

## **Da Heidegger a Marx: umanismo ermeneutico come filosofia della prassi**

*Gianni Vattimo*

Sempre più chiaramente, anche per la *Wirkungsgeschichte* degli anni che ci separano dall'edizione originaria dell'opera inaugurale di Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1960) si fa chiaro che l'ermeneutica non si può chiamare altro che una Filosofia della prassi. Ora, questo è il termine con cui Antonio Gramsci, nei suoi quaderni del carcere, indicava la filosofia di Marx. Forse si trattava solo di un modo di evitare il nome del fondatore del comunismo in scritti che potevano essere ispezionati dai suoi custodi. Ma era comunque un termine molto adeguato, sachlich, conforme al contenuto a cui alludeva. Ebbene, ancora più che per il marxismo, questa espressione vale radicalmente per l'ermeneutica. Più che per

il marxismo, possiamo dire, perché nella misura in cui questo aveva ancora un residuo di credenza metafisica in una corso “necessario” della storia, il marxismo non poteva considerarsi una radicale filosofia della prassi. E’ pensando a questo che sembra ragionevole considerare proprio una ermeneutica conseguente, e per me, cioè, nichilistica, l’ermeneutica come la radicalizzazione antimetafisica del marxismo.

Le due radici remote da cui l’ermeneutica gadameriana, e prima heideggeriana, proveniva, sono quella religiosa e quella giuridico-politica. Teoria e pratica dell’interpretazione avevano sempre avuto a che fare con la lettura e l’applicazione all’attualità di testi sacri o di testi giuridici, più ancora che con la lettura della tradizione letteraria. Ebbene, nel riconoscersi finalmente — appunto con la sua versione nichilistica — come una radicale filosofia della prassi, l’ermeneutica riprende in pieno queste sue due origini, quella religiosa e quella politica. Oggi, infatti l’ermeneutica in quanto teoria dell’essere come accadimento che si realizza nella sempre imprevedibile novità delle interpretazioni si trova di fronte alle pretese dogmatiche delle Chiese, e specialmente della Chiesa cattolica, non meno che alle pretese delle autorità politiche dominanti. Sembra una fatalità legata alla pervasività dei mass media e delle informazioni: oggi il potere, sia religioso sia politico, non sembra si possa esercitare senza affermare dogmi e pretese di verità. (Molto meglio la dottrina di amico-nemico di Carl Schmitt, che non avreb-

be mai giustificato lo sterminio di intere popolazioni con la scusa di una teoria della giustizia universale: noi buoni, loro impero del male.) Per questo chi affermi — come Nietzsche e l'ermeneutica radicale — che “non ci sono fatti, solo interpretazioni” è considerato più o meno come un terrorista. E forse, in effetti, lo è: è un ribelle che si rivolta contro ogni pretesa di stabilità e legittimità dell'ordine esistente in quanto esistente; e rivendica il diritto di ciascuno e di tutti a istituire nuovi ordini fondati solo sulla volontà comune. (Che è poi semplicemente l'essenza della democrazia.)

Si è sempre considerato in un modo troppo tranquillizzante la connessione dell'interpretazione con la praxis, che domina del resto la teoria di Gadamer e il suo riferimento ad Aristotele. Ma la novità delle interpretazioni, e anche della aperture epocali dell'essere — che Heidegger ritiene di riconoscere principalmente nell'accadere dell'opera d'arte (apertura di un mondo e — si badi — “esposizione” della terra) non si può far risalire solo all'avvicinarsi biologico delle generazioni: nascono nuovi esseri umani e portano con sé un rinnovamento delle interpretazioni e dunque fanno “accadere” l'essere in nuove configurazioni storico-destinali. (La morte è lo scrigno dell'essere.) Ho già segnalato altrove che nel saggio sull'opera d'arte Heidegger allude anche ad altri modi di accadere della verità oltre all'opera d'arte, e uno di questi modi è la fondazione di uno stato, per esempio. Come si sa, Heidegger non sviluppa questa tesi, giacché

