

Essere e Tempo novanta anni dopo:
attualità e inattualità dell'analitica esistenziale

a cura di Anna Pia Ruoppo

Federico II University Press



fedOA Press

Indice

<i>Introduzione</i> di Anna Pia Ruoppo	7
Sezione I. <i>L'analitica esistenziale fra neokantismo, fenomenologia ed ermeneutica</i>	17
Luigi Laino, <i>L'analitica esistenziale e il complesso della cultura: note su Heidegger e Cassirer</i>	19
Francesco Del Bianco, <i>L'esserci come Doppelgänger del soggetto moderno</i>	37
Simona Venezia, <i>Il logos ermeneutico di Sein und Zeit</i>	51
Lorenzo De Stefano, <i>Mondo, essere e trascendenza. La questione cosmologica nella lettura di Essere e Tempo di Eugen Fink</i>	65
Sezione II. <i>Etica, prassi, politica a partire da Essere e Tempo</i>	83
Anna Pia Ruoppo, <i>Etica ed esistenza. Su un possibile dialogo fra Heidegger e Sartre</i>	85
Andrea Osti, <i>Storicità, prassi e rivoluzione: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale nel giovane Marcuse</i>	95
Luca Scafoglio, <i>Caducità e destino. Su Adorno e Heidegger</i>	113
Matteo Angelo Mollisi, <i>L'analitica esistenziale e la "prova della storia". Jan Patočka interprete di Heidegger</i>	129
Rossella Saccoia, <i>Elementi di semiosi kantiana in Sein und Zeit (§§1-17)</i>	139
Giulia Lanzirotti, <i>Ripensare la prassi. Una re-interpretazione della Zuhandenheit heideggeriana</i>	155
Sezione III. <i>Confronti, approfondimenti, prospettive</i>	169
Antonello Giugliano, <i>Sein und Zeit e la metafisica della Temporalität. Heidegger fra tecnica e metatecnica</i>	171
Francesco Pisano, <i>Una fenomenologia (del) possibile. Crisi del significato e a priori contingente tra Heidegger e Richir</i>	185

Christian Sommer, <i>Descrizione dell'Esserci. Sulla riantropologizzazione di Essere e Tempo di Heidegger a partire da Blumenberg</i>	199
Francesca Brencio, <i>Dall'analitica esistenziale alla prassi clinica. Heidegger e il dialogo con la psichiatria</i>	213
Eugenio Mazzarella, <i>Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana</i>	231
Holger Zaborowski, <i>Luci e ombre. Intorno alla discussione sui Quaderni neri</i>	241
Note biobibliografiche degli autori	253

Storicità, prassi e rivoluzione: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale nel giovane Marcuse

Andrea Osti

Introduzione

Il coinvolgimento di Marcuse nella vita politica della Germania risale agli ultimi anni della prima guerra mondiale, durante la cosiddetta *Novemberrevolution*. Quando alla fine del 1918 le strade di Berlino erano in preda a scioperi generali e rivolte, il giovane Marcuse, iscrittosi nel 1917 alla SPD, cominciava a manifestare vicinanza alle posizioni rivoluzionarie, partecipando attivamente alle manifestazioni organizzate dai leader spartachisti e ritrovandosi in seguito ad essere eletto generale nel *Soldatenrat* di Reinickendorf. A causa della collaborazione con «forze reazionarie, distruttive e repressive»¹, la SPD non poteva che apparire ai suoi occhi, soprattutto dopo l'omicidio di Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, priva di quella coscienza sociale e rivoluzionaria che aveva visto manifestarsi nella capitale tedesca durante i mesi precedenti.

Sebbene la strada verso Marx fosse segnata, il giovane studente dovette aspettare ancora qualche anno prima di chiarificare apertamente la propria posizione nei confronti del pensiero marxista: dopo il trasferimento in una Friburgo lontana dalla vita politica della capitale, Marcuse dedicherà la sua attenzione al *deutscher Künstlerroman*, argomento della sua dissertazione di dottorato (1922)². Fu proprio in questi anni che egli cominciò a meditare il pensiero di Marx e Hegel, nutrendosi di una metodologia ermeneutica dittheyana e passando in parte per i lavori del primo Lukács; ma soprattutto, fu a Friburgo che fece la conoscenza di un «*Privatdozent* timido e ostinato», il quale otto anni dopo gli si presenterà come il carismatico «successore di

¹ H. Marcuse, *Five Lectures*, Beacon Press, Boston 1970, p. 103.

