

Segni e Comprensione XXXVII, n. 105/2023 e-ISSN: 1828-5368

PERCHÉ UN'ETICA ORIGINARIA?
HEIDEGGER LETTORE DI ARISTOTELE
LUCA PANTALEONE*

Abstract. This essay aims to deepen the link between Heidegger's original ethics and Aristotelian ethics, with particular reference to the notions of “end” (τέλος) and “Good” (αγαθός). The goal is to contribute to a re-thinking of ethics that allows it to be conceived no longer as an ethics of the “what”, of the value, but as an ethics of the “how”.

Keywords. Ethic – Heidegger – Aristotle – Virtue – Existence

Introduzione

È ben noto tra gli studiosi come Heidegger si sia appropriato di alcuni concetti chiave della filosofia aristotelica per declinarli in chiave ontologica, neutralizzandone al contempo lo spessore pratico-morale¹.

Soprattutto, è ben noto il debito contratto nei confronti dell'Etica Nicomachea, con la conseguente “traduzione” di termini come *φρόνησις* (saggezza), *ὄρεξις* (desiderio) e *προαίρεσις* (scelta) in *Gewissen* (coscienza), *Sorge* (Cura) e *Entschlossenheit* (deliberazione, decisione)².

Heidegger ha dedicato ad Aristotele i corsi del 1921/1922 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die*

* Dottore in Scienze filosofiche, Università di Firenze.

¹ F. Volpi, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la “filosofia pratica”*, Acta Philosophica 11:2 (291-313), 2002, pp. 294.

² F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari 2010, p. 14.

*phänomenologische Forschung*³), del 1924 (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*⁴) e del 1931 (*Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*⁵), mentre nel corso dedicato al Sofista di Platone del 1924/1925⁶ viene fatta un'analisi dettagliata delle virtù dianoetiche, con particolare riguardo alla φρόνησις e alla σοφία.

Questa elaborazione culminerà nella ricezione della φρόνησις aristotelica non come semplice virtù intellettuale, ma come l'atteggiamento responsivo di ciò che si presenta nel momento (*Augenblick*) dell'azione⁷.

Il progetto heideggeriano di de-costruzione della filosofia aristotelica ha un suo punto di riferimento centrale nella Retorica, ritenuta uno strumento fondamentale per consentire un primo approccio all'interpretazione (*Auslegung*) dell'Esserci e delle sue strutture quotidiane⁸, che com'è noto costituirà l'obiettivo più approfondito dell'analitica dell'esserci di *Sein und Zeit* del 1927⁹.

Meno indagato tuttavia è il legame tra l'etica di Aristotele e il progetto di *ursprünglich Ethische* (etica originaria) di Heidegger. Per farlo, è necessario indagare cosa si intenda in generale con "etica" e quali fundamenta Aristotele le abbia attribuito, passando attraverso le nozioni di βίος (vita), πέρασ (limite) e τέλος (fine).

Ritorno ad Aristotele: etica, βίοι, stili di vita

Qual è il significato di "etica"? Aprendo un qualsiasi manuale di filosofia morale è facile imbattersi in una definizione simile a questa: l'etica è lo studio filosofico del fenomeno morale¹⁰.

³ Trad. it. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990.

⁴ Trad. it. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.

⁵ Trad. it. M. Heidegger, *Aristotele, Metafisica IX, 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano 1992.

⁶ M. Heidegger, *Il sofista di Platone*, Adelphi, Milano 2013.

⁷ W. McNeill, *Apportioning the Moment. Time and Ethos in Heidegger's Reading of Aristotle's Nicomachean Ethics and Rhetoric*, in *The Time of Life. Heidegger and Ethos*, SUNY Press, 2006, pp. 77-94.

⁸ S. Elden, *Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics*, *Philosophy and Rhetoric*, 2005, 38(4), pp. 281-301.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it a cura di F. Volpi con il titolo di *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005.

¹⁰ D. Neri, *Filosofia morale. Manuale introduttivo*, Guerini e Associati, Milano 2013, p. 24.

Accettare una simile definizione equivale ad assumere due assunti fondamentali: i) esiste già in qualsiasi organizzazione degli uomini un insieme di abitudini che ne regolano la convivenza. A questo insieme di abitudini si dà il nome di “fenomeno morale”; ii) è possibile studiare e descrivere questo fenomeno morale (etica descrittiva) e al contempo è possibile correggerne le strutture – fatte per lo più di pregiudizi, pre-concetti e abitudini non ragionate – attraverso l’aiuto della ragione (etica prescrittiva).

