

Per un'ermeneutica della vita politica. Heidegger e le pratiche retoriche

Armando Canzonieri

Università della Calabria

acanzonieri@gmail.com

Abstract The text discusses Heidegger's 1924 lectures about the *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* and tries to identify, starting from these lectures, some structural aspects of political life. Heidegger presents here his interpretation of Aristotle's *Rhetoric* and says that it is the first hermeneutic of human social life, including the roles of passion and desire. Starting from Aristotle's *Politics*, he confronts social life of no-human beings with human's sociality. For humans beings, political life is made by continuous negotiations and modifications of opinion and passion, so that language is both danger and resource for them. Because of language, human being can cross these experiences or loose them. In this lectures Heidegger presents a rhetorical theory of the Self and argues the central role of passion in self-consciousness.

Keywords: Rethoric, Aristotle, Heidegger, Community, Self, Politics.

1. Il titolo di questo intervento modifica una delle definizioni con cui Heidegger, all'interno di *Essere e tempo*¹, si riferisce alla *Retorica*² di Aristotele. La centralità del confronto con quest'opera nel pensiero Heidegger è divenuta chiara solo con la pubblicazione dei manoscritti delle lezioni del corso del 1924 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. In merito a questo corso, emblematiche sono le parole di Kiesel che, in *The Genesis of Heidegger's Being and Time*³, lo descrive in questi termini:

is one of Heidegger's greatest courses, breaking ground not merely in Greek philosophy but also for his entire path of thought (KIESEL 1993: 283).

In questo articolo, però, preferiamo parlare di *pratiche retoriche* in quanto, nonostante il riferimento al testo aristotelico occuperà un posto centrale al suo interno, esso non intende presentarsi né come una interpretazione della *Retorica* in

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979; trad. it. a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.

² I riferimenti al testo seguiranno la traduzione di M. Zanatta in *Retorica e Poetica*, UTET, Torino 2004.

³ T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1993

quanto testo, né come una ricostruzione dell'intricato *corpo a corpo* che Heidegger ingaggia incessantemente con il pensiero di Aristotele⁴. Cercheremo più che altro di utilizzare la *Retorica* e la lettura che Heidegger ne propone all'interno del corso universitario del 1924 (d'ora in poi GP⁵), come messe a fuoco di una serie di pratiche discorsive attraverso le quali prende corpo, si struttura e si fluidifica, l'essere-assieme quotidiano (HEIDEGGER 2005, § 29, p. 177) proprio dell'essere umano. Nella lettura proposta da Heidegger la *Retorica* esibisce il modo in cui, in tale essere-assieme, l'essere umano gestisce (collettivamente e individualmente) una risorsa e una necessità antropologici fondamentali: la modificazione delle proprie opinioni e delle proprie passioni. La *prassi retorica* si presenta inoltre come il luogo in cui si attua la relazione tra autenticità e inautenticità della vita collettiva. L'opposizione tra vita autentica e vita inautentica, laddove al centro del discorso è il vivere in comune, passa tutta attraverso la *gestione della relazione* tra ciò che Aristotele chiama $\nu\delta\omicron\zeta\alpha$ (le opinioni comuni) e le condizioni concrete in cui avviene il confronto tra gli individui. Tale gestione avviene attraverso una serie di argini e di pratiche di stabilizzazione che hanno la funzione di tenere in vita per la collettività gruppi di *esemplarietà* nella valutazione pratica e teoretica. Coloro i quali le incarnano costituiscono le diverse figure dell'autorità nella vita collettiva dell'essere umano. Esse orientano sia lo sguardo che l'affettività in quanto dicono quali tratti all'interno di una data situazione sono rilevanti e degni di nota e, soprattutto, in che modo ci si dovrebbe *sentire* dinanzi ad essa. Essa si attua anche con l'affinamento della capacità di commisurare la situazione concreta, le passioni che essa di volta in volta suscita e le sue proprie variabili, alle opinioni comuni che si hanno a disposizione. Il punto di destabilizzazione dell'orientamento, nella vita umana, è dato dal $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ e dal rapporto tra $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ e passioni. Il fatto di poter articolare le proprie opinioni e le proprie passioni all'interno di un discorso muta la loro stessa natura, in quanto esse non sono più solo strumenti di segnalazione, ma oggetto di negoziazione (GP: §§. 13-16). Heidegger, che presenta il proprio ragionamento come un lungo commento ad alcuni concetti chiave della filosofia di Aristotele⁶ argomenta, ad esempio, che anche gli animali non umani, mostrano di organizzare la loro vita sulla base di una serie più o meno ricca di sistemi di orientamento legati alla percezione sensoriale del contesto e alla percezione del modo in cui tale contesto suscita in essi piacere e dolore, ma essi non hanno $\delta\omicron\zeta\alpha$, perché la $\delta\omicron\zeta\alpha$ è presente solo dove c'è $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (GP: 142⁷). Ma che cosa cambia, nel momento in cui, nella vita collettiva dell'essere umano, emerge qualcosa come la $\delta\omicron\zeta\alpha$? Dal punto di vista di Heidegger è in virtù della $\delta\omicron\zeta\alpha$ che è

⁴ Da questo punto di vista resta esemplare il testo di Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, in cui l'autore, in un periodo in cui parte dei manoscritti dei corsi marburghesi e degli appunti presi dagli studenti di Heidegger in quegli anni erano ancora inediti, presenta una trama di relazioni concettuali tra il pensiero di Heidegger e quello di Aristotele così fitta da spingere in un secondo momento lo stesso Volpi a chiedersi se *Essere e tempo* non fosse una vera e propria opera di riscrittura dell'*Etica Nicomachea*. Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari-Roma 2010 e F. Volpi, *Essere e tempo: una versione dell'Etica Nicomachea*, in P. di Giovanni, *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994 pp. 307-333.

⁵ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, ed. a cura di M. Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002. La traduzione dei passi citati è mia.

⁶ Non è un caso se, proprio nelle battute introduttive, presenta il proprio metodo nei termini di una *filologia*, cfr. §§. 1-2.

⁷ Prendendo le mosse dal libro γ del III capitolo del *De Anima*, Francesca Piazza discute l'articolazione di $\delta\omicron\zeta\alpha$, $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ e $\pi\iota\sigma\tau\varsigma$ in relazione al $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, all'interno dell'articolo «Opinione e persuasione nell'animale umano. Osservazioni su Aristotele, *De Anima*, III, 3, 428a 19-24», in *Forme di vita*, vol. 5 «Il rito tra natura e cultura», pp. 151-162.

possibile che l'essere umano viva la condizione intersoggettiva dell'esser in disaccordo e la peculiare condizione politica del trovarsi costretto alla *revisione delle proprie opinioni*:

la *possibilità della revisione* appartiene alla δόξα stessa. La δόξα è il modo in cui il mondo dell'essere l'uno con l'altro si dà. È la δόξα che porta la possibilità di *parlare l'uno contro l'altro* all'interno dell'essere l'uno con l'altro. (HEIDEGGER 2002: 138)

Il campo della δόξα ci viene presentato contemporaneamente come più ampio del campo del λόγος, sebbene ad esso cooriginario, in quanto:

la δόξα è il modo in cui abbiamo la nostra vita qui nella sua quotidianità. La vita conosce a partire da sé stessa, non nella modalità della scienza, teoreticamente; questa è solo una distinta possibilità. La δόξα è il modo in cui la vita conosce a partire da sé stessa. La δόξα è precisamente ciò da cui emerge il parlare l'uno con l'altro, ciò da cui tale parlare è motivato; e allo stesso tempo è ciò di cui tale parlare l'uno con l'altro dibatte. Dunque la δόξα è la base, la risorsa e il movente per discutere l'uno con l'altro [...] (HEIDEGGER 2002: 138, 151).