² Per un resoconto storico-biografico rimando a D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1983, pp. 14-32.

Husserl, che tiene lezione in un auditorium straboccante con almeno seicento studenti»³. Dopo essere rientrato a Berlino infatti, Marcuse decise di fare ritorno fra le aule della Albert-Ludwigs, spinto dalla profonda ammirazione per *Essere e Tempo*, pubblicato nel 1927. Da quel momento Martin Heidegger rappresenterà un punto di riferimento filosofico fondamentale per il giovane Marcuse, il quale si troverà così a interiorizzare l'analitica esistenziale attraverso gli strumenti offerti dal materialismo storico e dalla dialettica.

Nel 2005 due studiosi americani, Richard Wolin e John Abromeit, raccolsero per il centenario della nascita di Marcuse, col titolo *Heideggerian Marxism*⁴, gli scritti che a loro parere meglio rappresentano l'originale ibridazione marcusiana tra materialismo storico e fenomenologia esistenziale. Si tratta di saggi pubblicati tra il 1928 e il 1933 e apparsi su differenti riviste, alcuni dei quali tradotti in inglese negli anni '70⁵. Ad essi segue l'intervista in cui Marcuse indicava i motivi della sua presa di distanze da Heidegger a causa della sua compromissione politica col nazismo⁶. Questa raccolta di saggi testimonia il difficile rapporto che fin dall'inizio era intercorso tra i due: a partire dalla rifiutata *Habilitationschrift* (1930), dalla scoperta dei *Manoscritti* del 1848 e dal deterioramento del clima politico tedesco (1932)⁷, si vede come Marcuse tenda sempre più ad abbandonare l'entusiasmo che aveva trovato nella fenomenologia esistenziale. Nuove prospettive venivano inaugurate dall'inedita disponibilità di testi dello stesso Marx e da un confronto sempre più serrato con Hegel; quelle vecchie scadevano in elementi reazionari, autoritari e repressivi con l'inaspettata elezione di Heidegger a rettore⁸.

Un certo tipo di diffidenza nei confronti della metodologia heideggeriana

³ Lettera a Maximilian Beck, 9 Maggio 1929, ivi, p. 34.

⁴ H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, a cura di R. Wolin e J. Abromeit, University of Nebraska Press, Lincoln and London 2005.

⁵ In Italia si segnala l'attenzione di G. Casarico, *Introduzione a H. Marcuse, Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialista. Tre studi 1928-1936*, a cura di G. Casarico, Unicopli, Milano 1980, pp. I-XXV, ma anche G.E. Rusconi, *La teoria della critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968; P.A. Rovatti, *Teoria critica e fenomenologia* in «Aut-Aut», 131-132, 1972, pp. 1-19 e A.P. Ruoppo, *Ethics, Practical Philosophy, and the Transformation of the World: The Dialogue between Heidegger and Marcuse*, in «META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy», III, n. 1, 2011, pp. 118-129.

⁶ I momenti di maggiore dialogo tra il pensiero di Heidegger e quello di Marcuse sono fondamentalmente due: negli anni '20 e negli anni '60, quando la questione della tecnica riporterà al centro del dibattito internazionale il filosofo di Meßkirch. Su questi aspetti cfr. A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, New York 2005.

⁷ Cfr. J. Abromeit, *Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger*, in *Herbert Marcuse. A critical reader*, J. Abromeit - W Mark Kobb (ed.), New York 2004, pp. 138-142.

⁸ H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, cit., pp. 169-170.

è già osservabile nei *Contributi a una fenomenologia del materialismo storico*, il primo articolo pubblicato da Marcuse sull'argomento, ma nel 1928 egli credeva ancora che l'analitica esistenziale avrebbe potuto mostrarsi all'altezza del suo ruolo storico, a patto che questa avesse trovato nel materialismo e nella teoria della rivoluzione il suo completamento. *Essere e Tempo* «sembra significare un punto di svolta nella storia della filosofia: il punto dove la filosofia borghese si dissolve dal suo interno e spiana la strada a una nuova "concreta" filosofia»⁹, ma – nota Marcuse – se la fenomenologia non conosce una forma di correzione metodologica, essa rischia per i suoi stessi presupposti di riportare il suo oggetto nella sfera dell'astrazione, impedendo anzitutto di vedere i rapporti storico-materiali che stanno alla base dell'esistenza e, di conseguenza, mancando di individuare la necessità storica dell'azione radicale¹⁰.

