

Rossella Fabbrichesi (Università di Milano)

La fatticità della vita: percorsi pragmatisti nel primo Heidegger*

Ritengo che una delle acquisizioni più importanti degli ultimi anni, dal punto di vista teoretico, sia il tentativo di gettare un ponte tra prospettiva ermeneutica e pensiero pragmatista, di interpretare l'una alla luce dell'altro. Ciò mi sta particolarmente a cuore, dato che potrei dire che di questi temi mi sono occupata per tutta la vita, intrecciando il pensiero di Peirce con quello di Heidegger e di Foucault, le riflessioni di James con quelle di Nietzsche¹. Non mi è mai però particolarmente interessato svolgere delle analogie di tipo storiografico. Piuttosto sono partita da un assunto teorico, che per me è stato chiaro fin dall'inizio: l'interpretazione non va intesa come uno stato mentale o come uno stato di coscienza - né trascendentale, né tanto meno soggettivo. Essa va intesa piuttosto come un abito di risposta, un modo di stare nel mondo pragmaticamente. Per interpretare bisogna aver interpretato, scrive Heidegger delineando il suo circolo ermeneutico; per interpretare - direi a integrazione - bisogna aver già risposto e cor-risposto al mondo in un modo pratico². Cerco di esplicitare meglio questa affermazione: l'interpretazione non è un'idea, un vedere, o non lo è in via primaria. L'interpretazione si rivela come tale nella pratica, nella pragmatica costitutiva dei comportamenti in atto; è dunque un modo di agire, non di vedere (come avrebbe detto Wittgenstein). Quando vedo un cielo nero di poggia prendo l'ombrello e lo apro. Mostro di comprendere il significato della nerezza del cielo traducendolo in

*Sono profondamente riconoscente al dott. Francesco Atanasio Michele Califano per avere attentamente revisionato questo testo, suggerendo integrazioni e spunti bibliografici.

¹ Mi si permetta di ricordare brevemente qualcuno dei miei scritti al proposito: *Ermeneutica e pragmatismo. Peirce, Heidegger, James, Nietzsche*, CUEM, Milano 2009; *Nietzsche and James. A Pragmatist Hermeneutics*, in "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", 1/1, 2009, pp. 1-16, <http://lnx.journalofpragmatism.eu/>; *The Body of the Community: Peirce, Royce, and Nietzsche*, in "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", 2/1, 2010, pp. 1-10, <http://lnx.journalofpragmatism.eu/>; *The Pragmatism of the Late Foucault*, in "Cognitio. Revista de filosofia", São Paulo (Brazil), 16/2, 2015, pp. 259-272; *Deleuze, James, Foucault, L'immanenza della vita come esperienza pura*, in *Quaderni di Praxis*, Textus, L'Aquila 2016; *The Iconic Ground of Gestures: Peirce, Wittgenstein, and Foucault*, in *Peirce on Perception and Reasoning: from Icons to Logic*, K. Hull and R. Atkins eds., Routledge, London & New York 2017, pp.54-60.

² Che questo sia un tema presente anche in *Essere e tempo*, è attestato. Si veda, a proposito del rapporto tra *Verstehen* (comprensione pratica) e *Auslegung* (interpretazione): "L'interpretazione, in quanto appropriazione della comprensione, si muove sempre in un comprendente essere-per una totalità di appagatività già compresa.", M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2008, § 32, p. 185. L'accentuazione pragmatista, con il suo richiamo ai segni, agli abiti, agli effetti pratici, è però certo maggiormente sviluppata nella scuola americana.

un'azione precisa che ne restituisce il senso e lo rende riconoscibile in ogni futura situazione che richiami le stesse caratteristiche. Il significato, come diceva Peirce, coincide con un abito concepibilmente pratico, cioè col fatto che un certo soggetto si comporterebbe in un certo modo (si noti la forma al condizionale) ogniqualvolta si producesse una situazione analoga³. L'interpretazione sta lì, nell'atto di prendere l'ombrello, nella disposizione a mettere in opera un atto simile tutte le volte che vedrò un cielo nero che annuncia pioggia. Essa si configura all'interno di un implicito giudizio logico generale, che si traduce immediatamente – “sta per” - un atto della pratica, un uso, un'abitudine. Ecco allora che parlare di fatti *versus* interpretazioni come oggi si impone in un certo dibattito culturale a me appare francamente insensato, poiché piuttosto si dovrà parlare di atti, di atti pragmatici, che evidentemente non sono più interni che esterni, più reali che ideali.