Con queste parole Heidegger ci sta suggerendo che il campo della nostra interazione con il mondo e con gli altri è sorretto da uno sfondo articolato di *familiarità* con le cose che ha l'aspetto di un *aver acconsentito* a un determinato aspetto di esse. Contemporaneamente, però, all'interno di questo acconsentire, è sempre latente la possibilità di vivere in disaccordo con le cose, la possibilità che una certa δόξα si trovi in disaccordo tanto con l'esperienza concreta che con un'altra δόξα mostrata e sostenuta da un altro essere umano. Vivere politicamente, in questa prospettiva, significherebbe accettare di *misurarsi* con tale orizzonte tacito dell'*aver acconsentito* e il luogo di tale misurazione è l'incontro con l'altro.

Nel corso del 1924, è proprio a partire da una lettura in parallelo della *Retorica*, del *De Anima* e dell'*Etica Nicomachea* che Heidegger presenta la relazione tra una *vita in comune autentica* e una *vita in comune inautentica*; una relazione che trova la propria condizione di possibilità ineludibile proprio nel parlare. È proprio a partire dall'atteggiamento che di volta in volta si ha dinanzi a una questione dibattuta e nei confronti delle *opinioni comuni* (e potremmo dire, delle *opinioni che accomunano*), che si gioca la partita tra un atteggiamento autentico e uno inautentico rispetto alla vita politica. È in primo luogo proponendo una traduzione e una lettura della *Politica* e della *Retorica* che Heidegger, in questo corso, articola l'intreccio essenziale tra *vita e cura* [*Besorgen*]:

In che modo, ci chiediamo, il mondo viene incontrato dall'essere umano secondo Aristotele? A quale tipo di apertura perviene l'essere umano? L'ἴδιον di essere umano è, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ δίκαιον καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησις ἔχειν, «l'unico essere (in quanto umano) che ha αἰσθησις, vive nella percezione del bene e del male, di ciò che è appropriato e inappropriato», di συμφέρον e βλαβερὸν. Ciò significa che per prima cosa dobbiamo chiederci che cosa significa propriamente che il mondo in cui l'essere umano si muove viene

incontrato secondo il carattere di ciò che contribuisce per [des Beiträglichen], nel carattere del συμφέρον? (HEIDEGGER 2002: 57).⁸

Heidegger propone un punto prospettico a partire da cui leggere le argomentazioni sviluppate nella *Retorica*, che coincide con alcune delle più recenti ricerche contemporanee miranti a rileggere l'intera concettualità aristotelica a partire dalla filosofia del linguaggio e dall'antropologia filosofica⁹. Nel corso del 1924, proprio grazie alla lettura della *Politica* Heidegger, inoltre, sviluppa una specifica comparazione tra vita animale e vita umana, che successivamente sembra abbandonare. Essa da un lato va verso l'enunciazione del tratto distintivo dell'intersoggettività umana rispetto all'intersoggettività animale, ma dall'altro anche verso l'indicazione dei piani in cui la stessa natura umana, in quanto partecipa costitutivamente della natura animale, porti con sé tratti propri dell'intersoggettività animale. Dobbiamo immediatamente rilevare che il termine "intersoggettività" non è di Heidegger ma il termine usato dal filosofo tedesco è *Miteinandersein* ed esso viene presentato come proposta di traduzione del termine greco κοινονία, con esplicito riferimento alla *Politica* di Aristotele (cfr. GP: § 13¹⁰).

2. Il corso del 1924 costituisce la più dettagliata testimonianza del confronto¹¹ che Heidegger imbastisce con la *Retorica* e la *Politica* di Aristotele. Nel caso della *Retorica*, prima della pubblicazione di questo corso avevamo a nostra disposizione solo dei passaggi in cui il filosofo tedesco mostrava senza riserve la centralità del testo di Aristotele all'interno delle proprie ricerche incentrate sull'elaborazione di una *fenomenologia delle pratiche discorsive*. L'obiettivo della ricerca heideggeriana negli anni '20 è quello di far esplodere tutta la frastagliata potenza dell'esperienza linguistica e di ricavare da essa una vera e propria mappatura dell'esistenza (e della natura) umana. Nel § 29 di *Essere e tempo*, Heidegger¹², in riferimento alla teoria degli affetti presente nella *Retorica* afferma:

⁸ Heidegger in questo sta facendo riferimento ai seguenti passi: *Politica* (I, 2 1253 16a e succ.) e *Retorica* (I, 6 1362 14a e succ.).

⁹ Tale prospettiva è ad esempio rappresentata, in Italia, dalla ricerche di F. Lo Piparo e F. Piazza, i quali indipendentemente da Heidegger approdano a posizioni che sono molto consonanti con quelle proposte dal filosofo tedesco nel corso del 1924. Segnaliamo per un approfondimento il testo di F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Che cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari, 2003 e F. Piazza, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.

¹⁰ Per una ricostruzione del tema dell'intersoggettività all'interno della fenomenologia e che si sofferma sulla posizione di Heidegger, rimandiamo ai testi di Vincenzo Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010, e *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009.

¹¹ Il tema, di fatto, non occupa un posto centrale nel dibattito filosofico intorno del pensiero di Heidegger e la pubblicazione del corso del 1924 ha iniziato ad attirare l'attenzione degli studiosi sul tema. Rimandiamo ad esempio al testo a cura di Daniel M. Gross and Ansgar Kemmar, *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany 2005. Uno degli indici del testo (pp. 177-178), curato da Ansgar Kemman, offre al lettore un primo quadro, seppur parziale, delle occorrenze della *Retorica* di Aristotele all'interno delle opere di Heidegger. La presenza del testo aristotelico e della retorica come prassi all'interno della riflessione heideggeriana viene dedicato ampio spazio nel testo di Christopher P. Smith, *The Hermeneutics of Original Argument: Demonstration, Dialectic, Rhetoric*, Northwestern University Press, Evanston 1998.

¹² Nel corso del 1924 Heidegger non si addenta in un confronto tra le posizioni aristoteliche e quelle sostenute dagli altri teorici della *prassi retorica* (pensiamo in primo luogo alla posizione platonica espressa, ad esempio nel *Fedro* o alle posizioni sviluppate in seno alla cultura latina). Per una presentazione delle diverse posizioni sostenute all'interno della cultura greca in merito alla

Aristotele analizza i *πάθη* nel secondo libro della *Retorica*. L'interpretazione tradizionale presenta la retorica come una sorta di "disciplina"; essa deve invece essere intesa come la prima ermeneutica sistematica dell'essere-assieme quotidiano (HEIDEGGER 1979 trad. it.: 177).