Quest’ultima operazione ha come scopo principale quello di indicare nello specifico quali fondamenta razionali debbano essere attribuite al costume quotidiano (*mos*) al fine di poterlo tramutare in atteggiamento etico, ovvero un atteggiamento che sia, almeno idealmente, applicabile per tutti gli uomini allo stesso modo (principio di giustizia), valido indipendentemente dal decorso storico (principio di universalità) e difficilmente contestabile, ovvero difficilmente confutabile razionalmente (principio di validità).

La difficoltà di attribuire alla moralità fondamenta esclusivamente razionali era però già nota ad Aristotele, che nel primo libro dell’*Etica Nicomachea* inserisce un’importante nota metodologica: lo studio va adattato alla disciplina. Dobbiamo accontentarci del fatto che in alcuni campi, come quello della moralità, la verità può essere dimostrata solo approssimativamente¹¹.

Nel testo si avverte che l’idea di una ragione “distaccata”, in grado di amministrare in toto la parte irrazionale dell’anima – per usare un gergo aristotelico – rischia di tramutarsi in una chimera. Non a caso Aristotele stesso introduce due modelli paralleli di virtù, che a un primo sguardo possono sembrare in conflitto tra loro. Da un lato le virtù “dianoetiche” o “intellettuali”, che corrispondono agli stati abituali (*ἔξεις*) in cui l’anima si trova quando “afferma o nega” (tecnica, scienza, saggezza, sapienza, intelletto)¹², dall’altro le virtù “moralì”, che sono proprie invece della parte irrazionale dell’anima, dominata dalla *ὄρεξις* (aspirazione)¹³.

Le virtù sono ciò che configurano l’attività della felicità, che consiste nel possesso del loro stato abituale¹⁴.

La felicità è quindi intesa come un modo di vivere, ovvero l’organizzazione generale della propria esistenza attorno ad un’attività che ha

¹¹ Aristotele, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, trad. it. a cura di G. Reale con il titolo *Etica Nicomachea*, in *Le tre etiche*, Bompiani, Milano 2008, p. 437.

¹² Ivi, p. 691.

¹³ Aristotele, *Ἠθικὰ Εὐδημεία*, trad. it. a cura di G. Reale con il titolo di *Etica Eudemia*, in *Le tre etiche*, Bompiani, Milano 2008, p. 51.

¹⁴ Aristotele, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, trad. it. cit. p. 459.

il ruolo principale e subordina a sé tutte le altre. Tuttavia, sembra che Aristotele ne disegni un doppio modello, dal momento che essa viene definita sia come “attività di una vita completa secondo virtù completa” – il che fa pensare a uno sviluppo armonioso di tutte le virtù e le capacità umane, secondo il modello di un fine complesso, “inclusivo”, che comprende vari tipi di attività – che come vita dedicata alla sola virtù intellettuale ed alla contemplazione (βίος θεωρητικός)¹⁵.

Verrebbe da pensare quindi che un lato sia configurabile una felicità dei filosofi, ovvero di coloro che sono abituati ad esercitare quella parte dell’anima in grado di fornire la conoscenza delle cause, e dall’altro quella degli uomini per così dire “comuni”, come per esempio i politici, che possono comunque dirsi felici anche senza esercitare in maniera abituale la ragione sillogistica. In ciò sta la differenza tra *φρόνησις* e *σοφία*: la prima ha la caratteristica di rivolgersi al particolare, al mondo degli uomini, e si ottiene con l’esperienza. La seconda invece mira all’universale, al mondo astratto, e non si ottiene con l’esperienza¹⁶.

Queste due facoltà però non sono del tutto estranee tra loro. Come del resto l’*ὄρεξις* non è in realtà assimilabile esclusivamente alla parte irrazionale dell’anima, perché come *θυμός* (“impulsività”) è in grado anche di elaborare anche una qualche forma di argomentazione in grado di differire la soddisfazione del desiderio¹⁷. L’impulsivo, l’incontinente (*ἀκρατής*), per Aristotele infatti non è del tutto estraneo alla ragione. La scelta, che accompagna sia le azioni del temperante che quelle dell’incontinente, è sempre unita a ragionamento e pensiero¹⁸. Il *θυμός* possiede quindi già la capacità etica, solitamente attribuita esclusivamente alla ragione calcolante, di produrre e fissare scopi.

