

Anna Pia Ruoppo

*Vita e metodo nelle prime lezioni
friburghesi di Martin Heidegger
(1919-1923)*

Presentazione di Giuseppe Antonio Di Marco



Le Cárity

Questo volume è stato realizzato con un contributo del MIUR e dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Coordinamento editoriale: Mascia Cardelli.

Prima edizione: gennaio 2008.

© Le Cárity Editore. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione.

Impaginazione e grafica: Augereau & Co., Firenze.

Stampa presso Digital Team, Fano, con la consulenza di Phasar, Firenze.

ISBN: 978-88-87657-42-5. È vietata la riproduzione.

Le Cárity Editore, C.P. 1394, I-50100 Firenze

www.lecariti.com; lecariti@iname.com

di Giuseppe Antonio Di Marco

I. Martin Heidegger cominciò a strutturare un proprio metodo filosofico negli anni di radicale trasformazione sociale e politica che seguirono la Prima guerra mondiale, vale a dire in quei primi anni Venti in cui avvennero i passaggi storici decisivi che avrebbero caratterizzato il secolo XX, pressappoco fino agli anni Cinquanta-Sessanta. Queste prime autonome elaborazioni filosofiche furono esposte nelle lezioni tenute all'Università di Friburgo tra il 1919 e il 1923. Il loro presupposto è senza dubbio un intenso lavoro di confronto con la filosofia antica, al cui centro è posto Aristotele, con la scolastica e la mistica medievali, e, per quanto riguarda gli interlocutori contemporanei, con il neokantismo e la fenomenologia di Husserl. Questo lavoro di formazione caratterizzò gli anni degli studi universitari, iniziati nel semestre invernale 1909-1910 alla Facoltà di teologia dell'Università di Friburgo, e gli anni della guerra, durante i quali Heidegger poté combinare servizio militare e lezioni universitarie come libero docente.

Il problema filosofico che Heidegger viene enucleando nelle lezioni del dopoguerra è quello di giungere a una comprensione della vita cogliendone i caratteri costitutivi e originari. Tale scopo non potevano raggiungere né le scienze d'esperienza (assumendo qui "esperienza" nel senso delle scienze naturali moderne, il cui criterio di validità investe sia le scienze generalizzanti che quelle individualizzanti, dunque anche le scienze storiche), né un modo di filosofare "teoretico", nel senso in cui esso ha caratterizzato in Occidente il pensiero medievale e moderno, e - in un senso almeno potenzialmente ambivalente, la cui definizione impegna continuamente Heidegger - quello greco. Non si tratta di eliminare le scienze moderne, ma di coglierne la collocazione "regionale" entro l'orizzonte della motilità della vita. Ma prima di tutto e soprattutto, *nella prospettiva specifica di questo primo Heidegger* (diversi saranno gli sviluppi successivi su questo tema) l'orientamento a una comprensione non teoretica della vita non significa rinuncia alla filosofia, bensì il contrario. Heidegger, infatti, intende, in questa prima elaborazione del suo pensiero, sperimentare la possibilità di una filosofia, "lottare per un metodo filosofico" che permetta di cogliere quei caratteri originari della vita, che gli dia insomma la possibilità di declinare in modo

originale il programma fenomenologico dell'“andare alle cose stesse”.