Del resto è lo stesso Aristotele a suggerirci l'affinità strutturale tra retorica e politica, connettendo dunque la familiarizzazione con la possibilità di rintracciare ciò che, di volta in volta, parla in favore di qualcosa, alla possibilità di interessarsi della articolazione del vivere in comune:

Poiché le persuasioni sono dovute a questi <fattori> [il carattere, l'ascoltatore, il discorso] è evidente che è possibile assumerle tutte se si è in grado di argomentare sillogisticamente e di scorgere, per ciò che riguarda i caratteri e per ciò che riguarda le virtù e terzo per ciò che riguarda le passioni, che cos'è ciascuna passione e quale la sua qualità, e da quali cose si ingenera e in che modo. Per cui avviene che la retorica sia qualcosa che cresce come accanto alla dialettica e che sia propria di quella trattazione che ha per oggetto le passioni, trattazione che è giusto chiamare politica (*Retorica* I, 2 1356a 20 e succ.).¹³

Ancora più interessante è il riferimento che troviamo nel corso *Concetti fondamentali della metafisica*, del semestre invernale del 1929/30¹⁴. Nel noto corso in cui sono contenute le tesi ermeneutiche fondamentali a partire da cui sarebbe possibile avviare

persuasione e alla retorica rimandiamo al testo di Francesca Piazza, *Il corpo della persuasione: l'entimema nella retorica greca*, Novecento, Palermo 2000.

¹³ Riteniamo molto interessante il riferimento *politico* alla dialettica. In primo luogo anche l'argomentazione dialettica, così come essa ci viene presentata all'interno dei *Topici*, muove da *opinioni notevoli*, cioè da opinioni che mettono in condivisione. Inoltre sempre all'interno dei *Topici* Aristotele accenna a tale *funzione politica* della dialettica nel momento in cui, presentando l'utilità della sua trattazione, descrive proprio uno scenario di interazione: «[...] la trattazione è utile [...] per le conversazioni e discussioni casuali perché, avendo noi enumerate le opinioni di molti, entreremo in relazione con questi non sulla base delle cose opinare da altri, ma di quelle che appartengono loro, modificando quello che essi sembrano dirci non correttamente» (I, 1 101a 28 e succ.). La pratica della dialettica ci mette nella condizione migliore per entrare in relazione con gli altri, quando tale relazione, per così dire, esce fuori dal nulla (non è imposta, ad esempio, dalla parentela, e non è preordinata da una situazione ben strutturata di ruoli, compiti, faccende). Esaminare l'argomentazione dialettica e prendere familiarità con una tale forma di argomentazione significa prendere familiarità con le *conversazioni e discussioni casuali*, cioè con quelle forme di interazioni occasionali, non pre-determinate, nelle quali il terreno dell'incontro non è dato in anticipo ma deve essere afferrato e identificato immediatamente, pena il mancato incontro dell'altro nella sua immediata concretezza; tale terreno dell'incontro ci viene immediatamente presentato come instabile e come stranamente sospeso tra il polo della assoluta distanza e un polo della assoluta vicinanza alla situazione concreta in cui incrociamo i nostri simili. Nel caso dell'essere umano, incontriamo qualcuno secondo due modalità ben precise: o nella forma dell'occasionalità o nella forma della pre-ordinazione. In entrambi i casi, ci sembra suggerire Aristotele, ci si incontra o ci si manca sempre a partire da determinate opinioni, che devono essere tenute come sotto controllo, in quanto altrimenti rischiamo di incontrare gli altri non a partire dalle opinioni che essi stessi portano con sé, ma a partire dalle opinioni di altri; quando due esseri umani si incontrano, dunque, sono sempre *più* di due, anzi potremmo dire che è in virtù di tale *di più* che possono incontrarsi o mancarsi. L'altro, infine, viene presentato come la costante occasione che mi pone dinanzi alla necessità di *modificare le mie opinioni*. Per la traduzione italiana del testo abbiamo seguito, *I Topici*, trad. it. di Attilio Zadro, Luigi Lofredo Editore, Napoli 1974.

¹⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, GA 29/30 a cura di F. W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983; trad. it. di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992.

un confronto tra la vita animale e l'esistenza umana, Heidegger cita nuovamente la *Retorica*, inserendola in un preciso progetto di ricerca:

Se diciamo che la storia della logica in occidente, e di conseguenza la scienza del linguaggio in generale, è determinata dalla teoria greca del λόγος nel senso della proposizione assertoria, bisogna tuttavia ricordare che lo stesso Aristotele, il quale – riprendendo degli spunti essenziali di Platone – giunse per la prima volta ad una comprensione della struttura della proposizione, nella sua *Retorica* riconobbe e pose mano al grandioso compito di sottoporre a interpretazione le forme e le configurazioni del discorso non tetrico, non assertorio (HEIDEGGER 1983: 387).

Aristotele, dunque, fornirebbe nella *Retorica* le prime basi di una indagine volta alla comprensione strutturale e funzionale delle pratiche discorsive che impegnano l'essere umano non nella constatazione di un certo stato di cose e nella condivisione di una qualche conoscenza riguardante il mondo¹⁵. La lettura che Heidegger propone della *Retorica* va nella direzione di una vera e propria *ontologia delle pratiche sociali*. Nel corso del 1924 tale ontologia non può non prendere le mosse da una messa a confronto delle forme in cui l'essere umano e gli altri esseri viventi mettono in *condivisione* le loro esperienze, le loro opinioni e le loro passioni. Una di queste differenze si presenta immediatamente laddove ci chiediamo in che modo *le opinioni* e le *passioni* umane vengono “trasmesse”, reiterate e conservate. Possiamo provare a leggere la *Retorica* proprio a partire da questa domanda. In merito alla funzione esplicita dalla retorica (e dalla pratiche retoriche), Aristotele si esprime in questi termini:

La sua opera si svolge nell'ambito di cose tali che in merito a esse deliberiamo e non abbiamo arti [...]. E deliberiamo sulle cose che in tutta evidenza possono essere in entrambi i modi. Infatti in merito alle cose che è impossibile o che siano state in modo diverso, o che lo saranno, o che lo siano, nessuno delibera se le concepisce così, dal momento che non vi sarebbe alcun vantaggio (*Retorica*, I, 2 1357a e succ.).

Proprio perché il quotidiano si muove in questo stesso ambito esso diventa, secondo Heidegger, il luogo privilegiato di osservazione di un tipo di discorso che non ha a che fare con «uno stato di cose identico il quale dovrebbe essere trasmesso all'interno di una scienza» (HEIDEGGER 2002), ma è un discorso che dà forma al carattere e alle passioni degli individui e per far ciò non è sufficiente presentare semplicemente i fatti così come sono, ma è necessario anche presentare sé stessi in un certo modo all'interno del discorso e, soprattutto, far in modo che l'ascoltatore sia emotivamente coinvolto dal discorso.