Data la non estraneità di queste due facoltà (*θυμός* e *νοῦς*) per Aristotele dunque è del tutto sensato – anzi, necessario – che chi esercita le virtù intellettuali pratici anche quelle morali. L’inverso invece non è né necessario né automatico.

Il motivo risiede nella teoria degli “stili di vita” (*βίοι*), ovvero nella capacità tutta umana di organizzare la propria vita attorno a un’attività principale (ma non esclusiva) in grado di subordinare le altre. Come detto, chi esercita una vita filosofica organizza la propria esistenza attorno alla nozione

¹⁵ E. Berti, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Bari 1997, pp. 257-261.

¹⁶ Aristotele, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, trad. it., cit. pp. 697-699.

¹⁷ F. Piazza, *La retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Milano, 2008, p. 22.

¹⁸ Aristotele, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, trad. it., cit., p. 531.

di ἀρετή (virtù), il politico invece può articolarla attorno alla nozione di φρόνησις (saggezza), mentre la maggior parte degli uomini incentrano le loro vite sulla soddisfazione e il piacere (ἡδονή).

La virtù dei filosofi consiste nell'attitudine ad esercitare in modo abituale la ragione argomentativa, che è la "virtù perfetta"; ma da solo l'intelletto non è in grado di rappresentare una guida per la vita quotidiana, per il βίος πρακτικός, perché la quotidianità è rappresentata anche da quelle che Heidegger chiamerà *Stimmungen*, "tonalità emotive". Contrariamente all'idea del tutto inattuale e inapplicabile che vede l'essere umano come un ente esclusivamente pensante, in grado di dominare in toto le proprie passioni non lasciando mai che esse prendano il sopravvento nelle decisioni della vita quotidiana, Aristotele propone quindi un modello più realistico di vita umana, in cui assume una grossa importanza l'affettività, oltre che l'argomentazione.

A ciò fa seguito la nozione di "estremo".

Il problema "etico" della vita quotidiana è costituito infatti dall'evidenza che spesso le passioni si presentano insieme sotto forma di estremi¹⁹, e ciò dà origine di fatto a una confusione di fondo che riguarda la nostra affettività, a una sorta di dis-armonia (cui del resto richiama il termine tedesco *Stimmung*²⁰). Questa confusione è più evidente nell'incontinente, che non riesce a contenere la spinta delle passioni e a trovare un giusto medio da contrapporvi, ma in qualche modo costituisce lo sfondo anche delle azioni del continente e del temperante.

Siamo molto distanti qui da quella che diventerà la visione filosofica "tradizionale" dell'essere umano: la vita umana non riguarda solo il movimento di ripiegamento verso se stessi tipico dell'autocoscienza, cui corrisponde un tipo di sapere constativo e riflessivo. L'identità dell'Esserci si configura secondo una modalità pratico-decisionale, che passa innanzitutto – e *per lo più* direbbe Heidegger – attraverso atti considerati tradizionalmente come inferiori, cioè le passioni, le *Stimmungen*. Una visione puramente teoristica dell'essere umano non è in grado di tenere conto insomma degli strati più profondi della sua vita²¹, che è anzitutto vita dominata da passioni e circoscritta all'interno di una comunità (*κοινωνία*).

¹⁹ Aristotele, Ηθικὰ Εὐδαιμονία, trad. it., cit., p. 133.

²⁰ A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 14.

²¹ F. Volpi, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, Acta Philosophica 11:2 (291-313), 2002, pp. 303-304.

Questo modello ridisegna, in un certo senso, la nozione di “felicità” (*εὐδαιμονία*). Nella pratica – ci dice Aristotele – possono esistere infatti tanti tipi di felicità quante forme di vita. Assumendo che felicità è “vita attiva secondo virtù”, si potrebbe ritenere che ogni vita attiva, se incentrata sul costante esercizio della virtù, possa dirsi felice. Dal momento però che è possibile condurre la vita solo secondo un determinato stile, occorre effettuare una scelta (*προαίρεσις*) e adoperarsi affinché all’interno della propria vita le azioni siano organizzate attorno a un valore principale; oltre a questo, occorre per inseguire sempre la medietà, e non l’eccesso. Per Aristotele non esiste quindi un qualcosa come l’etica intesa come disciplina distaccata dalla morale. L’etica è intesa come comportamento (*ἦθος*), e deriva dall’abitudine (*ἔθος*)²².

