accade anche senza il nostro intervento. Dobbiamo invece interpretare questo cambiamento affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi e affinché non cambi alla fine in un mondo senza di noi»³⁴.

* * *

Abstract: *Heidegger always claimed as his own one sole question, that of being. Consistently with this, he refused to write an ethics. Indeed he criticized the legion of those who, appealing to “value”, strove vainly to revive virtue and pos-*

³⁴G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München 1980, p. 5.

*sible moralities in the age of technology. And yet, in Heidegger's very own school thinkers were formed who have made an essential contribution to the ethical and political thought of our century. Going through the list of participants in the seminars that he held in the twenties at Freiburg and Marburg, we find many of those who later would carry on that broad debate about the problems of praxis which was eventually dubbed the "rehabilitation of practical philosophy": names such as Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Leo Strauss and Hans Jonas. How can this be explained? Franco Volpi finds the deep reasons for this surprising connection in the path traversed by Heidegger during the decade of silence that occurred between his doctoral thesis (1915) and the publication of *Being and Time* (1927), which coincided with the years of his first teaching period at Freiburg (1919-1923) and those of his teaching at Marburg (1923-1928). In this period Heidegger undertook an exhaustive appropriation of the practical philosophy of Aristotle, to the point that it can be said that the way leading to *Being and Time* was paved with a nearly continuous reference to Aristotle, and that the opus magnum of Heidegger was a "version," in a modern key, of the *Nicomachean Ethics* – a "version" in which appear surprising structural analogies between aristotelian practical philosophy and the heideggerian project of an analytic of existence.*