Nella sfera del deliberare, l'essere umano si trova in relazione a stati di cose che ammettono diverse possibilità e che possono essere diverse nel passato, nel presente e nel futuro, attraversando tutto l'arco temporale del deliberabile. Che cosa ci suggerisce tale riferimento al tempo in relazione alla struttura dell'intersoggettività propriamente umana? In che termini il vivere in comune è sorretto anche da un

¹⁵ Per una ricostruzione della “teoria del significato” in Heidegger con particolare riferimento alle forme non assertorie del discorso e che inserisce il pensiero heideggeriano nella costellazione del dibattito filosofico della prima metà del 1900, rimandiamo al saggio di Vincenzo Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

deliberare rivolto al passato? Nelle prime battute della *Retorica*, Aristotele connette le tre forme di discorso retorico: il discorso epidittico, il discorso giudiziario e il discorso che è proprio del consigliare e del deliberare a quello che è il loro tempo appropriato, potremmo dire il loro *tempo specifico d'intervento*:

I tempi di ciascuno di questi <generi> sono, per chi delibera quello futuro (in effetti si delibera sulle cose che saranno, sia che si incoraggi che se si scoraggi); per chi parla davanti a un tribunale, quello passato (in effetti è sempre sulle cose che sono compiute che l'uno accusa, l'altro difende); per il discorso epidittico, il <tempo> principale è quello presente (in effetti tutti elogiano o biasimano le cose che sussistono (*Retorica*, I, 3 1358b 15 e succ.).

Anche in relazione a cose compiute si dà il caso per cui un determinato avvenimento che si credeva esser stato compiuto, di fatto non lo è stato. Ma non è questo l'aspetto determinante dell'instabilità specifica del *passato* della comunità umana:

Il fine di ciascuno di questi <generi> è diverso e, per essi che sono tre, ve ne sono tre. Per chi consiglia, il vantaggioso e il dannoso: infatti da un lato chi incoraggia, consiglia come una cosa migliore, dall'altro chi scoraggia, scoraggia come una cosa peggiore [...]. Per coloro che parlano davanti a un tribunale, il giusto e l'ingiusto [...]. Per coloro che elogiano e che biasimano, il bello e il turpe [...] (*Retorica*, I, 3 1358b 18 e succ.).

Ed è proprio sul versante del fine che emerge la possibilità che le cose siano diversamente da come sono. È sul versante della configurazione dell'utile e del dannoso, del giusto e dell'ingiusto, del lodevole e del biasimevole che emerge la necessità di lavorare incessantemente anche sul passato, poiché quella che in un dato momento è stata considerata, accettata e reiterata come rappresentazione esemplare di che cosa sia giusto o ingiusto, può trovarsi nella condizione di doversi ribaltare. È possibile, che la comunità umana senta il bisogno di riconfigurare a partire da un differente insieme di raffigurazioni della giustizia e dell'ingiustizia, anche quello che è stato il proprio passato. Esso si presenta carico di potenzialità che, al variare della prospettiva, diventano nuovamente praticabili o impraticabili, perché possiamo diversamente affezionarci e disaffezionarci a esso. Aristotele sottolinea tale doppio livello del discorso retorico riferito al passato:

Poiché spesse volte, pur riconoscendo d'aver agito non si riconosce o la determinazione cui si rubrica l'atto, o ciò cui si riferisce la determinazione con cui lo si rubrica, per esempio <si riconosce> d'aver preso, ma non di aver rubato, e d'aver colpito per primi, ma non di aver oltraggiato e di aver avuto rapporti carnali, ma non di aver commesso adulterio, oppure di aver, sì, rubato, ma non di aver commesso sacrilegio (giacché una certa cosa non era un dio) [...] (*Retorica*, I, 13 1374a e succ.).

Una volta che una certa decisione è stata presa, una volta che un certo consiglio è stato seguito, una volta che una certa lode è stata interiorizzata, niente assicura l'essere umano di non trovarsi più nella condizione di *dover* mettere in discussione tutto questo dinanzi a un caso concreto che lo esige; proprio per questo le pratiche retoriche possono essere viste come quelle pratiche attraverso cui l'essere umano si esercita a dimorare nell'instabilità propria della sua vita politica. Ma quella che appare come *instabilità interiore* è allo stesso tempo l'indice di una risorsa e di una

molteplicità che contemporaneamente ci appartiene e ci trascende e questo perché nelle nostra particolare esperienza, abitano non soltanto le opinioni e le passioni che sorgono al suo interno, ma una moltitudine di opinioni e passioni virtuali e potenziali. È solo nel continuo esercizio di moltiplicazione degli intrecci possibili tra opinione e passione all'interno di una certa situazione da deliberare che si è, parafrasando Aristotele, *abili nel deliberare e animali politici*.

Nel corso del 1924 è proprio alla *Politica* di Aristotele che Heidegger si richiama per segnalare che lo spazio specifico della socialità politica umana sia segnato da una particolare messa in condivisione resa possibile dal *λόγος* e dal particolare modo in cui la possibilità di *discorrere* modifica radicalmente il modo in cui noi esseri umani siamo, e possiamo essere, coinvolti emotivamente dal mondo.

3. L'ambito d'interesse della *Retorica* viene presentato da Aristotele in questi termini:

si avranno tre generi dei discorsi retorici: uno deliberativo, uno giudiziario, uno epidittico. Una parte del consiglio è l'incoraggiamento, un'altra lo scoraggiamento. In effetti sia coloro che danno consigli in privato, sia coloro che parlano pubblicamente davanti al popolo, sempre compiono una di queste due cose. Una parte dell'azione giudiziaria è l'accusa, un'altra la difesa. In effetti coloro che dibattono è necessario che compiano o l'una o l'altra di queste due cose. Una parte del discorso epidittico è l'elogio, un'altra il biasimo. (*Retorica*, I, 2 1358b 4-14).

In primo luogo, troviamo in queste parole una prima giustificazione per l'utilizzo dell'espressione *pratiche retoriche*, in quanto lo stesso Aristotele sottolinea che esse non sono per nulla vincolate a un certo ambito, né tanto meno all'ambito specifico dei *discorsi dinanzi a un pubblico*. Si tratta di pratiche che investono tanto il parlare in pubblico, quanto il confrontarsi faccia a faccia con qualcuno. Se ci chiediamo in che termini tali pratiche discorsive siano distinte da ciò che Heidegger ha chiamato discorso assertorio e tetico, ci rendiamo immediatamente conto che la posta in gioco di tali pratiche discorsive non è *dire qualcosa di vero*, ma più che altro abbiamo sempre a che fare con un tentativo di esercitare una certa influenza sull'interlocutore, un'influenza sulle sue opinioni e sulle sue passioni, in vista di qualcosa. Tale influenza, infatti, sembra a sua volta costitutivamente legata con delle specifiche finalità. Nonostante sia sempre possibile mentire e dissimulare, nel dare un consiglio, nell'esprimere un giudizio e nel tessere le lodi di qualcuno, non è possibile compiere queste attività senza far riferimento, implicitamente o esplicitamente a una qualche differenziazione tra ciò che è meglio e ciò che è peggio, tra ciò che è più conveniente e ciò che lo è di meno, tra ciò che è più bello e ciò che lo è di meno. Ma quali sono le caratteristiche *ontologiche* di questo piano?