Oltre l’etica della razionalità: l’αγαθός come τέλειον e la comunità

Spesso Aristotele è stato indicato come il filosofo per cui la felicità consiste esclusivamente nell’esercizio della ragione argomentativa, ma nonostante l’importanza data alla ragione nella scelta dello stile di vita, e l’ovvia importanza che questo tipo di facoltà assume nel libro X dell’*Etica Nicomachea*, mai Aristotele si sarebbe sognato di attribuire all’*Etica*, e dunque all’*agire* (*πραττειν*), fondamenta o scopi esclusivamente razionali, né tantomeno di ricondurre la felicità all’uso esclusivo della razionalità. Questa in fondo era la strada tentata da Platone, secondo il quale la semplice conoscenza del bene sarebbe già di per sé in grado di impedire il male. Una visione fin troppo semplicistica per Aristotele, che non tiene conto né della complessità della natura umana né di quella delle sue scelte.

Heidegger, che com’è noto è stato un lettore molto attento di Aristotele, nelle sue celebri lezioni del ’24 si rifà proprio alla nozione aristotelica di “vita” per arricchire la nozione ontologica di “ente”, che nella tradizione veniva sempre fatto coincidere con un soggetto o un oggetto, distanti e del tutto separati tra di loro. “Vita” (*ζωή*) è un “come”, un modo dell’essere, e più nello specifico un essere-in-un-mondo. Un vivente non è mai solo semplicemente “presente”. È tale da possedere un mondo e da muoversi in un mondo²³.

Questa visione “elementare”, scontata, intuitiva e banale della vita e del mondo – talmente banale da costituire un *ἔνδοξον*, e non aver bisogno

²² Aristotele, *Ηθικά Εὐδῆμεια*, trad. it., cit., p. 43.

²³ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, trad. it. a cura di G. Gurisatti con il titolo *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, p. 53.

perciò di una “fondazione” – corrisponde all’idea che non può esistere vita senza relazione con altri enti, che la vita è cioè intrinsecamente simbiotica, che in fondo non sia mai possibile un’autentica solitudine perché l’essenza dell’essere umano, così come quella di qualsiasi pianta e animale, è di stare-insieme-agli-altri; a questo si accompagna l’idea di limitatezza connessa all’essere-nel-mondo, ciò che Aristotele chiamava *πέρας*, ovvero “l’estremo” inteso come il punto “primo” al di là del quale non si può trovare più nulla della cosa in questione.

Heidegger utilizza la nozione aristotelica di *πέρας* per estenderne la portata al di là del puro dominio eidetico.

Nella *Metafisica* Aristotele dice che un ente è limitato in quando possiede un’estensione, dunque il suo *πέρας* corrisponde al suo “aspetto” (*εἶδος*). Per Heidegger a questo carattere del *πέρας* va aggiunto quello di *τέλος*, inteso non come “scopo” bensì come senso della finitezza, “fine” (*Ende*). Quello che intende dire è che così come c’è un limite individuale oltre il quale si estende il territorio delle cose e del mondo (il territorio dell’Altro, come direbbe Lévinas), sancito dai confini della propria corporeità, allo stesso modo esiste un altro senso del limite connesso all’idea di finitezza mortale. In questa seconda accezione il *πέρας* è ciò verso cui si dirigono il movimento e l’azione, ovvero *κίνησις* e *πρᾶξις*²⁴.

Questo corrisponde a ciò che Heidegger in *Essere e Tempo* intende con “Ci” (Da), la desinenza utilizzata per indicare l’essere umano come Esserci. L’ente dotato di “Ci” è infatti un ente dotato, oltre che di una determinata “figura” corporea, anche di limitatezza temporale. Ma per quanto detto a questa limitatezza si accompagnano i caratteri del movimento e dell’agire, che non a caso costituiscono gli elementi imprescindibili e basilari di qualsiasi essere vivente.

Il fatto che l’essere umano possieda un *πέρας* è ciò che è in grado di consentirgli di progettare la sua vita e le sue scelte. L’Esserci è “al di là da sé”, “avanti a sé”²⁵, perché è ontologicamente, oltre che antropologicamente e biologicamente, portato a esser-per il proprio poter-essere, cioè ad assumere scelte diverse (*πρᾶξις*) e ad assegnare loro compimento attraverso il movimento (*κίνησις*).