Dunque, da un lato c'è il rifiuto di una filosofia intesa vuoi nel senso pre-criticistico, dove proprio la teoria costituisce la via di accesso a ciò che è costitutivo, originario, essenziale, vuoi nel senso post-criticistico, dove la teoria è un sistema di pura validità o di pure funzioni, a fronte del quale sta la vita come tale inaccessibile filosoficamente nel suo divenire, nel suo senso e costituzione ultimi. Dall'altro lato, appunto, c'è il rifiuto di una concezione della vita come inaccessibile alla comprensione della sua costituzione originaria attraverso categorie filosofiche. Si tratta invece di fare un lavoro o condurre una lotta “per la determinazione della filosofia”, dunque per la possibilità di un accesso alla vita nella sua costituzione originaria in opposizione al “dominio del teoretico”; ma segnatamente entro questo percorso bisogna determinare un *metodo* della filosofia che non si identifichi necessariamente con quel modo teoretico, dominante fino a che la fenomenologia non ha aperto una strada a diverse possibilità, non meno rigorose, di accesso alla vita. Insomma, è la vita stessa che ha la possibilità di comprendersi e la filosofia deve rendere esplicita questa possibilità elaborando il percorso circolare dalla vita effettiva alle categorie e dalle categorie alla vita. È in questo contesto, volto alla determinazione della filosofia e del suo metodo (o, se si vuole, volto *ancora* a tale compito, visto che più tardi Heidegger avrebbe parlato di “fine della filosofia”, identificata con la metafisica senz'altro, e di delineazione di un “compito del pensiero”), che assume centralità strategica il confronto con Aristotele. Tuttavia, per quanto l'obiettivo delle prime lezioni friburghesi sia il radicamento della filosofia nella vita e l'elaborazione di categorie filosofiche in grado di comprendere la vita nella sua originalità, sarà Heidegger stesso a ricordare, in un seminario tenuto a Zurigo nel 1951, che il collegamento decisivo ed essenziale a ciò che nella grande tradizione del pensiero europeo era inteso come filosofia, fu offerto dal confronto con la scuola della filosofia dei valori, a fronte del fatto che la psicologia sperimentale aspirava a essere la filosofia scientifica per eccellenza.

II. Il libro di Anna Pia Ruoppo, che qui presento ai lettori, ha specificamente per oggetto queste lezioni di Friburgo tra il 1919 e il 1923, interpretate unitariamente intorno alla questione della determinazione dell'idea di filosofia. Posto che la filosofia deve fare seriamente i conti con la comprensione della vita partendo dalla vita stessa, si deve affrontare un doppio problema da cui deriva la scansione di questo libro in due parti.

Da un lato il problema del passaggio dalla filosofia alla vita, ossia dell'enucleazione di un metodo che permetta di comprendere la dimensione pre-

teoretica della vita effettiva. A tale scopo, se la filosofia non vuole ricadere nella dimensione del “teoretico”, deve portare a espressione “l'intero”.

Dall'altro lato il problema del passaggio dalla vita fattuale alla filosofia, e qui diventa centrale l'indagine sulla natura di quest'esperienza di vita fattuale, il che significa l'interpretazione della struttura stessa dell'“intero”: ed ecco che in questo “intero” si configura centrale l'esperienza storica, intesa come carattere della stessa irrequietezza e immediatezza della vita. In ultima analisi, ciò che Heidegger cerca – potrei aggiungere: cerca fin da ora – è la possibilità di un pensiero e di un linguaggio non oggettivanti in cui l'intero della vita fattuale possa esprimersi. Ed è su questo tema che Anna Pia Ruoppo sofferma l'attenzione nei due capitoli conclusivi del suo libro, nei quali vengono alla luce elementi importanti per la ricostruzione del percorso teorico di accesso alla vita storica attraverso la fenomenologia della vita religiosa e, come punto di caduta di tutto il suo progetto interpretativo, attraverso le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele.

L'interpretazione del grande filosofo greco e l'assunzione del suo pensiero come “modello” derivano dalla problematica contemporanea del concetto di vita, al centro del lavoro heideggeriano di questo periodo. Aristotele costituisce un modello in cui il problema e il metodo filosofici vengono a espressione partendo dalle cose stesse. Specificamente, la vita umana è compresa qui nell'orizzonte di quella che per Aristotele è la *poiesis* e che Heidegger intende come “pro-duzione”, ossia disponibilità all'uso. Tale comprensione della vita è la base della filosofia intesa come *theorein*. Tuttavia nell'interpretazione heideggeriana la nozione aristotelica di “pro-duzione” mostra un duplice volto, giacché se da una parte conserva un legame alla vita effettiva, dall'altra estende a tutto l'essere quella che è piuttosto una determinata regione d'essere, improntando così il tipo di ontologia che qui Aristotele elabora. Da questa ultima possibilità prende avvio la tendenza degenerativa del pensare oggettivante, che nella filosofia occidentale avrebbe costituito la via d'accesso alla “natura” delle cose. In coerenza con questa doppia possibilità, nell'*Etica Nicomachea* le forme più appropriate del sapere sono la *sophia* e la *phronesis*, che mediano l'assolutezza intuitiva del puro *nous*, vale a dire comprendono i principi non come per se stanti ma in un orizzonte di connessioni. La *sophia* è il puro comprendere che “prende in custodia” l'ente che necessariamente è, mentre la *phronesis* prende in custodia un ente che può essere diverso dal suo “essere sempre necessariamente ciò che è” in base al suo provenire. Nella prospettiva della determinazione del compito e del metodo di una filosofia che provenga dalla vita effettiva e la comprenda come “intero” nella sua motilità e inquietudine, Heidegger è interessato al