C'è un autore, che, diversamente dagli altri citati nella nota 1, non viene quasi mai accostato alla scuola pragmatista. Si tratta di Martin Heidegger. Il mio intento è di mostrare qui come anche il maggior esponente dell'ermeneutica sia partito nel suo lungo percorso teoretico da un'ispirazione prettamente pragmatista, ispirazione che – sfortunatamente, a mio modo di vedere - si è in seguito del tutto perduta. Come oggi da più parti è riconosciuto, egli elabora le nozioni cardine di *Sein und Zeit* in dialogo con Husserl, con Agostino, ma anche – forse soprattutto - con Aristotele⁴. E Aristotele lo inclina verso un'interpretazione nient'affatto teoreticista, ma pratico-pragmatica della fatticità della vita (che resta uno degli argomenti-cardine dei suoi primi scritti). Abbiamo oggi un eccezionale documento al riguardo: si tratta del cosiddetto *Natorp Bericht*, una relazione sulle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele, che Heidegger andava presentando a lezione in quegli anni, e che venne sottoposto nel

³ Cfr. C. S. Peirce, *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005, “Pragmatismo”. Sulla nozione di abito, in relazione a quella di significato logico, cfr. il mio *From Gestures to Habits: A Link Between Semiotics and Pragmatism*, in *The Bloomsbury Companion to Contemporary Peircean Semiotics*, T. Jappy ed., Bloomsbury, London 2019.

⁴ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova 1984; E. Berti, *L'influenza di Heidegger sulla 'riabilitazione della filosofia pratica'*, in *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di P. Di Giovanni, S.F. Flaccovio Editore, Palermo 1994, pp. 307-331 (in particolare p. 317-322); R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002; A. Ardovino, *Heidegger, esistenza ed effettività: dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 2005, A. Le Moli, *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011; C. Esposito, *Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2013, cap. II.

1922 - dunque alcuni anni prima della pubblicazione di *Sein und Zeit* - a Paul Natorp e Georg Misch, con l'approvazione di Husserl. Lo scopo era quello di sostenere la propria candidatura per una cattedra presso le facoltà di Marburgo e Gottinga.

Gadamer presentò nel 1989 lo scritto fortunatamente ritrovato tra le carte di un allievo di Misch (la copia originale era andata perduta nel bombardamento di Lipsia), con il titolo di "Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele" (nella traduzione italiana comparsa per la prima volta nel 1990 sulla rivista *Filosofia e teologia*⁵). Egli ricorda: "Aristotele allora cominciò a parlarci nel nostro presente"⁶. In effetti, come ha magistralmente dimostrato Franco Volpi⁷, l'influenza di Aristotele fu determinante nel percorso di Heidegger, in misura quasi maggiore di quella husserliana. Nella lettura di questo scritto si assiste infatti ad un serrato corpo a corpo con Aristotele attraverso il quale Heidegger giunge a concepire i concetti cardine di *Sein und Zeit*, per lo meno quelli relativi alla prima sezione dell'opera.

Heidegger parte proprio da una constatazione riguardante lo sguardo storico:

Nella misura in cui si illumina, secondo le suddette prospettive, la situazione nella quale e per la quale sorge un'interpretazione, si rende chiara anche la possibile realizzazione dell'interpretazione e della comprensione, nonché la conseguente appropriazione dell'oggetto. L'ermeneutica deve, di volta in volta, rendere trasparenti la propria situazione ed esibire tale trasparenza ermeneutica sin all'inizio dell'interpretazione⁸.

⁵ In "Filosofia e teologia", Fasc. III, anno 1990, pp. 496-532. L'introduzione di Hans Georg Gadamer ha per titolo *Uno scritto 'teologico' giovanile di Heidegger*. L'originale tedesco, con lo scritto heideggeriano, era comparso in "Dilthey-Jahrbuch", 1989/VI, pp. 228-269. Utilizzo qui questa prima traduzione, ma segnalo che è disponibile anche la più recente: M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, trad. it. di Adriano Ardovino e Andrea Le Moli, in *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, Palermo 2005, pp. 165-198.

Per una panoramica più ampia delle questioni che emergono nel *Natorp-Bericht*, cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di M. De Carolis, Guida, Napoli 1990; M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. e cura di G. Auletta, Guida, Napoli 1993; M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1998.

⁶ H.G.Gadamer, *op.cit.*, p. 489.

⁷ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit.; F. Volpi, *L'esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di Essere e tempo*, in AAVV, *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 215-252; F. Volpi, *Essere e tempo: una versione dell'Etica nicomachea?*, in *Heidegger e la filosofia pratica*, cit., pp. 333-370.

⁸ M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 496.

Non si tratta dunque di volgersi al passato o ad un tema specifico appropriandosene secondo un'operazione neutra, composta da elementi del tutto astratti. Si parte dal presente, e si parte dagli interessi del presente, dalla "situazione ermeneutica" in cui ci troviamo. "Il passato si apre solo nella misura in cui la capacità esplicativa, di cui dispone il presente, è risoluta ed efficace"⁹. O ancora "la critica della storia è sempre solo critica del presente"¹⁰.