Come detto questa dinamica che riguarda movimento, agire e fine, è intrinsecamente connaturata allo stare-al-mondo, e non è un fenomeno che

²⁴ Ivi, p. 74.

²⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it a cura di F. Volpi con il titolo di *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 234.

riguarda solamente l'essere umano. Tuttavia egli, al contrario dell'animale, articola il suo modo d'essere secondo tre modalità assolutamente peculiari, che sono comprensione (*Verstehen*), affettività (*Befindlichkeit*) e discorso (*Rede*). Questi sono i modi cooriginariamente costitutivi in cui l'Esserci "ha da essere il suo Ci", cioè di quel modo del tutto umano di stare al mondo che Heidegger chiama Cura (*Sorge*)²⁶.

In quanto ente prendente e avente Cura, l'uomo agisce avendo sempre a cuore un fine determinato, cioè un *τέλος*. Ogni *πρᾶξις* ha il suo *τέλος*, ma c'è una novità: a differenza degli animali l'essere umano possiede un tipo particolare di *τέλος* denominato *ἀγαθόν*.

Per chiarire meglio il concetto Heidegger si rifà alla prima frase dell'Etica Nicomachea: *πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινος ἐφίσθαι* («ogni tecnica e ogni ricerca, come pure ogni azione e ogni scelta, tendono a un qualche bene»)²⁷.

In questo passo Aristotele mette in diretta correlazione il "bene" con attività fondamentali dell'essere umano quali *τέχνη*, *πρᾶξις* e *προαίρεσις*. Pare scontato dire che ognuna di queste attività umane ha un qualche fine. È ovvio che esistono tanti fini quanti sono i diversi tipi di possibili azioni, tecniche e scienze. Tra questi Aristotele pone tra l'altro la *ὕγιεια* (salute), che costituisce il fine della medicina, oltre che la ricchezza per l'attività economica ecc...

Heidegger nota però che esiste una "gerarchia di occupazioni", con alcune di queste che sono in grado di assumere il ruolo di guida per le altre. La cura per i cavalli elaborata ai fini del servizio militare, per esempio, guida l'attività del sellaio, che a sua volta guida l'attività della concertia ecc...²⁸. La cura per i cavalli si configura perciò come una *δύναμις* che passa attraverso un'intera molteplicità di occupazioni.

L'autentico *πέρας* è quel *τέλος* verso cui tutte le occupazioni rimandano, "tendono" (*ὄρεξις*), senza che a sua volta rimandi a qualcos'altro. Un *τέλος τι αὐτό* che guida la creazione di un oggetto o la scelta di un'azione come una delle quattro cause, la *causa finalis*, e che per questo è in grado di determinare un ente nella sua presenza attuale²⁹.

C'è una differenza quindi tra questo "limite estremo" (*τέλειον*) e il fine, in senso proprio, di un'attività. Heidegger a questo proposito fa l'esempio di una scarpa. Una scarpa è *τέλος* perché, una volta terminata, ha la

²⁶ Ivi, p. 152.

²⁷ Aristotele, *Ηθικὰ Νικομάχεια*, trad. it., cit. pp. 432-433.

²⁸ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, trad. it., cit. p. 105.

²⁹ Ivi, p. 123.

propria ragion d'essere accanto (*παρά*) al calzolaio che l'ha fabbricata. Il suo *τέλος* dunque è l'essere nel mondo ma non nel senso di un *τέλειον*, di un fine indipendente (*τι αὐτό*).

Il Bene invece, *ἡ ἀγαθός*, è un *τέλειον* nel senso più radicale del termine, “l'oltre cui nulla” che costituisce il “Ci” dell'Esserci nel suo senso più autentico³⁰. Un fine autosufficiente (*αὐτάρκης*), ma non nel senso di “isolato”. Un fine che non è la somma delle azioni di una vita – un “che cosa ottenuto per addizione” – bensì un “come” dell'essere umano, corrispondente alla modalità di stare al mondo³¹.

Questo fine della vita umana dunque per Heidegger non corrisponde a un “cosa”, ma a un “come”, che possiamo identificare nell'essere l'uno con l'altro nella *πόλις*, nell'essere-assieme nel prendersi cura³². L'*ἀγαθός* è il quel *τέλειον* del tutto umano corrispondente allo stare-assieme in una comunità. Un altro modo per dire che l'essenza stessa del Bene è nello stare-assieme.