nelle opere successive al saggio del '36 cercherà sempre l'evento dell'essere nelle opere dei poeti ("Ciò che dura lo fondano i poeti": Hölderlin), e ciò forse si comprende alla luce della sua disavventura politica del 1933. Ma non è difficile cercare di riprendere il suo pensiero proprio su questo punto, anche alla luce della connessione fra interpretazione e prassi che si trova chiaramente indicata da Gadamer. Non si dà nuova apertura dell'essere se non come nascita di una nuova interpretazione; ma questa non cade dal cielo — anche l'opera del poeta è prassi, è un fare che si afferma, che dà luogo a una fondazione, e che non è legittimato da alcun precedente. Vale questa infondatezza fondante anche per l'azione politica? Non nascondiamoci che il problema esiste, e su questo insistono le critiche che, come dicevamo, identificano gli ermeneutici radicali con i "terroristi". (Ripensiamo qui anche al titolo di un bellissimo libro su Heidegger di Reiner Schuerman — *Il principio di anarchia...*) In nome di che si fa una rivoluzione? In nome di che si scrive un poema che diverrà un classico? Sia nel caso del classico, sia nel caso della rivoluzione sembra che sia in gioco soltanto la riuscita, il successo storico. Il classico diventa tale perché "il pubblico" lo legge e vi si riconosce. La rivoluzione riesce se davvero si afferma, se dà luogo a istituzioni che incontrano la partecipazione di molti. Ma il diritto naturale? Ma la "verità" e i "valori"? Quello che si chiama diritto naturale è ciò che il rivoluzionario evoca per suscitare la partecipazione degli altri, e dun-

que per produrre una legittimazione post-factum della sua impresa di trasformazione. Elenco questi problemi e cerco di offrire queste risposte solo per non nascondere la difficoltà di costruire una azione politica che fonda senza essere a propria volta fondata. Chi, con qualche buona ragione, si ritrae di fronte a queste conseguenze di una ermeneutica radicale, deve però fare i conti con tutte le implicazioni “mortifere” delle posizioni metafisiche: una politica fondata sulle “verità” può essere solo una politica della autorità — filosofi, comitati centrali, pontefici... Si noti che proprio con politiche che si pretendono “vere” noi abbiamo a che fare nel mondo contemporaneo: là dove non si impone l’autorità della legge “naturale” predicata dai papi, ci si mostrano le leggi “scientifiche” della economia (v. Latouche, *L’invenzione dell’economia*, tr. it. 2010).

Non c’è nessun diritto naturale alla rivoluzione, nessuna verità formulabile in enunciati validi che giustifichi l’atto rivoluzionario. Anche in Marx, del resto, si trattava solo del fatto che il proletariato, ridotto dall’espropriazione capitalistica allo stato di puro e semplice *Gattungswesen*, essenza umana generica, si rivolta come tale e ha con sé il “diritto” di tutti quelli che sono stati ridotti in questa condizione. Walter Benjamin, nel saggio sulla filosofia della storia (uno dei suoi scritti ultimi, forse l’ultimo) scrive (cito a memoria) che i rivoluzionari sono ispirati, nella loro azione, molto più che dalla visione del progetto di uomo nuovo che vogliono attuare, dal ricor-

do degli avi sfruttati e oppressi. Solo spirito di vendetta, come direbbe Nietzsche? O c'è qui qualcos'altro, che possiamo senza troppa violenza interpretativa collegare all'insistenza di Heidegger sullo *Andenken* il ricordare, come unico modo possibile per sfuggire all'oblio metafisico dell'essere che ci è imposto dalla metafisica e, cioè, dall'autoritarismo dell'identificazione dell'essere con l'ordine attuale dell'ente.

Il silenzio dell'essere che Heidegger ci invita ad ascoltare non sarà, fuori da ogni interpretazione misticheggiante (alla quale Heidegger stesso non è sfuggito) il silenzio dei "vinti" della storia di cui parla Benjamin? Una ipotesi che avvicinerrebbe in modo definitivo l'ermeneutica alla filosofia della prassi, cioè al marxismo come lo chiamava Gramsci. Uscire dalla metafisica, dice Heidegger, non è possibile in modo radicale, e perciò parla di una *Verwindung*, di una distorsione, più che di una *Ueberwindung*, superamento. Sarebbe una *Verwindung* la rivoluzione che i comunisti di Benjamin intendono produrre nel ricordo degli avi sfruttati? Leggerla in questo modo, e non come l'istituzione di un ordine completamente nuovo, ci sembra indispensabile proprio in vista di ciò che sono state le rivoluzioni che si sono concepite come *Ueberwindungen*. Come dire che se Lenin e Stalin avessero conosciuto Heidegger e la sua *Verwindung* non avrebbero prodotto i guasti del socialismo reale che hanno portato alla distruzione dell'URSS? Formulo la domanda nel modo 'più' grottesco e radicale perché si