Ma cos'è il presente? Ecco che Heidegger compie la sua prima mossa: il presente è la vita nel suo farsi, nel suo farsi attivo, nel suo movimento cinetico. Noi dobbiamo arrivare a comprendere la motilità fondamentale della vita fattizia¹¹, nel suo svolgersi attuale. Questa motilità si sviluppa nel modo dell'aver-cura (anche quando di cura non ne ha, anche quando la vita patisce il peso di se stessa).

Subito due note: parlare di vita nel suo farsi cinetico non è parlare di coscienza e della sua scaturigine autentica, in senso agostiniano. E non significa parlare di uomo, di soggetto umano. È parlare piuttosto della fatticità della vita, dell'evento della vita, della vita attiva e pratica che si fa (il fatto che la vita *ci è* e *si fa*). Il punto di partenza per Heidegger è questo. Il passaggio dall'intenzionalità husserliana all'aver-cura è la manifestazione dell'interesse radicale per una dimensione non più esclusivamente teoretico-osservativa, ma etico-pratica, ed è anche un passaggio, come risulta chiaro già da quel poco che ho detto, dall'ambito coscienziale e centrato sul soggetto all'ambito dell'esperienza radicale dell'essere-nel-mondo, che poi Heidegger designerà come Esserci (e quando parlerà più propriamente di "uomo", già il suo sguardo sarà orientato altrove)¹². Qui il problema è dunque esposto nei termini di una "ermeneutica fenomenologica della fatticità"¹³.

⁹ Ivi, p. 497. Si noti, en passant, che questa è l'idea di genealogia che viene sviluppata da Foucault in *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1972, scritto fondamentale nel percorso teoretico dell'autore.

¹⁰ Ivi, p. 499.

¹¹ Utilizzo la traduzione, oggi preferita, "vita fattizia", o "fatticità" (*faktizität*), invece che "vita effettiva", che compare nella versione italiana del saggio.

¹² A proposito della differenza tra "intenzionalità" e "aver-cura", cfr. F-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, trad. it. e cura di R. Cristin, Il nuovo Melangolo, Genova 1997.

¹³ M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 508.

Partiamo da quest'ultimo punto, che apre il *Rapporto*. Franco Volpi, commentando il testo di Heidegger, afferma, come già dicevo, che gli studi su Aristotele furono fondamentali per Heidegger, non solo in questi anni precedenti alla stesura di *Essere e tempo*, ma anche negli anni Trenta, quando egli svolgerà altri seminari su Aristotele e ne utilizzerà lessico e temi per sganciarsi da certe letture husserliane. Il saggio di Volpi (così come i suoi successivi lavori sul tema) mira a dimostrare come molti termini che egli usa in *Essere e tempo* derivino direttamente non solo dall'*Etica Nicomachea*, ma anche dalla *Fisica* e *Metafisica* aristoteliche. La parola *faktizität* viene dunque a designare una costellazione molto ampia di significati, del tutto indipendenti dalle tradizionali impostazioni fenomenologiche.

Il senso fondamentale della motilità effettiva della vita è il curare. In questo, in quanto “esser volto a qualcosa”, è presente “ciò-verso-cui” è diretta la cura del vivere, è presente di volta in volta il mondo. La motilità del curare ha il carattere della pratica del mondo che è propria della vita fattizia. “Ciò-verso-cui” è diretta la cura è “ciò-con-cui” ha a che fare la pratica. Il significato dell'essere o esistenza effettiva del mondo si fonda e si determina su questo suo carattere, d'essere il “con-che” della pratica propria della cura. Il mondo ci è in quanto già da sempre assunto in qualche modo nella cura¹⁴.

“Cura” significa, com'è facile notare, l'aver a che fare con tutto ciò che mi sta a cuore e di cui mi occupo, dunque i *pragmata*, come dicevano i greci, ciò che è al centro dei miei interessi (non le cose o *i fatti*, ma ciò che mi impegna nel commercio prendente cura, dunque *gli atti* che occupano la mia vita). L'apertura di *Essere e tempo* ce lo ricorderà ancora¹⁵. Il mondo della significatività viene indagato a partire dal commercio pratico con il mondo e gli enti intramondani come un modo della pratica “maneggiante e usante”, dotata di una sua propria conoscenza che non è quella “ideal-contemplativa”; l'interpretazione non può svilupparsi se non dalla “motilità pratica” della cura degli enti che s'incontrano nel mondo come utilizzabili e maneggiabili. La

¹⁴ M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 500.