modello di sapere della *phronesis*, giacché quest'ultima è un sapere non di tipo meramente contemplante la situazione, ma in divenire *entro* la situazione. Certamente essa media tra il particolare e l'universale, e tuttavia non è una semplice mediazione nel senso hegeliano, ma ha un carattere risolutivo, ossia porta alla decisione. Secondo la lettura di Anna Pia Ruoppo, la *phronesis*, pur conservando un carattere formale, «introduce nella comprensione della vita un elemento di trasformazione [...], è una modalità di disvelamento che riguarda l'effettività, nella misura in cui, attraverso il comprendere, essa compie ciò che è» (*infra*, p. 213). Così il "formale" della *phronesis* come modello di una filosofia orientata alla vita effettiva e che passa dalla mediazione alla decisione, da un lato non è - appunto in quanto formale - applicazione contenutistica del generale al particolare, dall'altro non è vuoto formalismo logico, ma si definisce rispetto al compimento e alla concretizzazione, il cui senso autentico sta nel mettere sempre in gioco l'intero.

III. Ho potuto seguire Anna Pia Ruoppo in questa sua prima fase di ricerca, svolta, tra Napoli e la Germania, con grande impegno, generosità ed entusiasmo nel tristissimo contesto della precarizzazione del lavoro, manuale e intellettuale, portata dall'odierna globalizzazione capitalistica e dai suoi parassitari apparati di dominio politico e culturale. Nella sua premessa Anna Pia mi ringrazia con parole dettate da grande amicizia e affetto, all'altezza delle quali spero di essere. Qui non posso che limitarmi a dare una piccola testimonianza dello stile di lavoro comune svolto in questi anni con lei, nell'autonomia delle scelte di principio e interpretative di ciascuno, e insieme a molti di quelli che nella premessa ella ringrazia come "compagni di viaggio". Abbiamo lavorato ciascuno con il "proprio" autore, assumendolo come una connessione di problemi, come proposta per maturare un metodo di ricerca e per verificare e dialettizzare, o eventualmente costruirsi prese di posizione filosofiche. Questo richiede un difficile studio preliminare di comprensione delle categorie interne proprie di ogni autore, attraverso l'indagine filologica dello sviluppo delle sue opere. Tali categorie sono sempre dinamiche, ma anche in grado di darci il "filo conduttore" dell'autore stesso. Con questo rigore ritengo che Anna Pia Ruoppo abbia lavorato per la realizzazione di questo libro.

Nel quadro di questo lavoro comune, vorrei a questo punto aggiungere qualche mia personale riflessione a mo' di indicazione dei problemi intorno a cui il nostro dialogo-confronto si è sviluppato.

Il mio autore di riferimento è Karl Marx. È inutile sottolineare quanto

Marx, Nietzsche e Heidegger, proprio nelle loro abissali differenze e opposti principi affermati e sviluppati da ciascuno, abbiano insieme costituito un unitario plesso di problemi che hanno profondamente segnato la filosofia del secolo scorso e che, anche al di sotto dei linguaggi più di tendenza oggi, continuano in un modo o in un altro a operare.