4. Il piano ontologico su cui Heidegger pone la riflessione sull'intersoggettività finisce per coincidere con il piano su cui Aristotele pone la propria *Retorica*, cioè quello caratterizzato *dal più e dal meno, dal poter essere diversamente e del per lo più*. A riguardo, nel corso del 1924, la riflessione intorno alle *pratiche retoriche* viene esplicitamente inserita in un progetto di ricerca che ha nell'intreccio tra natura del linguaggio e natura (dell'intersoggettività) umana il suo nucleo centrale:

Il fatto di avere a nostra disposizione la «Retorica» di Aristotele è meglio che avere una filosofia del linguaggio. Nella «Retorica» ci troviamo dinanzi a qualcosa che ha a che fare con il parlare in quanto modalità fondamentale d'essere dell'essere l'uno con l'altro dell'essere umano stesso, così che una comprensione di questo λέγειν offre anche in una nuova prospettiva la costituzione d'essere [Seinsverfassung] dell'essere l'uno con l'altro. Poiché, dunque, la «Retorica» offre la via d'accesso a tali fenomeni fondamentali, è importante comprendere che cosa Aristotele contrassegni come ῥητορικὴ. Ῥητορικὴ è una δύναμις τοῦ θεωρῆσαι, la «possibilità di vedere», e cioè di vedere περὶ ἕκαστον, di offrire di volta in volta all'interno di una specifica situazione dell'essere l'uno con l'altro, ciò che parla in favore di una questione che è proprio al centro della negoziazione [Verhandlung], che si trova nella conversazione. Attraverso il parlare stesso una determinata opinione deve essere coltivata insieme ad altri (HEIDEGGER 2002: 118).

L'essere umano vive insieme agli altri nella modalità del *coltivare insieme determinate opinioni* e tale *coltivare* ha la forma instabile della persuasione. La retorica, affrontando forme specifiche di negoziare e di discutere il modo in cui *le cose dovrebbero essere viste* e il modo in cui *possiamo* e *dobbiamo* persuaderci a vederle, esibisce delle forme strutturali dell'intersoggettività. Il secondo rilievo centrale della lettura che Heidegger propone riguarda la *natura dell'essere* in cui la *Retorica* opera:

Aristotele afferra in un modo più ontologico, in un certo senso in modo più formale, il carattere dell'esserci del mondo circostante [...]. Il tratto dell'essente di cui si parla [nella *Retorica*] ha il carattere del "più o meno", è caratterizzato da un μέγεθος, una determinata "estensione" che è definita dal carattere dell'indeterminatezza. Tale "più o meno" è un tratto fondamentale dell'essere degli essenti, in quanto esso è in prossimità di questo e in prossimità di quello. Va insieme a questo tratto, l'aspetto di δυνατόν e ἀδυνατόν. Sono queste le determinazioni fondamentali dell'essere che perviene al linguaggio in un λόγος: Ciò che è così, che ha un certo essere, che in sé stesso "può anche essere diversamente", ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, che da un momento all'altro è già differente, che un momento dopo non è più ciò che era prima. In accordo con tale struttura d'essere della quotidianità, λέγειν è qualcosa di peculiare. L'essere di cui diciamo che accade di giorno in giorno, non può essere un "provare scientificamente"[...], non è subordinato ad assiomi teoretici ma consiste di opinioni fondamentali [...] che sono quelle che la vita stessa coltiva nella quotidianità (HEIDEGGER 2002: 132).¹⁶

Ma, tanto in virtù della loro articolazione linguistica che in virtù del loro essere sempre ancorati alla vita passionale e desiderativa dell'essere umano concreto, tali opinioni fondamentali non sono statiche, ma dinamiche e potenzialmente in conflitto

¹⁶ Sono questi i medesimi punti di partenza che vengono proposti per una ripresa in chiave antropologica della *Retorica* di Aristotele: «L'ontologia aristotelica [...] prevede un'importante distinzione tra "ciò che non può essere diversamente da ciò che è", il necessario, e "ciò che può essere diversamente da com'è [...]». A questa distinzione ontologica corrisponde un'analoga distinzione tra due tipi di conoscenza, una necessaria e l'altra *per lo più*. Non si tratta di una opposizione finalizzata semplicemente alla costruzione di una gerarchia. La conoscenza *per lo più* [...] è l'unico modo che abbiamo per conoscere realtà che sono esse stesse *per lo più* [...]». F. Piazza, *Linguaggio, persuasione e verità*, Carocci, Roma 2005, p. 143.

tra di loro. Tanto nella φωνή che nel λόγος si presentano forme di vita sociale e di condivisione di un certo mondo, di un certo insieme di contesti d'esperienza, ma in un caso, rileva Heidegger, Aristotele parla della condivisione del piacere e del dolore, nell'altro della condivisione delle nozioni di bene e male e di giusto e ingiusto. Nel caso della φωνή abbiamo a che fare con un indicare il piacere e il dolore, mentre nel caso del λόγος ci troviamo dinanzi a un darsi a intendere intorno a...¹⁷

In entrambi i casi, non ci troviamo dinanzi a un contesto fatto di constatazioni che vengono condivise e di conoscenze che vengono trasmesse, ma si tratta di *traiettorie* che vengono presentate, suggerite, indicate. La comunità umana sarebbe dunque fatta dall'intreccio di traiettorie che hanno come punto di fuga, l'utile e il dannoso, il giusto e l'ingiusto, ciò che è buono e che non lo è, ma anche il piacere e il dolore.

Tanto nella φωνή che nel λόγος appare una *definita modalità dell'essere-nel-mondo*, una *definita modalità in cui il mondo incontra la vita*. Tale incontro avviene in un caso nel carattere di piacere e dolore e nel secondo caso nel carattere dell' "utile e del dannoso". Queste sono determinazioni fondamentali: il mondo nell'esserci naturale non è un fatto di cui io prendo nota; non è un'attualità o una realtà. Ma, *il mondo è qui nella maggior parte dei casi nella modalità di ciò che è utile o dannoso, di ciò che facilita o ostacola l'esserci* (HEIDEGGER 2002: 47).

Ed è questa doppia appartenenza dell'umano al piano della φωνή e del λόγος a dischiudere l'orizzonte e l'esigenza umana della vita politica. Se da un lato le *opinioni notevoli* ancorano la nostra esperienza ad alcune nozioni più o meno particolareggiate dell'utile e del dannoso, ad esempio, dall'altro le *passioni* ancorano la nostra esperienza al *qui e ora* e fanno slittare le nostre prese di posizione da una parte all'altra. La funzione eminentemente politica delle passioni, viene presentata da Heidegger proprio come commento al secondo libro della *Retorica*:

πάθος è un "cambiare" e per la precisione un determinato "divenire" che viene da una condizione precedente [...]. Tale cambiamento in un'altra condizione e l'essere in una nuova condizione faccia a faccia con la vecchia (HEIDEGGER 2002: 172).