capisca che cosa qui e' in gioco. Proprio perche' non c'e' una verita' che si possa formulare metafisicamente, al di la' delle situazioni concrete e contingenti, questa ipotesi non ha senso e ha un sapore di grottesca ironia. Pero' il fatto che la rivoluzione ci appaia leggibile in termini di *Verwindung* OGGI libera un campo di lettura e di interpretazione del tutto legittimo. E' OGGI che ci rendiamo conto della vicinanza tra il silenzio dei vinti di Benjamin e il silenzio dell'essere di Heidegger. E' oggi che, alla fine della metafisica nel nichilismo del mondo mediatizzato dell'imperialismo globale, ci rendiamo conto che una rivoluzione concepita come *Ueberwindung* non puo' che dar luogo a nuove configurazioni metafisiche del dominio.

L'ascolto del silenzio dell'essere sarebbe apparso — e a lungo e' apparso ai marxisti anti-heideggeriani — come una oziosa forma di estetismo. Nello stesso Heidegger questa apparenza di oziosita' misticheggiante non e' mai scomparsa del tutto. Non solo si puo' attribuire questo alla sua prudenza dopo l'avventura con il nazismo, quando effettivamente credette di poter far rinascere la civiltà non metafisica della Grecia preclassica attraverso l'antimodernita' e l'anticapitalismo dei nazisti. La ragione del permanere di Heidegger in un ascolto mistico-poetico della voce dell'essere fino ai suoi ultimi giorni e' forse da leggersi anche nella sua diffidenza verso la nuova configurazione metafisica che si imponeva, nel dopoguerra, da parte degli alleati restauratori

della democrazia: la pretesa dei giudici di Norimberga di rappresentare il diritto naturale e l'idea universale di giustizia, la persistente convinzione delle potenze occidentali di essere l'impero del bene, il "mondo libero", come a lungo si autoproclamò la *Voce dell'America* diffusa per radio in tutto il pianeta. Accettare come definitivo tutto questo non era solo — come appariva a molti che avevano combattuto sotto le bandiere del fascismo italiano, per esempio — un saltare sul carro dei vincitori; ma per Heidegger un vero e proprio tradimento della differenza ontologica, una ricaduta nell'errore del 1933.

Lavorare per la rivoluzione senza ricadere nella metafisica è il compito della ermeneutica come filosofia della prassi, e la via per qualunque emancipazione, proprio nel mondo della fine della metafisica e del nichilismo compiuto. L'insistenza di Heidegger sull'Andenken, il ricordare, lungi dall'essere un atteggiamento nostalgico, diventa qui la fonte di ogni legittimità dell'azione trasformativa. Non c'è verità se non nel dialogo tra gli umani, e' nel dialogo che accade l'essere. E questo dialogo esige anzitutto che si ascoltino coloro che a lungo sono stati zittiti dalle strutture del dominio. Dar la parola agli esclusi è il solo modo non mistico-mistificante di ascoltare la voce dell'essere al di là della metafisica che la confonde con l'ordine dato dell'ente.

Un umanismo ermeneutico, come quello che questa conferenza di Cordova si propone di preparare, si deve costruire nel *Gespraech*, secondo l'espressione di Hoel-



derlin tante volte ripresa da Heidegger. Ma il dialogo, la conversazione tra gli umani in cui, soltanto, accade l'essere, esige l'ascolto del silenzio — il silenzio di quell'essere che la metafisica e la società del dominio hanno sempre nascosto e tacitato — ossia la voce sommessa degli esclusi, degli sconfitti della storia. Tutt'altro che un ascolto passivo, come si vede. Un umanismo ermeneutico non può, alla fine, che essere un umanismo rivoluzionario.