¹⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., Parte I, Sezione I, § 15. Tutto il paragrafo riprende grandemente i temi sviluppati nel *Natorp Bericht*.

comprensione del mondo non è dunque teoretica, ma anzitutto pratica¹⁶. Siamo nel mondo nel modo dell'aver cura (e del prenderci cura degli altri), fosse anche solo nel modo di non curarci di questa stessa cura.

Alla domanda: cos'è la vita? Heidegger risponde con grande nettezza che vita è aver cura di ciò che ci viene incontro nel modo della pratica. Di più: che l'oggetto è ciò che viene significato, interpretato in questo o quel modo (ed ecco il principio base dell'ermeneutica), ma che la significatività si apre solo nelle modalità pratiche dell'aver-a-che-fare (principio base del pragmatismo¹⁷). Gli stessi esempi addotti da Heidegger qui e altrove forniscono una prova rilevante al riguardo: l'essere affaccendati in, l'approntamento di, la produzione di, il porre al sicuro mediante, il tenere in custodia, il lasciar andare in rovina. “Nella avvedutezza della pratica il *con-**che* è fin da principio compreso come..., orientato verso..., interpretato come.... Vi è oggetto in quanto è in questo o quel modo significato, e cioè: il mondo viene incontro con il carattere della significatività”¹⁸. La pratica è dunque sin dall'inizio un lavoro di ermeneusi, e l'ermeneutica fungente di ogni nostra costruzione concettuale si radica in una operatività pragmatica che è la prima e fondamentale costituzione d'esserci.

Se prescindiamo dall'ambito dell'aver cura, che è insieme pratico ed etico, il guardarsi intorno assume l'aspetto del mero osservare, e la vita non sarà più “fattizia”, ma espressione di mera teoria. Anzi, se la vita “fattizia sospende la motilità delle occupazioni pratiche” il mondo trascolora e scompare. “Il mondo ci è nella e per la vita”¹⁹.

All'inizio del saggio vengono dunque messi subito in rilievo questi tre elementi che risulteranno fondamentali anche nel percorso di *Essere e tempo* (con un trascolorare via via progressivo dell'ultimo aspetto): significato, cura e motilità fattizia della vita.

¹⁶ Leggiamo ancora in questo paragrafo, con un'intonazione fortemente pragmatista: “Il comportamento pratico non è ateoretico, nel senso che sia privo di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teoretico non consiste solo nel fatto che nel primo si *agisce* e nel secondo si contempla, cosicché l'agire, per non rimanere cieco, dovrebbe applicare il conoscere teoretico; al contrario il contemplare è originariamente un prendersi cura, allo stesso modo che l'agire ha un *suo* proprio modo di vedere”.

¹⁷ Scrive Peirce, richiamando Alexander Bain, che l'intero significato del pragmatismo si può sintetizzare nell'interpretazione della credenza come ciò sulla base della quale un uomo è pronto ad agire (C. S. Peirce, *op.cit.*, p. 593).

¹⁸ M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 501.

¹⁹ Ivi, p. 502.

Voglio ancora ricordare che sottolineare l'aspetto della motilità della vita pratica significa sottolineare i modi infiniti degli incontri, delle composizioni e decomposizioni dei rapporti che fanno sì che un ente si configuri solo nell'intreccio con ciò che lo fa essere quale è.

Proseguendo nella lettura del testo, l'autore ci conduce verso Aristotele, affrontando subito ciò che gli sta a cuore: Aristotele è il padre della metafisica occidentale, certo, ma è anche colui che nel modo più chiaro ha pensato l'ente nel suo carattere di esser-mosso. Bisogna dunque andare all'Aristotele della *Fisica*, prima ancora che a quello della *Metafisica*.

L'ambito degli oggetti, che dà il senso originario dell'essere è quello degli oggetti prodotti, usati, nella pratica del mondo. Non dunque l'ambito ontologico delle cose, concepite nella loro essenza di cose come oggetti di una conoscenza teoretica, è il verso-che cui si volge l'originaria esperienza dell'essere, ma il mondo che si incontra nella pratica del produrre, del realizzare, dell'usare. Ciò che è stato fatto nella motilità pratica del produrre (*poiesis*), ciò che è giunto all'esistenza in quanto preparato per esser usato – questo è ciò che è. Essere vuol dire essere-prodotto e, in quanto prodotto, in quanto significativo per la pratica, essere-disponibile [...]. L'ambito d'essere degli oggetti della pratica (*poioumenon, pragma, ergon kineseos*) e i modi di dire propri di questa [...] designano il piano generale da cui sono ricavate le strutture ontologiche fondamentali e quindi i modi di appellarsi all'oggetto della 'vita umana', nel dirlo e nel determinarlo²⁰.