Nell'*Ideologia tedesca* Engels e Marx affermano che il sapere reale è «la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini» (tr. it. F. Codino, Roma 1992, p. 23), quindi è la «scienza reale e positiva» (*ibidem*) rispetto a cui la filosofia perde autonomia e può essere sostituita tutt'al più da una sintesi di quei risultati più generali che si possono astrarre dalla rappresentazione scientifica dello sviluppo storico reale. Tali astrazioni sono utili per ordinare il materiale storico, indicare la successione dei suoi singoli strati, ma non danno uno schema o una ricetta in cui ritagliare e sistemare le epoche storiche. Come si vede, in Engels e Marx il ruolo del sapere, radicato esclusivamente nell'attività pratica degli uomini, è molto diverso dal ruolo, sebbene anche esso non contemplativo, che Heidegger attribuisce al sapere nelle prime lezioni friburghesi, orientandolo alla *phronesis* e includendovi in questo modo, come ritiene Anna Pia Ruoppo, un momento pratico in un senso molto specifico. In Engels e Marx si tratta proprio di quel sapere reale e positivo che Heidegger vedrebbe come oggettivante al massimo grado; e benché la critica di Heidegger al pensiero oggettivante non escluda l'oggettivazione propria del discorso positivo delle scienze, nel marxismo invece proprio l'oggettivazione viene estesa a tutta la vita storica. Ma appunto ben diverso è il concetto marx-engelsiano di vita storica come processo pratico di sviluppo degli uomini da quello heideggeriano di vita effettiva. Le osservazioni di Anna Pia Ruoppo sulla prima elaborazione che Heidegger fa di un metodo della filosofia attraverso un'interpretazione fenomenologica della religione proto-cristiana e di Aristotele - interpretazione su cui egli proietta i problemi suoi e della sua epoca -, sono perciò utili, dal mio punto di vista, per continuare a verificare questa differenza col marxismo, differenza e conflitto che hanno animato tanta parte del pensiero contemporaneo.

Nel *Poscritto alla seconda edizione* del Primo libro del *Capitale* Marx precisa in che cosa consiste la "diretta" opposizione del suo metodo dialettico con quello hegeliano. Il famoso "nocciolo razionale" entro il "guscio mistico", che si può scoprire rovesciando la dialettica di Hegel, consiste nel fatto che essa, nel comprendere positivamente lo stato di cose presenti, allo stesso tempo comprende la necessità del tramonto di questo stato di cose, perché una siffatta dialettica «concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movi-

mento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché [...] essa è critica e rivoluzionaria per essenza (tr. it. D. Cantimori, Roma 1989, p. 45). Il borghese, che è uomo pratico, ha orrore per questa dialettica in quanto egli ben percepisce le vicende alterne del ciclo periodico industriale e il culminare di queste alterne vicende nella «crisi generale» (*ibidem*). Questa crisi generale Marx vedeva nei suoi stadi preliminari e prevedeva «l'universalità del suo manifestarsi» (*ibidem*). Orbene, gli anni Dieci e Venti del secolo XX sono correntemente percepiti e indicati come epoca di crisi, la quale perciò costituisce indubbiamente il contesto anche delle lezioni friburghesi di Heidegger. Se, come io credo con Marx, le idee sono il modo in cui gli uomini nel loro cervello trasferiscono e traducono il processo storico materiale del loro sviluppo, la natura di quella crisi è prima di tutto "materiale", ossia sociale. Infatti essa è caratterizzata dal passaggio alla forma di produzione della grande industria fordista, quindi dalla centralità politica del lavoro estraniato, dal capitalismo giunto alla fase dell'imperialismo, dalla guerra, dalla rivoluzione comunista, dal fascismo e dal nazismo. Questo passaggio storico, che si gioca nella vita reale, ossia nell'attività storico-pratica degli uomini, è rappresentato in modo rovesciato nel diritto, nello Stato, nell'arte, nella filosofia, nella religione. Dunque, ciò che nella vita reale si presenta come crisi sociale complessiva, nella rappresentazione e immaginazione rovesciate del filosofo Heidegger si presenta come impossibilità di una filosofia "teoretica", e come necessità di un modello filosofico in connessione circolare con la vita effettiva intesa come motilità, e che porti a espressione l'intero. Di conseguenza, il modello di sapere non teoretico ma orientato all'intero e al movimento, si sviluppa in direzione della decisione e non della mediazione.