Certamente questo tentativo originale di Marcuse non nasce con il proposito di ricavare categorie marxiane dalla filosofia di Heidegger¹¹. E in effetti qualche decennio più tardi Marcuse si chiederà se costui avesse mai letto i testi di Marx prima della seconda guerra mondiale¹². Piuttosto, *Essere e Tempo* avrebbe rappresentato ai suoi occhi la possibilità di una formulazio-

⁹ Id., *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, in «Philosophische Hefte», I, n. 1, 1928, p. 52. Di seguito propongo le mie traduzioni direttamente dal testo tedesco. Una prima traduzione italiana di questo scritto appare in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialista*, tr. it. di A. Marini, cit., pp. 3-42.

¹⁰ Id., *Beiträge*, cit., p. 59. La critica ai concetti "astratti" dell'analitica esistenziale è stata sollevata più tardi anche dallo stesso G. Lukács, *Storia e coscienza di Classe*, tr. it. di G. Piana, Sugar Editore, Milano 1971, p. XXV, il quale imputa ad Heidegger di aver pensato al problema dell'estraniamento come a «un'eterna "condition humaine"». A queste considerazioni si legano le critiche mosse da Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1975, pp. 53-118, che inquadrano ideologicamente la filosofia di Heidegger nel "bisogno di ontologia" proprio della filosofia tedesca. Cfr. anche Id., *Il gergo dell'autenticità*, tr. it. di P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino 1989; E. Mazzarella, *Pensiero e ideologia. Contributo ad un pensiero (del) futuro: «Ueber» Marx ed Heidegger*, in K. Axelos, *Marx e Heidegger*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1977, pp. 19-27. Sulla questione si veda anche R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, tr. it. a cura di N. Curcio, M. Bonola, TEA, Milano 2001, pp. 489-502.

¹¹ Definisco questo tipo di approccio "ermeneutico" e lo distinguo da quello più di tipo storico-esegetico di Goldmann e Gabel. Come sosterrà K. Axelos, *Marx e Heidegger*, cit., pp. 98-99, Marx e Heidegger non dicono «la medesima cosa (*das Gleiche*)», ma ciò che tentano di meditare è «lo stesso (*das Selbe*): nell'essere unito nella differenza». A tale proposito, Marcuse mi sembra possa essere designato come un antesignano di opere come quelle di Axelos che, necessario da sottolineare, si muovono entro l'orizzonte della meditazione heideggeriana sulla storia della metafisica (cosa che in *Essere e Tempo* è contenuta in un senso germinale). Cfr. anche Id., *Arguments d'une recherche*, Editions de Minuit, Paris 1969 e *Marx, penseur de la technique: De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, UGE/Les Éditions de Minuit, Paris 1961.

¹² La nota tesi di L. Goldmann, *Lukács e Heidegger*, tr. it. di E. Dorigotti Volpi, Bertani Editore, Verona 1976, pp. 81 ss., prevede che nei §§ 10 e 83 di *Essere e Tempo*, tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005⁵, p. 65 e p. 510 Heidegger stesse facendo riferimento al testo di G. Lukács, op. cit., pp. 107-316 e al suo concetto di "reificazione" (*Verdinglichung*). Lo stesso Lukács, nella prefazione all'edizione del 1967 (ivi, pp. XXII-XXIII), vede nel tentativo di Goldmann la conferma che il problema dell'estraniamento aveva travalicato i confini del marxismo ortodosso per imporsi entro il panorama marxista-esistenzialista nella Francia del secondo dopoguerra.

ne rigorosa delle indagini sulla storicità (*Geschichtlichkeit*) portate avanti da Droysen e Dilthey¹³ e affinate per il tramite della fenomenologia husserliana, la quale non farebbe altro che prendere le mosse da un principio analogo a quello della dialettica: «Phänomenologie bedeutet: Frage und Zugang von den Gegenständen selbst leiten lassen, die Gegenständen voll in den Blick bringen»¹⁴.