Sono pagine altamente evocative per chi viene da una tradizione pragmatista. L'originaria esperienza dell'essere è anzitutto pratica; l'essere dell'ente si disvela non nel modo della pura contemplazione teoretica, ma nel modo dell'incontro con la capacità di fare. Vita è esser mossi, volti a; vita è produrre effetti. L'ente si configura dunque come essere disponibile ad un certo impiego, l'esserci come un esser sempre pronto a impiegare. "L'ente esiste originariamente solo per la pratica che l'ha prodotto"²¹, conclude significativamente il *Bericht*.

Si può forse dire che si tratta di una lettura troppo radicale, o solo parziale, di Aristotele, o perlomeno di una lettura troppo radicale dell'Heidegger interprete di

²⁰ Ivi, p. 515

²¹ Ivi, p. 532.

Aristotele? Per fugare questi dubbi, propongo subito un passaggio del *Sofista* platonico, uno dei pochi in cui si cerchi di definire l'*on*, certamente influente su Aristotele, e ancora più stupefacente per chi si appella alle idee del pragmatismo:

Affermo dunque che ciò che possiede per sua costituzione naturale una capacità (un potere, una potenza [*dynamis*]) di qualunque tipo, riguardante o l'agire (*poiein*) su una qualunque altra cosa, o il patire (*pathein*) da parte di qualunque cosa un effetto, anche minimo, fosse pure per una volta sola, tutto questo realmente è; stabilisco infatti che si debba porre come determinazione distintiva che le cose che sono altro non sono se non capacità (potenza [*dynamis*])²².

Scriva Franco Trabattoni, e per noi è uno spunto interessantissimo: “L'ontologia di Platone, stante la definizione che qui gli viene data, si chiarifica come un'ontologia della fatticità in senso heideggeriano”²³. *Dynamis, pragma, poiesis*, sono tutte parole chiave per la nostra tradizione filosofica, e per me il punto d'incontro tra ermeneutica e pragmatismo. Intendere la vita come motilità propria dell'Esserci include il movimento stesso della comprensione e dell'interpretazione. Il fenomeno del movimento è primario:

Il fenomeno [del movimento] presenta in se stesso le strutture originarie e ultime: la *dynamis*, il potere, volta a volta determinato, di disporre di, *l'energheia*, l'impiego della possibilità di disporre, e *l'entelecheia*, la custodia nell'impiego di questa possibilità di disporre²⁴.

L'intenzionalità husserliana va dunque riconfigurata a partire da questi riferimenti ad una motilità fattizia immanente alla vita nel suo volgersi 'interessato' ai *pragmata*. L'esperienza dell'essere non riguarda il campo della pura conoscenza teoretica, ma il mondo che s'incontra nella pratica del produrre, del realizzare, dell'usare. Ciò che è (l'essere) è ciò che si incontra nella pratica, ciò che manifesta capacità di agire e patire (Spinoza lo ripeterà: ogni modo si dispone a partire dalle sue capacità di affezione). È vero che qui Heidegger sta parlando di Aristotele, ma innegabilmente la sua posizione

²² Platone, *Sofista*, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008, trad. leggermente modificata, 247d-e.

²³ F. Trabattoni, *Esiste un'ontologia in Platone?*, in AA.VV. *La storia dell'ontologia*, AlboVersorio, Milano 2005, p.22.

²⁴ M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 530.

gli appare molto condivisibile, per lo meno come descrizione fenomenologica dell'esistenza che si dà "innanzitutto e per lo più".

L'ontologia non riguarda lo studio teoretico delle forme dell'essere, nella loro immobilità; l'ontologia, in particolare quella che riguarda l'analitica dell'esserci, tratta delle potenze del produrre e del darsi nella disponibilità degli oggetti, intesi, come dirà *Essere e tempo*, come utilizzabili. La citazione di Trabattoni risulta, in questo contesto, molto eloquente.

Nella lettura dell'*Etica Nicomachea, Libro VI*, Heidegger cerca dunque una risposta ai problemi che la fenomenologia aveva sollevato, ma non del tutto risolto, ancorata com'era alla concezione husserliana di una soggettività trascendentale. La centralità della *praxis*, la sua stretta relazione con la *poiesis*, così ben delineate nel testo aristotelico, consentono a Heidegger di costruire la sua ermeneutica fenomenologica della fatticità, che nella mia visione è una ermeneutica di chiaro stampo pragmatista.

Vi sono infatti nell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea* tre fondamentali movimenti che caratterizzano la vita fattizia: *poiesis*, *praxis* e *theoria*, con i corrispondenti dispositivi teorici atti a comprenderle: *techne*, *phronesis*, *sophia*. Heidegger tiene ad evidenziare l'elemento della *praxis*, contrariamente ad Aristotele. La *theoria* non deve avere un primato assoluto; piuttosto rappresenterà solo una delle tante modalità scoprenti l'essere. Gli atteggiamenti veritativi della *praxis* e della *poiesis* hanno ugual, se non maggiore, dignità della *theoria* nell'attività della relazione al mondo. Volpi interpreta sapientemente tali passaggi, analizzati in questo e altri testi delle lezioni di quegli anni, e li lega in modo molto convincente ad alcuni risultati cui Heidegger perviene in *Sein und Zeit*.