György Lukács ne *La distruzione della ragione* ha visto nella centralità che la categoria di esistenza va assumendo, in generale nella filosofia di questo periodo, la radicalizzazione del soggettivismo individualistico del borghese isolato, depresso e disperato davanti alla crisi. Heidegger (Lukács qui si riferisce al periodo di *Essere e Tempo*) sembra che affronti il tema dell'esistenza «dando l'impressione che si tratti di un'oggettività indipendente dalla coscienza umana, sebbene per *Dasein* egli non intenda altro che l'umana esistenza, anzi in definitiva soltanto il suo manifestarsi nella coscienza» (tr. it. E. Arnaud, Torino 1959, p. 500). Quindi, la pretesa oggettività, ovvero quella che nel linguaggio di Heidegger è la possibilità di un pensiero non oggettivante ma parimenti rigoroso, manifesta, più che in Husserl o in Scheler, il carattere, in ultima analisi, soggettivistico della fenomenologia, dunque essa copre soltanto l'individualismo disperato della crisi sociale in atto. «La crisi tedesca del dopoguerra e l'acuirsi delle lotte di classe che ne

consegue, con l'esistenza e il crescente rafforzamento dell'Unione Sovietica nello sfondo, con la diffusione del marxismo ulteriormente sviluppato da Lenin e da Stalin fra la classe operaia e anche nel ceto intellettuale, costringono tutti gli uomini a prendere una decisione personale più di quanto non avvenisse in tempi più calmi» (ivi, p. 510). Ora, Heidegger non polemizza direttamente contro il marxismo-leninismo né contro le conseguenze politiche che da esso derivano, ma si pone su un terreno "ontologico", ossia "non politico" e da questo punto di vista scredita l'esistenza pubblica come inautentica, trovando così risonanza in un ceto intellettuale spaventato dalla crisi e ripiegato sull'individualità soggettiva. In questo abbandonare la dimensione politica e sociale nella sua totalità, Heidegger assomiglia allo Schopenhauer a suo tempo critico del progresso e delle riforme democratiche. «Tuttavia la posizione di Heidegger è implicitamente molto più reazionaria di quanto non fosse il quietismo di Schopenhauer» (ivi, p. 511), il quale peraltro trovava una via per redimersi nella contemplazione artistica e religiosa, mentre in Heidegger l'analisi della precarietà riguarda tutto il campo dell'esistenza. Ma come dal quietismo di Schopenhauer Nietzsche poté sviluppare, a fronte della rivoluzione in atto, un attivismo controrivoluzionario, così dai presupposti di Heidegger, solo implicitamente reazionari perché si presentano come ontologici e non politici, l'epoca di Hitler e di Rosenberg poté trarre tutte le conseguenze politiche. Nella concezione che Heidegger ha della socialità non sono più in gioco i problemi del rapporto tra soggettività e oggettività, della separazione che nella società borghese avviene tra i due momenti, e del superamento rivoluzionario della scissione, ma è in gioco il contrasto tra autentico e inautentico, il cui piano coincide con l'attività sociale *tout court*. Così, se apparentemente il superamento della realtà oggettiva sociale tende a una descrizione "oggettiva" più profonda, in effetti dietro tali analisi c'è una radicalizzazione del piano della soggettività (stato d'animo, angoscia ecc.). Nonostante perciò la pretesa di porsi al di sopra dell'antitesi tra razionalismo e irrazionalismo, «l'ontologia di Heidegger è costretta a diventare tanto più irrazionalistica quanto più manifesta la sua propria e vera essenza» (p. 513), quindi si colloca entro la linea che, partendo da Schopenhauer e Nietzsche, caratterizza l'imperialismo e ha lo sbocco nel pensiero anticomunista e in particolare nel nazismo.