Nello slittamento a opera della passione, l'essere umano viene di volta in volta raddoppiato nel proprio rapporto con determinate opinioni all'interno della sfera della deliberazione. La centralità di questo raddoppiamento costituisce a nostro avviso una traccia da seguire per comprendere la duplice natura assunta dall'autorità all'interno della prassi retorica. All'interno delle pratiche politiche specificatamente

¹⁷ Tale riflessione viene sviluppata a partire da un confronto con il celebre passo della *Politica* in cui Aristotele afferma che nel λόγος si troverebbe anche il modo specificatamente umano di vivere in comune con i propri simili. È importante notare che all'interno di questo corso Heidegger presenta come molto più sfumato il confronto tra umanità e animalità. Prendendo le mosse da un confronto tra λόγος e φωνή, Heidegger sottolinea che, nonostante non sia il proprio dell'essere umano, anche questi possiede e condivide il mondo nella forma della φωνή (pp.45-48). Tale discorso si muove dunque in un'altra direzione rispetto a quello che lo stesso filosofo articolerà nel corso del 1929/30 a partire dalle tesi: la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'esserci dell'uomo è formatore di mondo. In questo caso, in altre parole, sarebbe l'essere umano e non l'animale non umano ad *avere e non avere* contemporaneamente il mondo, sarebbe l'essere umano ad essere *contemporaneamente formatore di mondo e povero di mondo*.

umane la gestione dell'autorità si muove su una linea che ha da un lato la possibilità di inchiodare il *πάθος* in un'unica configurazione, limitando i margini di cambiamento di prospettiva in relazione a una certo contesto oscillante tra il più e il meno della vita pratica. Dall'altro lato, però, l'autorità si configura anche proprio come quella capacità che, attraverso l'argomentazione retorica, il legame tra una certa visione delle cose e una certa passione, venga sciolto, reciso e con esso ci venga tolto, per un attimo, il terreno sotto i piedi.

Il fatto che non si abbia a che fare solo con uno spostamento ma con un raddoppiamento (e, per la precisione, con una moltiplicazione) è qualcosa di possibile solo all'interno dell'esistenza umana. Solo perché le passioni umane sono connesse a delle opinioni, diventa possibile non soltanto cambiare il modo in cui una certa cosa viene percepita e vissuta, ma anche raddoppiarlo. In proposito, diventa nuovamente proficuo accostare le ricerche di Heidegger alle ricerche del biologo Uexküll, suo principale interlocutore all'interno del corso citato in precedenza *Concetti fondamentali della metafisica*. Se qualcosa manca all'interno di quel corso è proprio un lavoro comparativo che si muova sul versante delle passioni tale da mettere in campo nuovamente l'opposizione tra l'animale *povero di mondo* e l'essere umano *formatore di mondo*. Dal punto di vista delle passioni, potremmo articolare l'opposizione in questi termini: l'animale, privo di *δόξα*, è *privo di raddoppiamento interiore e ne fa a meno* e l'essere umano è, di contro, *formatore di raddoppiamenti interiori e non può farne a meno*. Le ricerche di Uexküll, in effetti, sembrano mostrare che al variare della condizione emotiva, gli stessi tratti della situazione finiscono per mutare e qualcosa che in un primo momento veniva percepito come *pericolo*, viene percepito come *rifugio* o, ad esempio, come *cibo*¹⁸.

lo stesso oggetto [...] può assumere significati diversi nell'ambiente [...] a seconda della tonalità emotiva [*Stimmung*] esibita dall'animale in quel momento (UEXKÜLL 1934: 104).

In altre parole, un animale non umano percepisce di volta in volta solo le porzioni del contesto in cui si trova che sono funzionali alla propria condizione emotiva e non ha a propria disposizione alcuna pratica che gli permette di mettere a confronto ciò che del contesto percepisce e vive in un dato momento, con ciò che percepisce e vive in un altro. Lo spostamento di prospettiva non porta con sé la traccia della condizione precedente, in quanto essa non è a sua volta articolata linguisticamente. Il fatto di ricorrere alla medesima articolazione linguistica, alle medesime parole, alle medesime *ἔνδοξα*, fa sì che l'essere umano faccia esperienza vissuta della propria mutevolezza e che i diversi punti vista non siano solo inseriti in un gioco di sostituzioni, ma possano essere messi faccia a faccia l'uno con l'altro. Le pratiche retoriche suscitano tale sdoppiamento che mantiene in moto la vita politica.

Grazie alla lettura della *Retorica*, Heidegger assegna un ruolo centrale alle passioni all'interno della vita umana. Ancora una volta La *Retorica* si presenta come il luogo in cui viene esibito un aspetto centrale della vita umana: la necessità di trovare e stabilizzare di volta in volta la corretta passione a partire da cui confrontarsi con una circostanza e con una decisione. Heidegger arriva ad affermare che è solo grazie alla

¹⁸ J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, J. Springer, Berlin 1934; trad. it. di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010.

modificazione alla quale ci espongono che diventa possibile per gli esseri umani, fronteggiare gli aspetti con cui il mondo si dà nella *πρᾶξις*, un mondo che

ha il carattere dell'ἐνδεχόμενον ἄλλως e allo stesso tempo la determinazione del “più o meno”. Il mondo si dà in quanto ἀγαθόν ο συμφέρον e ciò a sua volta si dà all'interno nella forma del “più o meno”. E così anche il nostro comportamento nei suoi confronti è anche più o meno; noi ci comportiamo rispetto a tale oscillazione in una maniera più o meno media [durchschnittlicher Art], così da muoverci nel mondo. La modalità in cui il mondo è trasparente è il più o meno. Per questa ragione si comprende che il «pervenire a uno stato d'animo appropriato» significa: *pervenire al mezzo* [Mitte], passare dall'oscillazione al mezzo [Mezzo]. Il mezzo non è altro che il καιρός, l'interezza della circostanza, il come, il quando, il perché e in merito a cosa. (HEIDEGGER 2002: 171).¹⁹

Nella modulazione tra sfera affettiva e sfera della opinioni comuni, secondo l'oscillazione del più e del meno e le eccezioni del per lo più, resta in vita l'esser-assieme specificatamente umano. Possiamo immaginare tale modulazione come scandita in tre fasi di cui una rappresenterebbe il *giusto, ma mobile*, mezzo e le altre due rappresenterebbero i due estremi. La partita per la vita politica si gioca tutta nell'orizzonte segnato da due precise estremità designate da Heidegger come Si e l'altro come φωνή. Nonostante, fattivamente, non ci si divincola mai, né dalla tradizione che ha dato forma al nostro interagire con gli altri e con noi stessi, né dal nostro essere *viventi*, ancora prima che razionali, la prassi deliberativa specificatamente umana non è ancorata solo alla presa in rassegna delle *opinioni notevoli*, in quanto in questo caso tutta una sfera dell'esperienza concreta verrebbe come costretta al silenzio, forzando la connessione, naturalmente mobile, tra opinione e passione, in uno schema rigido e correlazioni biunivoche. Non si permetterebbe più alle passioni di dire la loro sulla situazione concreta e di misurare di volta in volta l'opinione alla passione, ma si tenderebbe a pre-impostare un set di passioni standard da provare e da esprimere nelle diverse situazioni in cui ci si trova. Tutto questo incasterebbe in una serie rigida di inclusione e di esclusione le possibilità di incontro e di comprensione con gli altri esseri umani e le possibilità di *negoziare* e di *discutere* la nostra nozione di utile, di giusto e di bene, in quanto presi dalla folle tensione verso una cancellazione di tutte le possibili occasioni *di perdita della presa su di sé*. L'incontro con l'altro è l'occasione paradigmatica di questa perdita. Un allontanamento altrettanto radicale, ma opposto, dalla vita politica specificatamente umana è la direzione di uno svincolarsi radicalmente dalle *opinioni notevoli* per affidarsi solo al versante timico dell'esperienza. Ciò comporterebbe la perdita stessa della nozione di *utile e dannoso* e con essa la perdita della dimensione politica dell'esperienza.