Potremmo arrivare a stabilire, seguendo l'interpretazione di Volpi, uno schema dello studio che Heidegger compie su Aristotele disegnato così:

Poiesis

Praxis

Theoria

Techne

Phronesis

Sophia

Zuhandenheit

Dasein

Vorhandenheit.

Volpi propone “una corrispondenza, tanto evidente da non avere bisogno di essere particolarmente provata”²⁵ tra i tre modi fondamentali d’essere (*Dasein*, *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*) e le determinazioni aristoteliche della *praxis*, della *poiesis* e della *theoria*.

La *theoria* è l’atteggiamento scoprente che ha un carattere disvelativo e veritativo. Il tipo di sapere corrispondente è la *sophia*. Questa ha in Aristotele un primato assoluto: è la conoscenza teoretica, la sapienza, la contemplazione disinteressata che mira alla verità e apre all’essere, che appare nel modo della *Vorhandenheit* (semplice presenza). Heidegger sottolinea però il valore della *phronesis* (saggezza pratica): essa risulta essenziale nel rapporto al mondo. Si tratta di una forma di sapienza che non mira alla conoscenza pura e descrittiva, ma alla circospezione (*Umsicht*), quella che Chiodi tradurrà in *Essere e tempo* come “visione ambientale preveggenza”, propria dell’esser-ci nel suo commercio (*Umgang*) col mondo. Legata alla *praxis*, essa evidenzia l’atteggiamento scoprente che mira alle azioni che hanno il loro fine in se stesse. Infine, la *techne*, come atteggiamento di tipo produttivo e manipolante, coincide con la capacità pragmatica che guida sempre in vista della produzione di un’opera, che ha dunque un fine proiettato nel futuro dell’azione e della fatticità sempre pronta a fare, “alla mano” (*Zuhandenheit*). Essa delinea l’attività denominata *poiesis*. La *praxis*, in perfetto equilibrio tra *poiesis* e *theoria*, svolge il ruolo di perno centrale, sia nell’*Etica* aristotelica, sia nell’analitica esistenziale heideggeriana: intorno alla *phronesis* che la accompagna ruotano *sophia* e *techne*. In Aristotele però è necessario lavorare al potenziamento della *theoria*, mentre Heidegger sottolinea la portata esistenziale ineliminabile di *poiesis* e *praxis*. “*Poiesis* e *theoria* sono due modalità della disposizione unitaria dell’esserci che Heidegger chiama il ‘prenderci

²⁵ F. Volpi, *L’esistenza come praxis*, cit., p.226.

cura”²⁶. Non solo, esse confluiscono nella *praxis*, innervandosi a vicenda, in modo che la filosofia pratica di Aristotele diviene a pieno titolo “una filigrana dell’analisi dell’esistenza [...] e la modalità d’essere del *Da-Sein* [...] una versione ontologizzata della *praxis* aristotelica”²⁷. Il passaggio a *Sein und Zeit* - con le sue analisi dell’aver da essere (*Zu-sein*), dell’utilizzabilità, dei mezzi per, dei rimandi, della visione ambientale preveggenze, su cui certo bisognerebbe soffermarsi a lungo per completare il quadro che sto tracciando – mira ad intendere l’Esserci “innanzi tutto e perlopiù” all’interno di questo quadro di riattivazione di alcuni nodi cruciali dell’*Etica Nicomachea*. Il *Da-Sein* viene configurato come la “*praxis* originaria”²⁸. Volpi cita a completamento un passaggio della conferenza *Fenomenologia e teologia* del 1927 in cui leggiamo “*Existieren [ist] Handeln, praxis*”²⁹. Ma *Sein und Zeit* spiegherà ancor meglio che teoria e prassi sono “possibilità d’esser di un ente il cui essere deve essere determinato come cura” (§ 41).

L’analisi di Aristotele porta dunque Heidegger a sottolineare il primato della *phronesis*, categoria aristotelica che l’autore erige a modalità disvelativa e specifica non solo dell’anima, come dice Aristotele, ma dell’Esserci, come egli preferisce esprimersi. La *phronesis* o saggezza pratica è una modalità di *Umsicht*, di “percezione” ambientale che valuta e governa, e la cui forma è “se P allora Q” (modalità abduttiva, direbbe Peirce)³⁰ e non “Q è P”. Essa conduce a quell’attività cognitiva che si esplica tramite la prassi, e che è tipica delle azioni che hanno il loro fine in se stesse e non in altro. Il fine è, se mai, il conseguimento di un abito buono nel progetto dell’*eupraxia*, del vivere bene, atto a raggiungere l’*eudaimonia*. Siamo nel campo delle verità di ordine prassiologico e non logico, delle verità che vengono valutate come buone caso per caso. Ovviamente in Aristotele questo è un piano meno nobile rispetto a quello della saggezza come *sophia*. In Aristotele quest’ultima è il solo genere di conoscenza

²⁶ Ivi, p. 228.