Al pari della fenomenologia, la dialettica non è un metodo per così dire “arbitrario” e applicato dall'esterno al suo oggetto. Piuttosto, essa risulta corrispondere (*entsprechen*) al suo stesso oggetto, che è primariamente storico. Da tale corrispondenza scaturisce un certo tipo di conoscenza, la quale non si limita semplicemente a constatare dati di fatto, ma si spinge ad attuare quella trasformazione radicale reclamata dalla condizione di necessità in cui si trova il suo stesso oggetto. In sostanza, la dialettica muove dall'esserci storico-materiale per tornare a ritorcersi su di esso: è metodica (perché chiarifica le cose riguardo a un determinato esserci storico), ma anche teoria della rivoluzione. In tal modo Marcuse, recuperando il ruolo eminentemente pratico della conoscenza scientifica, intende inserirsi in quella crisi del marxismo che aveva contraddistinto lo sviluppo della Seconda Internazionale¹⁵ e che era stata portata alle estreme conseguenze dalla prima guerra mondiale e dalla rivoluzione d'ottobre.

Il marxismo [...] appare non come teoria scientifica, sistema delle verità il cui senso risiede solamente nella loro correttezza di conoscenze, ma come teoria dell'agire sociale, dell'azione storica. Il marxismo è la teoria della rivoluzione proletaria e la critica rivoluzionaria della società borghese; è scienza in quanto l'agire rivoluzionario, che vuole liberare e consolidare, ha bisogno della comprensione della sua necessità storica, ossia della verità del suo essere. Esso vive nell'inscindibile unità di teoria e prassi, scienza e azione, e ogni indagine marxista deve preservare questa unità come supremo filo conduttore¹⁶.

¹³ H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 52. Su questo aspetto cfr. M. Dal Pra, *Presentazione* a H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1969, pp. XII-XIII.

¹⁴ H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 58.

¹⁵ Il lavoro di Marcuse si riallaccia direttamente alle posizioni di G. Lukács, op. cit., e K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, tr. it. di G. Backhaus, Sugarco, Milano 1978 - opere che nel dibattito marxista degli anni '20 avevano spostato l'attenzione sull'importanza della dialettica e della filosofia nell'impianto marxiano, distanziandosi dalla versione obiettivo-scientifica del socialismo della Seconda Internazionale. Non potendo affrontare l'argomento a causa della sua ampiezza, rimando alla puntuale ricostruzione di A. Arato, *Antinomia del marxismo classico: marxismo e filosofia*, in *Storia del Marxismo*, a cura di E. Hobsbawm, G. Haupt, F. Marek, E. Ragionieri, V. Strada, C. Vivanti, vol. II, Einaudi, Torino 1979, pp. 693-757. Cfr. anche J. Abromeit, *Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger*, cit., pp. 133-135.

¹⁶ H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 45.

Da queste affermazioni comprendiamo che il materialismo storico, se inteso come quell'insieme di conoscenze che si riferiscono all'esserci storico concreto-effettivo, non può mai essere considerato teoria scientifica se non comporta alcuna ripercussione sull'esserci storico attuale e dunque sull'accadere della storia stessa: «Le verità del marxismo non sono verità del conoscere, ma dell'accadere [*die Wahrheiten des Marxismus sind keine Wahrheiten des Erkennens, sondern des Geschehens*]»¹⁷.

Nei prossimi capitoli cercherò di indagare il modo in cui Marcuse intende correggere l'impostazione e i risultati dell'analitica esistenziale sullo sfondo di una riappropriazione critica di Marx. Per ragioni di metodo, in questa sede ho deciso di affrontare analiticamente soltanto l'articolo del 1928, presentandosi già come compito abbastanza oneroso rintracciare i diversi livelli di interpretazione che Marcuse, a confronto con la tradizione marxista, offre del testo heideggeriano.