Per il fatto di provare piacere e dolore da un lato e di aver acquisito (interiorizzato) in modo più o meno implicito delle nozioni di che cosa sia utile o dannoso e giusto sbagliato, il mio trovarmi in una certa situazione ha sempre una connotazione pratico-affettiva, è segnato da un, seppur implicito, giudizio di valore e il fatto di poter parlare mette l'essere umano nella condizione di poter esplicitare in modo grossolano o dettagliato, attraverso un'unica opinione o in una serie di opinioni

¹⁹ Non ci è possibile confrontarci nei dettagli con la trattazione che Heidegger sviluppa, soprattutto nei §§ 16-18, in merito alla nozione di πάθος all'interno della filosofia di Aristotele, con particolare riferimento al *De Anima*.

interconnesse, il modo in cui si sente all'interno di questa o di quest'altra opinione. Come sottolinea Heidegger, Aristotele nella *Retorica* ci suggerisce che nella negoziazione pratica è la natura stessa dell'oggetto in questione ad essere dibattuta:

le cose non appaiono identiche a persone che odiano e che amano, né a persone in preda all'ira e a persone che versano in stati di mitezza, ma <appaiono> o completamente diverse, o diverse per importanza. In effetti, a chi ama, colui sul quale si costruisce il giudizio sembra o non commettere ingiustizia, o commetterne in piccole cose; a chi odia, invece, <sembra > il contrario (*Retorica* II, 1 1377b 31 e succ.)

Centrale è la *variazione nell'importanza* data a una certa situazione e a una certa azione. Nelle pratiche retoriche di cui vive la comunità umana, le passioni si manifestano come il luogo in cui l'importanza delle cose cambia e nel variare, naturalmente, varia anche il nostro *senso dell'orientamento al loro interno*. Tale possibilità di vivere una modificazione delle passioni in relazione ad una data situazione risulta essere una risorsa ambivalente che se da un lato espone l'essere umano costantemente al pericolo di perdere il controllo *di sé e della situazione*, gli permette anche di *adeguarsi* e di *sintonizzarsi* di volta in volta su quelli che sono i tratti rilevanti della situazione vitale in cui si trova, tratti che, all'interno della vita quotidiana e delle faccende che la caratterizzano, si presentano come permanentemente sulla soglia di *essere diversi da come sono*.

5. Nel corso del 1924, Heidegger estende la struttura della comunità anche alla struttura del sé suggerendo che tratti specifici dell'autocoscienza umana semplicemente non sorgerebbero indipendentemente dalle pratiche sociali descritte dalla *Retorica*²⁰. L'argomentazione sviluppata dal filosofo è tutta incentrata sull'analisi dell'ascolto, sulla determinazione del modo in cui l'essere umano può *prestare ascolto al discorso*.

Dato che l'essere umano è l'essere che parla, può dire qualcosa a sé stesso, ha la possibilità di *lasciare-che-egli-dica-qualcosa-a-sé-stesso* [*Sich-von-sich-selbst-etwas-sagen-Lassen*]. Questa possibilità si rivela nel fatto che gli esseri umani sono l'uno con l'altro nella modalità dell'esortare [*Aufmunterns*], del persuadere [*Zuredens*], dell'ammonire [*Ermahnens*]. Posto che l'essere umano si lascia dire qualcosa, egli è *λόγον ἔχων* in una nuova prospettiva (HEIDEGGER 2002: 111).

Una specifica modalità di presentarsi a sé stessi viene esibita all'interno dei discorsi che coprono il campo delle *pratiche retoriche*, una modalità che, come abbiamo

²⁰ Ci troviamo dinanzi a una interessante consonanza con il pensiero del pragmatista americano G. H. Mead. Il primo filosofo a suggerire questo punto di contatto è stato, negli anni '70, Ernst Tugendhat, all'interno del suo saggio *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1978; trad. it. a cura di A. Pinzani, *Autocoscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, La Nuova Italia, Roma 1997. Nel saggio *Genesi del Sé e controllo sociale*, Mead si esprime in questi termini: «Possediamo un Sé proprio in quanto siamo in grado di assumere gli atteggiamenti degli altri nei nostri confronti e di rispondervi e di fatto li assumiamo e vi rispondiamo. Ci auto approviamo o ci autocondanniamo, ci compiaciamo di noi stessi o ci attacchiamo violentemente». G. H. Mead, *La voce della coscienza*, a cura di C. Bombarda, Jaca Book, Milano 1996 p. 125.

accennato in precedenza, è strettamente legata al modo in cui le passioni, in virtù dell'articolazione linguistica delle ἐνδοξᾶ, non sono più solo fonte di spostamento della prospettiva, ma fonte di *moltiplicazione delle prospettive*. Sempre seguendo Aristotele, Heidegger cerca di mostrare in che termini il rapporto che l'essere umano ha con il proprio *desiderio*, muti nel momento in cui diventa possibile prestare ascolto ai discorsi persuasivi. Si tratta di un fenomeno che in tempi recenti Tugendhat ha descritto nei termini di una "autoattivazione"²¹ e che in tempi recenti e seguendo un percorso di lettura differente, viene presentata in modo identico da Franco Lo Piparo:

Diversamente dagli appetiti degli animali non umani, l'universo umano del desiderio appare impregnato di argomentazioni verbali. La parte desiderativa della nostra anima tiene conto, facendosene o non facendosene persuadere, dei discorsi propri e/o altrui. Un desiderio anche se si forma al di fuori della linguisticità, nell'uomo può sempre diventare oggetto di persuasione discorsiva (LO PIPARO 2005: 12)

In altre parole nelle pratiche retoriche gli strumenti stessi che formano la relazione con l'altro (il consiglio, la lode e il biasimo, il giudizio) e che scorrendo ci rivolgiamo l'uno all'altro avendo come scopo quello di persuaderci di una certa opinione, incitarci ad agire in un certo modo o a giudicare una certa situazione a partire da una certa passione, possono anche essere usati da ciascuna persona in relazione a sé stessa, in vista di una *trasformazione* del proprio desiderare. In questo modo ciascuno di noi si sforza e si impegna per modificare o stabilizzare le proprie opinioni e le proprie passioni in relazione a un certa situazione o a una certa faccenda. Più che una vera e propria azione, quella dell'ascolto di sé è qualcosa che accompagna ogni campo dell'agire umano e per questo, nel compiere tale azione, l'essere umano si trova faccia a faccia con sé stesso. Parlando a sé stessi nella forma del consiglio, della lode, del biasimo e del giudizio, in vista di determinati scopi

non si subordinano allo scopo non soltanto le cose che ci circondano, riflettendo su che cosa possa servire allo scopo stesso, ma si debbono subordinare allo scopo anche i propri stati interiori e nella misura in cui contrastano con i fini, porli sotto controllo. (TUGENDHAT trad. it. 2010: 50).