²⁷ Ivi, p. 229.

²⁸ Ivi, p. 228-229.

²⁹ M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 15.

³⁰ Cfr. sul tema dell’abduzione, in quest’ottica prassiologica, il mio *Segno e congettura. Breve storia dell’abduzione*, in “Psiche”, 2/2018.

che procede dalla causa agli effetti, che è in grado di dare le ragioni, e che è perciò del tutto differente dalla conoscenza di tipo pratico-poietico.

Heidegger ribalta quest'impostazione di Aristotele: la *phronesis* è l'atteggiamento principe dell'uomo nel suo rapporto col mondo, nel campo pragmatico dell'utilizzabilità. Essa gli offre un orientamento tale da condurlo ad elaborare atti buoni ed un tipo di verità che si estende anche a conoscenze più ampie, del genere dell'aristotelica *sophia*. Ci potrebbe riferire ancora a Peirce, perché egli sottolinea che la conoscenza procede nel caso della *praxis* nella forma del condizionale ipotetico, del rapporto che si sviluppa dal conseguente all'antecedente, non adeguato alla conoscenza vera secondo Aristotele, assolutamente fecondo e innovativo, invece, nella visione di Peirce. Il ragionamento orientato alla *phronesis* – ben conosciuto anche in ambito greco arcaico, sia nella medicina ippocratica che nei racconti epici e mitologici – non ha certezza razionale, ma sapienza esperienziale.

Torniamo al tema della fatticità della vita come aver cura: non vi è dubbio che per il giovane Heidegger la forma esistenziale della vita sia connotata in modo etico-pratico, non contemplativo; un modo in cui ne va del mio proprio essere, cioè si decide cosa io debba fare della mia vita e come mi debba muovere nel mondo, un modo in cui non è in gioco alcun tratto introspettivo o coscienziale. Non si tratta di conoscere se stessi, ma di aver cura di se stessi e della propria vita³¹, di individuare e riconoscere le *dynameis*, le potenze che permetteranno di agire.

La filosofia stessa deve essere una pratica, non pura teoria. Non si tratta dunque di un sapere constativo, riflessivo, ottenuto attraverso un ripiegamento dell'anima su se stessa. L'Esserci si riconosce grazie a una modalità pratica. “Questa pratica è la *praxis*: l'agire che si attua non producendo, ma sempre e solo operando. La *phronesis* illuminando la pratica del mondo contribuisce allo sviluppo della vita nel suo essere”³².

³¹ Si noti qui una prossimità tra questi accenni heideggeriani e l'ultimo Foucault, in particolare quello dell'*Ermeneutica del soggetto* (Feltrinelli 2003) e della *Cura di sé* (1985).

³² M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 521.

Secondo Volpi, però, nel prosieguo dei suoi studi Heidegger “cancellerà sistematicamente ogni traccia di questa connotazione pratica e determinerà il carattere ‘aperturale’ dell’esistenza non più come un aver-da-essere, ma come e-sistenza che sta nell’apertura dell’essere”³³. E l’apertura dell’essere non sarà più pratico-poietica, ma puramente ontologica. Non vi è dubbio, a mio parere, che questa sia la direzione che i suoi studi prenderanno, con una dismissione totale dell’esordio aristotelico e l’approfondimento della vena agostiniana e eckartiana.

Vediamo alcune conseguenze fondamentali di questa “ontologizzazione della prassi”, come dice Volpi, che potremmo forse anche definire “pragmatica dell’esserci”, che connota in modo originalissimo i primi lavori heideggeriani. Le ultime battute del saggio continuano a riecheggiare temi ampiamente dibattuti in sede pragmatista (si dice che Heidegger conoscesse James, ma non credo ci siano prove documentali di ciò). Contro il predominio della semplice presenza, Heidegger sottolinea la dimensione del futuro e il carattere di rinvio proprio dell’ente. Due elementi ben presenti anche nel pensiero pragmatista, com’è noto. Basti ricordare come la regola pragmatica, abbracciata da Peirce e James, ma ricordata nelle sue linee essenziali da ogni altro autore che si richiami a questa tradizione, dice espressamente che ogni significato equivale agli effetti, che potrebbero avere portata pratica, che tale nozione intellettuale è in grado di attivare – dunque ai risultati che nel futuro potranno emergere in relazione alla comprensione di quel significato stesso. Non solo, vi è un’attenta analisi che Heidegger riprende da Aristotele dell’*orexis* intesa come tendenza, tensione verso, disposizione, *conatus*, potremmo arrivare a dire pensando a Spinoza. Volpi la lega al concetto di cura, con molte ragioni. E noi potremmo collegarla all’idea pragmatista di abito come attitudine a rispondere in un certo modo alle sollecitazioni del mondo³⁴. Nei termini di Peirce, l’abito (*the habit*) equivale al

³³ Ivi, p. 230.