Sono d'accordo con Lukács nel collocare il pensiero di Heidegger nel contesto delle ideologie della crisi, intesa come crisi sociale capitalistico-imperialistica e come risposta alle lotte rivoluzionarie e proletarie. Ma il termine "irrazionalismo" e il nesso irrazionalismo-nazismo mi sembrano troppo stretti e fortemente condizionati dall'anti-imperialismo della Terza In-

ternazionale, mentre invece io collocherei questa ideologia, proprio per la sua pretesa di essere un sapere rigoroso oltre il semplice soggettivismo, in un orizzonte più ampio. Di tale orizzonte di riferimento il fascismo e il nazismo costituiscono certo un aspetto importante, ma in esso vanno messi in conto anche l'intervento dall'alto dello Stato nel ciclo economico che si ha nel *New Deal* americano, e la contraddizione profonda che si apre nell'Unione sovietica, soprattutto dopo la *Nep*, tra il progetto comunista di estinzione dello Stato e la dittatura burocratica che ne segue. Si tratta di una radicale trasformazione nella composizione delle classi sociali e delle soggettività politiche a cui esse danno luogo (in queste soggettività includo i sindacati, i movimenti, i Partiti e lo Stato stesso), e questa trasformazione è trasversale a tutte e tre le forme politiche allora dominanti. Denominatore comune è la fine dell'epoca liberal-borghese nel senso sviluppatosi nell'età moderna fino all'imperialismo del passaggio tra XIX e XX secolo, tema che Ernst Jünger ha ben messo in luce nell'*Operaio*, libro che sarà un'importante fonte per Heidegger, dopo *Essere e Tempo*. Da questa crisi del liberalismo del secolo XIX, la stessa liberaldemocrazia vincitrice della Seconda guerra mondiale nel blocco occidentale, uscirà radicalmente trasformata. A mio avviso, è questo orizzonte complessivo che Heidegger coglie, ovviamente nella mistificazione dell'ideologia, teorizzando il passaggio dalla mediazione, tema al centro della riflessione del grande teorico della società moderna, Hegel, alla decisione, forma generale con cui si risponde alla crisi generale che lo scontro col proletariato "tra massa e classe" nella grande industria fordista ha messo in moto.

Se proprio si vuol parlare di "irrazionalismo", userei anche questo termine in un senso più ampio. Nella dialettica razionale marxiana – ovvero nel metodo marxiano che inverte e scopre il nucleo razionale della dialettica – viene compresa ed espressa, come abbiamo visto, la simultaneità tra positività e necessario tramonto dello stato di cose esistenti, quindi viene espresso, specificamente, il movimento storico contraddittorio della società capitalistica, caratterizzato dalle alterne vicende del ciclo industriale, e il suo culminare nella crisi generale, non nella mediazione hegeliana, la quale invece è la trasfigurazione dello stato di cose esistenti. Nel metodo filosofico che in questi anni friburghesi Heidegger elabora e successivamente sviluppa, metodo ove è previsto il passaggio dalla mediazione alla decisione, si esprime in modo deformato esattamente questa crisi, la cui natura è sociale e riguarda segnatamente lo scontro tra capitale e lavoro. Perciò, le categorie della motilità e storicità come caratteri della vita effettiva, con cui la filosofia si mette in relazione, colgono sì la portata della trasformazione in atto e la sua si-

gnificatività storica – è qui la grandezza di Heidegger –, e tuttavia sono lo specchio deformato della natura di questa vita reale, come processo pratico dello sviluppo degli uomini, soprattutto nell'accelerarsi delle contraddizioni della società capitalistica nell'epoca della crisi imperialistica e rivoluzionaria dei primi decenni del secolo Ventesimo. La figura dell'intero, se da un lato avverte il carattere generale di questa crisi, ne deforma al tempo stesso la peculiarità, vale a dire quella di essere crisi della società capitalistica nel suo punto culminante, l'epoca della grande industria. E di conseguenza la filosofia che, orientata al modello della *phronesis*, passa dalla mediazione alla decisione, se comprende implicitamente il significato rivoluzionario della dialettica marxiana, la quale rende impossibile appunto la figura della mediazione, e se introduce quegli elementi di compimento e di trasformazione di ciò che è, tuttavia non assume essa stessa il carattere critico e rivoluzionario del mettere ogni forma divenuta nel movimento del divenire, ma finisce col legittimare la mobilitazione che le classi dominanti dell'epoca vanno a fare rispetto al pericolo rappresentato dal vero nemico rivoluzionario. E ciò riguarda non solo lo sbocco nel nazismo, ma tutte le posizioni dominanti dell'epoca, le quali si trovano in un modo o nell'altro a rispondere alla minaccia di una rivoluzione proletaria in forme nuove, ossia con la mobilitazione totale e non più con gli strumenti mediatori ed equilibratori del vecchio liberalismo o con il socialismo della Seconda internazionale. Questa dinamica epocale Heidegger (insieme a Jünger) rovescia coerentemente nell'ideologia.