1. *La Grundsituation del marxismo*

Si è visto come la questione della metodologia rappresenti un punto centrale nelle tesi di Marcuse. L'unità di teoria e prassi costituisce il fondamento della metodologia del sapere perché l'oggetto della conoscenza coincide col soggetto conoscente: «Al soggetto del conoscere l'oggetto della conoscenza che gli è assegnato non sta contro come un essere altro, a lui estrano (come accade invece nella conoscenza degli oggetti fisici), ma questo “vive in esso”, ha lo stesso modo d'essere»¹⁸. Il soggetto del conoscere è l'esserci storico nella sua costituzione materiale, così come l'oggetto del conoscere è lo stesso esserci storico nel suo esistere storico-materiale. La situazione in cui l'esserci pone la domanda sul suo essere-storico, comprendendo la propria posizione nel mondo e ricavando da essa un compito necessario, è chiamata da Marcuse la “situazione fondamentale” (*die Grundsituation*) del marxismo. La situazione-fondamentale non sta ad indicare una cornice di possibilità entro la quale possono accadere dei semplici “fatti”: affinché una prassi sia veramente storica, essa deve costituirsi come «possibilità dell'azione radicale [*Möglichkeit der ra-*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 46.

dikalen Tat]¹⁹ – ovvero un'azione che abbia *origine* da un esserci storicamente situato e che si riverberi su di esso, trasformandolo “alla sua radice”.

Ogni azione è un'umana “trasformazione di circostanze” [*Veränderung der Umstände*], ma non ogni azione trasforma anche l'esistenza umana. Si possono cambiare le circostanze senza cambiare l'esistenza dell'esserci umano che in - e con - queste circostanze vive. Solamente l'azione radicale trasforma con le circostanze anche l'esistenza umana che in esse agisce: “Il coincidere del cambiamento delle circostanze e dell'attività umana può solamente essere compreso e concepito razionalmente come prassi rivoluzionaria”.²⁰

Se l'azione radicale coincide con la prassi rivoluzionaria, significa che nella situazione fondamentale dell'esserci umano ne va della possibilità della sua impossibilità, proprio perché l'esserci su cui tale azione deve riverberarsi si trova in una condizione di indigenza (*Notwendigkeit*)²¹ – ossia il cui capovolgimento appare allo stesso tempo come bisogno impellente, ma anche come fattualmente impossibile. Questo connubio di necessità, indigenza e possibilità ad agire non è altro che la necessità, indigenza e possibilità della rivoluzione come azione storica. Pertanto «l'azione radicale ha una necessità immanente solo se essa è storica, se la sua necessità è una necessità storica, proprio perché l'esserci umano si realizza essenzialmente nella storia, attraverso la storia è determinato»²². Ma che cosa significa più propriamente che l'esserci umano ha una comprensione *storica* di se stesso? In che cosa consiste quella condizione materiale che fa dell'esserci un ente storicamente determinato? Perché tali condizioni devono costituire determinati momenti unici della storia? Più in generale, però, bisogna chiedersi: perché i fenomeni della *storicità* e della *storia* costituiscono lo sfondo e il riferimento ultimo entro il quale teoria e prassi marxista devono mantenersi?

¹⁹ Ivi, p. 47.

²⁰ Ivi, pp. 47-48. Il passo tra virgolette è tratto da K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in «Marx-Engels-Archiv», Bd. I, D. Rjazanov (a cura di), Verlagsgesellschaft mbH, Frankfurt a. M. 1926, p. 228.

²¹ La lingua tedesca prevede che il termine *Notwendigkeit* sia letteralmente leggibile come *Wendung* (rivolgimento) della *Not* (indigenza). Quest'ultima significa soprattutto una *Notlage*, cioè una condizione di bisogno, nel senso del *Mangel* (carezza), della *Bedürftigkeit* (indigenza) e anche dell'*Armut* (povertà); condizione che non è un mero *negativum* se considerata come momento della *Notwendigkeit*: essa suggerisce piuttosto l'esigenza che la *Not* subisca un “rivolgimento” (*Wendung*). Questo rivolgimento-della-necessità diventa il “necessario” (*das Notwendige*) - ciò che doveva essere fatto perché era richiesto dalla situazione stessa. Marcuse gioca su questo fattore morfologico-lessicale e conferisce al termine una sfumatura deontologica. Cfr. H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 48. Considerazioni analoghe si trovano in Id., *Über konkrete Philosophie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 62, 1929, p. 118. Mi permetto di segnalare inoltre che anche lo stesso Heidegger farà ampiamente uso di questo schema linguistico per descrivere la possibilità del passaggio all'altro inizio della storia (cfr. M. Heidegger, *La storia dell'Essere*, tr. it. di A. Cimino, Marinotti, Milano 2012, p. 75).