³⁴ D’altronde, è lo stesso Gadamer, nell’introduzione citata (*op.cit.*, p.494) a notare che la nozione di *ethos*, centrale in queste pagine, non va intesa come illuminazione, ma come abitudine. È poi degna di nota l’attenzione che Heidegger dedica nello scritto alla nozione aristotelica di *exis*, che designa esattamente l’abito.

reiterare un comportamento dello stesso tipo e a “produrre una tendenza a comportarsi di fatto in modo simile in circostanze simili nel futuro”³⁵.

La prassi è dunque ciò che contraddistingue il movimento cinetico della vita, *kinesis tou biou*. Così Heidegger prende le distanze da Husserl e, insieme, legge Aristotele con categorie fenomenologiche. Manca però totalmente l'elemento della *koinonia*, l'elemento pubblico della pratica, cioè l'elemento politico, che in Aristotele è ben presente. La prassi autentica non è solipsistica, ma è esercizio pubblico e comunitario. Questa riflessione è del tutto assente nel pensiero heideggeriano e, com'è noto, Arendt criticherà accesamente su questo punto il proprio maestro³⁶.

Per concludere, un ultimo tema, che mi sembra importante. La *praxis*, abbiamo detto, va considerata come *kinesis* della vita umana. Ma essa non è orientata verso l'autoconservazione della vita intesa come *zoe*, ma della vita come *bios*, vita progettata, vissuta. Non concerne dunque solo il mero fatto biologico del vivere, ma come si decide di vivere, come si trasforma la propria vita. Va inteso in questo senso il riferimento insistito alla “motilità del vivere”. L'uomo saggio e prudente riesce nella buona deliberazione arrivando all'azione buona (*eupraxia*), al vivere bene (*euzen*) e così all'*eudaimonia*, alla felicità. “L'*anthropos* è lo *zoon* a cui spetta la *praxis* e il *logos*. Queste tre determinazioni insieme sono l'essenza dell'uomo: *zoé praktiké tou logos ékontos*. L'uomo è l'essere vivente che, conformemente al suo modo d'essere, ha la possibilità di agire”³⁷. E di patire, potremmo aggiungere pensando a Platone.

Si configura un'interpretazione dell'esserci come potenza di entrare in relazione attraverso azioni e passioni con i *pragmata*. Come voleva Platone, ogni ente si qualifica attraverso la propria capacità di produrre effetti. Financo le categorie sono interpretate come

³⁵ C.S. Peirce, *op.cit.*, p. 613.

³⁶ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Jaca Book, Milano 1998, p.70; R. J. Bernstein, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Edizioni Bruno Mondadori, Milano 1999, p.226-248; S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001, p. 21-28.

³⁷ Corso estivo del 1926 sui *Grunbegriffe der antiken Philosophie*, citato in F. Volpi, *L'esistenza come praxis*, cit., p. 249.

le ‘radici’ conformi al senso di quei caratteri in base ai quali ciò che è oggettivo può esser detto ‘in quanto qualcosa’. Esse s’accompagnano al *dynamei* e *energheia on*, perché sorgendo da ciò che è oggettivo e in vista di questo, sono costitutive dell’essere degli oggetti del ‘fare’ (*on os pragma*)³⁸.

Come dirà Spinoza, l’essenza di un essere si misura dalla potenza che ha e che sa riconoscere come sua, non dalla forma o natura che gli è impressa. L’essenza si determina dunque in base a ciò che ogni ente fa, non in base a ciò che è³⁹. Il fatto della vita (*Faktizität*) è la *kinesis* e *dynamis* dell’incontro: il muovere ed essere mossi, il produrre ed esser prodotti, l’affettare ed essere affetti. Il fatto della vita è la *dynamis*, nei due sensi della parola greca: la potenza, la forza che si esprime e la capacità, l’attitudine, la disposizione a commerciare con il mondo, in *praxeis* e *poieseis* (oltre che *theoriae*) via via sempre diverse.

³⁸ M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p.531.

³⁹ Cfr. R.Fabbrichesi, *Form vs Power. Pragmatism and the Wave of Spinozism*, in “Cognitio” 2019.