Gli anni Sessanta-Settanta del secolo scorso sono caratterizzati da un'altra crisi generale, in cui cominciano a disgregarsi gli assetti sociali usciti dalla crisi degli anni Venti-Trenta, dinanzi a movimenti di massa e di classe che scuotono nel profondo la società capitalistica e cominciano a scuotere anche quella comunista: l'inizio dei processi di decolonizzazione, le lotte operaie in Italia che iniziano già nel 1962 e si estendono agli anni Settanta, il movimento degli studenti del 1968 in Francia, Germania, America e Italia, i movimenti di contestazione in Cecoslovacchia contro il socialismo burocratico. In un seminario tenuto a Le Thor nel settembre 1969, Heidegger, ponendosi di nuovo correttamente e lucidamente sul terreno "critico" dell'epoca, riconosce la centralità dell'XI tesi su Feuerbach, chiedendosi però se «c'è una vera e propria antitesi tra interpretazione e trasformazione del mondo» (tr. it. F. Volpi, Milano 1992, p. 122), giacché ogni interpretazione, se frutto di un pensiero genuino, è già una trasformazione del mondo e, dall'altro lato, ogni trasformazione del mondo presuppone come suo strumento una visione teoretica preliminare. Per inciso, queste affermazioni mi sembrano una veri-

fica dell'interpretazione in senso non contemplativo che Anna Pia Ruoppo propone già a proposito del concetto di metodo filosofico dello Heidegger che negli anni Venti inizia a elaborare un suo percorso, introducendo nella comprensione un elemento di trasformazione, ovviamente in un senso diverso e opposto a come lo vede il marxismo. Ebbene, per Heidegger, poiché in Marx la trasformazione avviene nei rapporti di produzione e il posto della produzione è la prassi, ecco che questa prassi è determinata «da una certa teoria che conia il concetto di produzione in quanto produzione dell'uomo mediante se stesso» (*ibidem*); alla base di questa nozione starebbe la filosofia hegeliana. Qui è come se Heidegger a sua volta rovesciasse il rovesciamento della dialettica hegeliana fatto da Marx, riportando la prassi alla teoria. E questa teoria per la quale l'uomo produce se stesso e per la quale la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso, ha un anello mancante, come egli sostiene in un seminario tenuto a Zähringen nel 1973, vale a dire «*il pensiero che l'uomo sia la cosa che è in questione*» (ivi, p. 172). Ma questa mancanza sarebbe decisa fin da principio. Quindi per spiegare da dove proviene questa decisione, si può rimandare solo alla storia della metafisica di cui Marx rappresenta l'estremo compimento nichilistico, giacché il dominio delle coercizioni non può essere spezzato dall'uomo stesso. Come in ogni ideologia, qui la soluzione di Heidegger è tutta autoreferenziale al pensiero, e infatti egli insiste sul carattere non politico, ma metafisico, della sua interpretazione di Marx, ponendo in secondo piano (benché non ne misconosca l'importanza) l'opposizione della dialettica marxiana a quella di Hegel. Inoltre egli avanza la supposizione «che l'autoproduzione dell'uomo dà origine al pericolo della sua autodistruzione» (ivi, p. 164). Ma a mio parere qui l'uomo è inteso come un essere astratto e non come gli individui che storicamente producono la loro esistenza in società, cosicché quella che Heidegger intende come l'autodistruzione dell'uomo è in realtà solo la fine di un'epoca della produzione e il passaggio trasformatore a un'altra. Ancora una volta, Heidegger, affermando a modo suo il nesso circolare tra interpretazione e trasformazione e proponendosi, nella *Lettera sull'«Umanismo»*, di pensare «in modo [...] decisivo l'essenza dell'agire» (tr. it. F. Volpi, Milano 1994, p. 267), tiene indirettamente conto del rovesciamento marxiano che rende impossibile riproporre la mediazione hegeliana. Ma negando che l'uomo possa spezzare il dominio delle coercizioni, e rimandandolo al «pensare» e al rapporto di oltrepassamento con la storia della metafisica, egli mistifica e deforma il carattere sociale e produttivo storicamente determinato, proprio delle trasformazioni della metà del secolo XX, che sarebbero sfociate nel passaggio capitalistico alla produzione post-fordista, nella globalizzazione liberista