Abitare lo spazio del βίος: l'etica originaria

Nella prima pagina della celebre Lettera sull'umanismo Heidegger afferma che la filosofia non ha mai pensato in modo sufficientemente decisivo l'essenza dell'agire, che è un portare a compimento (*Vollbringen*) nel senso di “dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza”, un condurre-fuori questa pienezza, un pro-ducere nel senso di portare a compimento l'essenza dell'uomo³³.

Contrariamente a quel che si dice non esiste infatti nel mondo umano un produrre dal nulla, un ex-facere che intenda l'atto di produzione come un atto di creazione preceduto dal vuoto assoluto. Dobbiamo ripensare l'essenza stessa della produzione, e con essa l'essenza dell'oggetto che viene prodotto. Limitandoci a concepire la cosa (*Ding*) come oggetto (*Gegenstand*), ovvero come semplice immagine o *ἰδέα*, rischiamo di farci sfuggire del tutto il duplice senso del suo provenire, che è sempre un pervenire alla forma – un derivare-da (*Herstand*) – e un sussistere nel già-presente (*Hereinstehen*)³⁴.

L'essenza della brocca, come l'essenza dell'essere umano, prende forma dal già-presente, che nel primo caso è materia inanimata mentre nel

³⁰ Ivi, p. 126.

³¹ Ivi, p. 131.

³² Ivi, p. 127.

³³ M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, trad. it. a cura di F. Volpi con il titolo *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 31.

³⁴ M. Heidegger, *Das Ding*, trad. it. a cura di G. Vattimo con il titolo *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2019, p. 111.

secondo “vita”, che i greci nominavano nel duplice modo di ζωη e βίος. Il secondo lo si può intendere come “cammino di vita”, storia di vita³⁵, biografia. Il primo invece, la ζωη, come detto corrisponde al semplice essere-nel-mondo, a ciò che viene dis-velato nell’atto di produzione dalla natura, intesa come «ciò che fa scaturire da sé»³⁶.

Sia la brocca che l’essere umano hanno quindi una caratteristica in comune, quella di non potersi fare da sé. Essi prendono forma a partire da un atto che coinvolge la materia già-presente. La produzione artigianale, la produzione “tecnica”, la produzione naturale (la generazione) sono accomunate dal fatto di essere modi dell’ἀ-λήθεια, del “produrre per far apparire”. Questi corrispondono ai tre modi con i quali l’essere umano e la natura conducono le loro “cose” (i loro oggetti) sulla via del dis-velamento, dei singoli modi di “mandare” (*schicken*) in grado di tracciare percorsi al cui termine vi è sempre un πέρας, che nel caso degli oggetti è il loro scopo d’utilizzo mentre per l’essere umano è la morte (*Tod*). Sono tutti e tre singoli modi dell’invio (*Schickung*), dei modi del disvelamento, ovvero dei modi attraverso i quali l’esistenza ha modo di divenire storica (*geschichtlich*)³⁷.

Il Bene per l’essere umano è il suo βίος, il modo del dis-velamento tracciato dalla produzione naturale il cui fine è la morte. Di esso, essendo un “come”, prima di un “cosa”, non si possono offrire determinazioni o interpretazioni. Sarebbe tanto sciocco quanto improprio determinare cosa sia l’umanità dell’uomo attraverso un aggettivo o un “valore”. L’unico fatto incontestabile è che l’essere umano attraverso la generazione è immesso dalla natura su una via, e tramite essa acquisisce quella peculiare modalità dello stare-assieme che è il Discorso (*Rede*).

“L’uomo è coinvolto nel destino dell’e-esistenza”³⁸, che non vuol dire altro che: l’uomo è immesso su una via dello svelamento, uno stare-dentro e-statico³⁹, ovvero proiettato perennemente sul proprio poter-essere stando fuori già nella verità⁴⁰, cioè nel dis-velato.

³⁵ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, trad. it., cit., p. 108.

³⁶ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, trad. it. a cura di F. Volpi con il titolo *Sull’essenza e sul concetto della φύσις in Aristotele, Fisica, B, 1*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 193.

³⁷ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, trad. it. a cura di G. Vattimo con il titolo di *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2019, p. 18.

³⁸ M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, trad. it., cit. p. 46.

³⁹ Ivi, p. 48.

⁴⁰ Ivi, p. 50.