²² H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 48.

2. *Il materialismo storico e il fondamento della storicità*

Nell'*Ideologia Tedesca*²³, abbandonata ben ottantasei anni alla “critica roditrice dei topi”, Marx e Engels propongono per la prima volta un’idea coerente della storia in base a quel complesso di conoscenze che costituiscono il fondamento del “materialismo storico”²⁴. È proprio a partire da questo contesto teorico che Marcuse riprende liberamente alcuni concetti fondamentali dalla tradizione marxiana, con l’intento di fare luce sul fenomeno dello storico e della storia.

Questa concezione della storia si fonda dunque su questi punti: spiegare il processo reale della produzione, e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, ecc. ecc. e seguire sulla base di queste il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità (e quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l’uno sull’altro)²⁵.

Ciò che per Marx e Engels costituisce il fondamento *reale-effettivo* della storia sono i processi di produzione. La “prima azione storica” consiste nella creazione dei mezzi per soddisfare i bisogni materiali (*Befriedigung der Bedürfnisse*) – produzione della vita materiale -, «condizione fondamentale di qualsiasi storia, che [...] deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini»²⁶. In questo primo senso, ogni forma di azione storica è una forza produttiva ed ha già coinvolto in se stessa la natura, in quanto “ricambio organico” tra questa e l’uomo. Allo stesso tempo essa è ri-produttiva, in quanto ogni modo di produzione è un modo determinato di estrinsecare la vita effettiva degli uomini.

²³ K. Marx - F. Engels, *L'Ideologia Tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 2018. Marcuse ha a disposizione solo la prima parte dell'*Ideologia Tedesca*, pubblicata per la prima volta in tedesco nel 1926 nel *Marx-Engels-Archiv*.

²⁴ Nonostante K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2009, pp. 15-19 avesse notoriamente ridotto quest’opera a un “conto privato” che, insieme a Engels, avrebbe dovuto scontare con gli “ideologi tedeschi”, tuttavia lo stesso F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 14-15 non nega che proprio la prima parte del manoscritto contenga «una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica» (sottolineatura mia).

²⁵ K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 100.

²⁶ Ivi, p. 92.

Ogni azione conduce al soddisfacimento del bisogno, il quale ha come sua conseguenza la produzione di nuovi bisogni. Il momento della creazione di nuovi bisogni, e quello del loro conseguente soddisfacimento, costituisce la motilità primordiale del processo storico (*Grundbedingung aller Geschichte*): essa si manifesta soprattutto quando «gli aumentati bisogni creano nuovi rapporti sociali e l'aumentato numero della popolazione crea nuovi bisogni»²⁷. Trovandosi la vita materiale a produrre continuamente i propri mezzi di sussistenza, nella creazione incessante di nuovi bisogni gli uomini si sottomettono di volta in volta a un'organizzazione sociale che stabilisce determinati rapporti (divisione del lavoro). Per comprendere il carattere "storico" di un determinato esserci, dunque, è necessario considerare il modo di produzione di tale esserci, ossia l'insieme delle forze produttive (*Produktionskräfte*) in atto insieme a uno stadio sociale determinato e ai rapporti di cooperazione – divisione del lavoro – che da questo scaturiscono. In tal senso l'attività umana è complessivamente un'elaborazione della natura da parte degli uomini e un'elaborazione degli uomini da parte degli uomini. Questa base materiale-effettiva della storicità sta a fondamento della "coscienza", che sorge soltanto nel momento in cui «interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale»²⁸.

I tre momenti descritti da Marx ed Engels (forza produttiva, situazione sociale e coscienza) non si impongono come mere datità che indicano una struttura statica di ogni essere storico: questi possono e debbono entrare in contraddizione tra loro a causa della stessa divisione del lavoro e della creazione di rapporti antagonisti fra classi. Questo perché la storia

non è altro che la successione delle singole generazioni [*Aufeinanderfolge der Generationen*], ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le vecchie circostanze con un'attività del tutto cambiata [...]. A mano a mano poi che nel corso di questo sviluppo si allargano le singole sfere che agiscono l'una sull'altra, a mano a mano che l'originario isolamento delle singole nazionalità viene annullato dal modo di produzione sviluppato dalle relazioni e dalla conseguente divisione naturale del lavoro fra le diverse nazioni, la storia diventa sempre più universale [...]²⁹.