Un essere parlante per il quale una molteplicità di scopi e di opinioni sono già dati nell'orizzonte del discorso, deve continuamente parlare a sé stesso per articolare tale orizzonte di finalità e per mettere a confronto tale articolazione con le proprie sensazioni e le proprie emozioni; tale messa a confronto, naturalmente, può anche fallire. Così come può fallire il tentativo di *prestare ascolto al proprio parlare*. Tugendhat sviluppa ulteriormente questo tema mettendo al centro del discorso anche le specifiche emozioni che il parlare con sé e l'autoattivazione sottolineando che, in questo caso, emerge una peculiare forma di sofferenza per sé, relativa al non riuscire o al non esser riuscito a dare ascolto al discorso nella forma del consiglio, del rimprovero, della lode. In questo senso vedo me stesso come buono o cattivo, degno di apprezzamento o meritevole di biasimo:

²¹ E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, C. H. Bech Verlag, München, 2003; trad. it. di P. Crest-Donà, *Egocentricità e mistica. Studio antropologico*, Boringhieri, Torino 2010, capitolo III.

la facoltà di autoattivazione porta una serie di emozioni che sono in particolare emozioni relative a sé stessi, al fatto che io mi ritengo buono o cattivo (agli occhi degli altri), di valore o di non valore per aver fatto qualcosa più o meno bene: la vergogna di sé e l'orgoglio che la compensa. (TUGENDHAT trad. it. 2010: 61)

In un serrato confronto con la *Retorica* e l'*Etica Nicomachea*, Heidegger pone l'accento sul fatto che persuadere sé stessi, attraverso consigli, lodi, biasimi e giudizi è il campo di battaglia la cui posta in gioco è l'esperienza stessa del sé nei termini di desiderio. All'interno del corso del 1924, presentando il modo in cui nella riflessione aristotelica piano del desiderio (ciò che Aristotele chiama ὄρεξις) e piano del discorso si relazionano l'un l'altro, Heidegger ci presenta una immagine della natura umana come di quella *natura che può ascoltare sé stessa*. La tipologia dei discorsi che l'anima umana può ascoltare, sono proprio i *discorsi retorici*.

L'essere umano non è solo un parlante e un ascoltatore, ma è per sé stesso un ente tale che *dà ascolto a sé stesso* [*auf sich hört*]. Parlare, in quanto esprimersi-su-qualcosa [Sichauspreschen-über-etwas] è allo stesso tempo un parlare-a-sé-stessi [Zu-sich-selbst-Sprechen], così che, dunque, la determinazione del λόγος ἔχον contiene in sé ancora qualcos'altro: l'essere umano ha inoltre il λόγος nella modalità per cui egli *dà ascolto a esso, dà ascolto al suo proprio parlare* [*auf dieses sein eigenes Sprechen hört*].[...] Questa possibilità di ascoltare, questo ἀκουστικόν, si trova, più precisamente, insieme alla modalità d'essere che è racchiusa in modo fondamentale nella πρᾶξις, cioè insieme all' ὄρεξις. Ogni prendersi cura ha in sé una *tendenza, è rivolto verso qualcosa* [*ist auf etwas aus*], verso un ἀγαθόν, che è qui [da ist], sempre, come λεγόμενον, come «chiamato in causa» [«Angesprochenes»]. Questo *esser rivolto...* dà ascolto a ciò che è stato detto, a ciò che è pre-dato [Vorgabe] di ciò di cui, e del modo in cui, dovrebbe prendersi cura. Vediamo in modo più chiaro che la vita che si prende cura, all'interno della quale si trova anche il parlare, parla in modo tale che essa stessa dà ascolto a sé stessa. Il Ζωή πρακτική μετὰ λόγου parla così che esso stesso dà ascolto a sé stesso (HEIDEGGER 2002: 105).

Nel quadro del discorso che abbiamo cercato di tratteggiare ci affacciamo ad un interrogativo che può essere formulato in questi termini: quale relazione c'è tra la possibilità della *vita politica* e la *possibilità dell'ascolto*? Capiamo immediatamente che, nel caso di queste forme del parlare, non ci troviamo dinanzi a prendere nota di qualcosa o a un dare a noi stessi una qualche informazione. Siamo più che altro dinanzi a un *fare i conti con sé stessi*, con le molteplici sfaccettature del proprio desiderio. Il fatto che il mondo pratico si dia innanzitutto nella forma di ciò che è utile, di ciò che è giusto e di ciò che è buono, significa che al centro nella vita pratica vi è la nozione di scopo. L'essere umano, per il fatto di poter parlare può prefiggersi esplicitamente degli scopi e conformare il proprio comportamento e il proprio desiderio a essi; potremmo fare un passo ulteriore e sottolineare che l'essere umano si trova anche ad aver già acconsentito a una serie di scopi e si trova a perseguirli per il semplice fatto di esser inserito in una trama di opinioni che sorreggono la sua interazione con gli altri: si trova dunque a fare i conti con un desiderio che è già articolato secondo degli scopi che nelle parole di Heidegger sono già pre-dati all'interno del modo in cui si parla di ciò di cui ci si dovrebbe prendere cura. Attraverso le pratiche di persuasione diventa possibile intervenire nel gioco di

subordinazione e di confronto dei diversi scopi e contemporaneamente andare alla ricerca di quell'articolazione del desiderio alla quale diamo il nome di felicità. L'ascolto diventa dunque l'attività che sta a fondamento tanto dell'incontro con l'altro, quanto dell'incontro di noi stessi, con il nostro desiderio in quanto solo esercitando incessantemente questa pratica diventa possibile di volta in volta acconsentire a rigettare le configurazioni assunte dalla nostra vita all'interno della vita sociale.

Bibliografia

- AA. VV. (2005), *Aristotelische Rhetorik-Tradition*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- AA. VV. (2005), *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany.
- ARISTOTELE (1974), *Topici*, a cura di Attilio Zadro, Luigi Lofredo Ed., Napoli.
- ARISTOTELE (1999), *Etica Nicomachea*, a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari.
- ARISTOTELE (2004), *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino.
- ARISTOTELE (2002), *Politica*, trad. it. a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano.
- COSTA, Vincenzo (2003), *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano.
- COSTA, Vincenzo (2009), *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata.
- COSTA, Vincenzo (2010), *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma.
- COSTA, Vincenzo (2011), *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano.
- HEIDEGGER, Martin (1979), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979 (*Essere e tempo*, trad. it. a cura di, F. Volpi, Longanesi, Milano 2005).
- HEIDEGGER, Martin (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, GA 29/30 a cura di F. W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983 (*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992).
- HEIDEGGER, Martin (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, ed. a cura di M. Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

KIESEL, Theodor (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley.

LO PIPARO, Franco (2005), *Aristotele e il linguaggio. Che cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari.

MEAD, George Herbert (1996), *La voce della coscienza*, raccolta di saggi a cura di C. Bombarda, Jaca Book, Milano.

PIAZZA, Francesca (2000), *Il corpo della persuasione: l'entimema nella retorica antica*, Babele Novecento, Palermo.

PIAZZA, Francesca (2005), *Linguaggio, persuasione e verità*, Carocci, Roma.

PIAZZA, Francesca (2008), *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.

SMITH, Christopher (1998), *The Hermeneutics of Original Argument: Demonstration, Dialectic, Rhetoric*, Northwestern University Press, Evanston.

VOLPI, Franco (2010), *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari-Roma 2010.