Ogni *βίος* è caratterizzato dal fatto di essere pro-vocato a esistere (nascita) e a mettere a sua volta in atto il disvelamento. L'essere umano ha quindi una peculiarità tutta sua: è generato ma allo stesso tempo generante. Egli è kantianamente sempre il fine, mai il mezzo, dei singoli "scopi" prodotti dalle sue occupazioni, ma allo stesso tempo si ritrova gettato in un mondo in cui la dimensione pubblica del dire e del fare-assieme può assumere diverse forme, a seconda della modalità con cui si interpretano gli enti del mondo.

E-sistendo, l'uomo sta già nel destino dell'Essere⁴¹, che non vuol dire che egli sta assoggettato a qualcosa come il fato (*Schicksal*)⁴². Per Heidegger nulla è immodificabile o inevitabile, "destino" non ha niente a che vedere con l'idea di ineluttabilità: l'essere umano, al contrario degli animali, può scegliere in autonomia come pro-durre disvelamento, cioè come comportarsi con gli oggetti e gli altri uomini che ha di fronte. Egli ha davanti sostanzialmente due strade: rispettare la natura, essere responsabile di essa facendo apparire (*ἀ-λήθεια*) la cosa fuori dal proprio nascondimento allo scopo di assegnarle un fine pre-stabilito, oppure assumere nei confronti delle cose un atteggiamento provocante, tale che esse non siano rese semplicemente disponibili ma anche immagazzinate, "messe a posto" in vista di un successivo impiego⁴³. Concepirsi come padroni piuttosto che come pastori dell'essere, guadagnando però solo nel secondo caso la dignità della custodia dello svelato⁴⁴.

Il vero "umanismo" consiste dunque per Heidegger nel comprendere che l'essenza dell'uomo è essenziale alla verità dell'essere (ovvero che il modo di dis-velare è in grado di porci a un certo grado di vicinanza o distanza dall'essere) e che ciò che importa non è più l'uomo come tale⁴⁵.

Heidegger avverte che questo nuovo modo di intendere la parola "umanismo", che va contro a tutti gli altri umanismi, non vuole condurre verso l'in-umano. Porsi contro i "valori" non equivale in automatico disprezzare l'umanità, degradandone la dignità⁴⁶. Pensare contro i valori equivale a ricondursi in modo radicale di fronte all'idea di valore, come di fronte all'idea di "etica", che non può più essere intesa come quella disciplina normativa in grado di assegnare o stabilire in modo assoluto il valore. "Etica"

⁴¹ Ivi, p. 64.

⁴² M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, trad. it., cit., in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2019, p. 19.

⁴³ Ivi, p. 11.

⁴⁴ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, trad. It., cit. p. 73.

⁴⁵ Ivi, p. 78.

⁴⁶ Ivi, p. 79.

è l'abitare il *βίος*, l'orientare la propria vita non verso un fine inteso come "immagine" (ciò-che-è-utile, ciò-che-è-piacevole, ciò-che-è-benefico), ma secondo un atteggiamento in grado di ricondurre l'essere umano all'*ἀγαθόν*, a uno stare-insieme che può assumere il duplice tratto dello svelamento produttore oppure impositivo.

Come testimonia la vicenda di Eraclito accanto al forno, è l'intera vita dell'essere umano ad essere un *ἦθος*, un soggiorno (*Aufenthalt*), un luogo dell'abitare. *ἦθος* non è altro che una parola volta ad indicare una regione in cui abita l'uomo, un'apertura in cui soggiornare accanto alle cose e gli altri⁴⁷. La stessa cosa è rimarcata da Benveniste, che sottolinea come il prefisso indoeuropeo *swe, da cui deriva *ἦθος*, è il capostipite di un gruppo di derivati che implicano tutti un legame di carattere sociale, di parentela o sentimentale, come il cameratismo, l'alleanza, l'amicizia⁴⁸.

Ogni ontologia – dice Heidegger – è senza fondamento se ad essa non si accompagna una riflessione sulla verità dell'essere, ovvero sui modi con i quali si manifesta e si compie questo disvelamento (arte, produzione, tecnica, violenza ecc...). È in ciò che consiste l'etica originaria: ripensare il soggiorno dell'uomo sulla terra e concepire la verità come elemento già-presente nella sua vita in quanto e-sistente⁴⁹.

⁴⁷ Ivi, p. 90.

⁴⁸ É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: Tome 1, Economie, parenté, société*, trad. it a cura di Mariantonia Liborio con il titolo *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Milano 2001, p. 255.

⁴⁹ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, trad. it cit. p. 93.