iniziata negli anni Ottanta-Novanta e nel crollo del socialismo sovietico industrialistico. Queste trasformazioni sono la risposta alle lotte operaie e all'emergenza di nuovi soggetti sociali alternativi negli anni Settanta, ma anche il terreno su cui nuove lotte si sarebbero affermate all'inizio del secolo XXI, contro la precarizzazione del lavoro, la guerra diffusa e la distruzione dell'ambiente, fenomeni in cui si mostra di nuovo il carattere di crisi generale proprio del capitalismo. Si tratta di lotte eterogenee e intermittenti, spesso volatili, che si presentano con il carattere di singoli eventi sparsi su tutto il pianeta. Un «nuovo mondo possibile», ovvero, nel linguaggio heideggeriano, la rottura del dominio delle coercizioni, può nascere dal collegamento di queste diversità, in modo che socialità e singolarità si sviluppino come complementari. Dando alla storia dell'essere un carattere evenemenziale, ma negando al tempo stesso che l'uomo possa spezzare da solo il dominio delle coercizioni, Heidegger anticipa e coglie da par suo questa situazione del presente post-moderno, ma di nuovo nella deformazione dell'ideologia. Infatti il pericolo dell'autodistruzione dell'uomo che egli paventa in tutte le posizioni che rimandano alla sua attività storica reale (che è cosa pratica e non «la cosa in questione»), credo che sia solo la paura del crollo dell'ordine esistente, conseguente all'azione di ogni movimento trasformatore.

In questo senso più profondo, non schiacciato sul solo rapporto col nazismo o col «totalitarismo» secondo un'ottica liberaldemocratica, ma «epocale», come si suole dire, ossia trasversale al nazismo, al capitalismo e al socialismo divenuto «industrializzazione» insieme a riproduzione burocratica, dunque come risposta complessiva e mobilitazione di tutti i poteri dominanti (socialismo realizzato compreso) di fronte ai grandi cicli di lotte che si sono succeduti nel Novecento, parlerei, a proposito di Heidegger, di «indiretto reazionarismo». In ciò egli richiama, fatte tutte le differenze storiche e teoriche, il suo grande predecessore Nietzsche il quale, proclamandosi un «contromovimento» – forma che certo Heidegger avrebbe ritenuto ancora dentro la storia della metafisica e dunque come un tentativo di superamento del nichilismo ancora dentro il nichilismo –, ascriveva, tra l'altro, anche il 1848 a «una razza di natura contraria» (ed. Colli e Montinari, vol. VIII, tomo III, p. 411), benché necessaria alla suprema affermazione, personalità suprema e autoredenzione che in lui e nella sua solitudine si fece persona («Io non voglio nulla altrimenti, neanche all'indietro, – non ho potuto volere nulla altrimenti ... *Amor fati...*», *ibidem*).

Ma non voglio sovrapporre queste mie considerazioni, svolte da un punto di vista marxista, all'interpretazione e all'analisi diversamente orientata

che Anna Pia Ruoppo offre. Qui mi resta solo l'augurio che questo suo primo libro trovi presso il pubblico degli studiosi tutta l'attenzione e i riconoscimenti che davvero merita e che la sua ricerca attuale, orientata appunto all'approfondimento del tema dell'agire nel pensiero di Heidegger, dia ulteriori e ancor più ricchi risultati.

Napoli, settembre 2007