Secondo la visione materialistica, la storia è effettivamente «un legame che assume sempre forme nuove»³⁰, perché messa in atto da una continua dina-

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, p. 94.

²⁹ *Ivi*, p. 98.

³⁰ *Ivi*, p. 83.

mica di creazione-soddisfacimento dei bisogni e da un incessante antagonismo di classe. Ma ora, scrivono Marx e Engels, si è in grado di assistere a dei processi inediti: l'introduzione di una nuova forza produttiva in Inghilterra può sovvertire l'intera esistenza della Cina e dell'India; la storia diviene universale, «e in connessione con tutto ciò, viene fatta sorgere una classe che deve sopportare i pesi della società, forzata al più deciso antagonismo contro le altre classi»³¹, la quale formando la maggior parte dei membri della società stessa è così in grado di prendere coscienza del suo ruolo rivoluzionario universale. Il proletariato è gettato nella necessità storica, attraverso la rivoluzione comunista, di sopprimere la divisione del lavoro e abolire il dominio di classe.

Alla luce di questo "patrimonio minimo" del materialismo storico, Marcuse può così rileggere la storicità propria dell'esserci umano nel contesto dello sviluppo storico universale: la situazione storica fondamentale viene a coincidere con quel momento irripetibile della storia universale in cui una classe, il proletariato, si presenta come «ultimo portatore del movimento storico [*als letzter Träger der geschichtlichen Bewegung erscheint*]]»³², ossia come quel concreto portatore dell'azione radicale in quanto, allo stesso tempo, portatore della sua coscienza di classe. L'idea stessa di conoscenza (*Erkenntnis*) dovrà essere conforme, allora, alla situazione fondamentale: la conoscenza proviene dall'esserci storicamente gettato nella sua condizione di classe universale, mostra ad esso come stanno le cose riguardo al proprio essere e rende tali cose non solo "vere" (*wirkliche*), in quanto corrispondenti a uno stadio dello sviluppo storico-sociale, ma anche efficaci (*wirksame*)³³; la verità, cioè, come prodotto ultimo della chiarificazione esistenziale della condizione dell'esserci storico del proletariato, si trasforma in prassi, poiché l'esserci storicamente gettato nella situazione fondamentale non sta di fronte ad essa come a una realtà obiettiva, come a un qualcosa di semplicemente "corretto" (*richtig*)³⁴, ma vi viene condotto dinanzi come a quella verità reale-effettiva del suo essere-nella-storia, costringendolo allora ad un agire pratico-rivoluzionario³⁵. Le situazioni fondamentali sono proprio quei "rari attimi della storia", quei *Wen-*

³¹ Ivi, p. 99.

³² H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 50.

³³ Id., *Über konkrete Philosophie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVII, 1929, p. 112: «So muss die Wahrheit im Existieren auch wirksam sein».

³⁴ Ivi, p. 113, n. 2.

³⁵ Cfr. Ivi, p. 111. Il concetto di verità è descrivibile per Marcuse solo nei termini di *Aneignung* (appropriazione) e non di *Geltung* (validità oggettiva). Il che implica che si dà verità solo quando essa abbia un "senso" per un determinato esserci storico.

*depunkte*³⁶ in cui la coscienza coincide con la prassi agente sulla realtà storico-sociale (e dunque anche su quella naturale) trasformandola radicalmente. Poiché gli uomini possono ignorare la loro condizione storica necessaria; possono fallire e degradarsi a semplici oggetti nel decorso della *Weltgeschichte*, ecco che il ruolo della conoscenza diviene assiale, in quanto condizione di possibilità – ma anche come forma stessa – della prassi.

Alla luce di ciò, Marcuse può concludere che il marxismo – se ricondotto alla sua matrice dialettico-filosofica – è in grado di garantire una spiegazione adeguata, attraverso il farsi coscienza del materialismo storico e della teoria della rivoluzione, della realtà diveniente della *storia* e del *fenomeno dello storico*. Come si inserisce l'analitica esistenziale in tutto questo?

3. Essere e Tempo e la teoria della storicità

Se è vero che Marcuse riconosce fin da subito l'eterogeneità della prospettiva marxiana rispetto a quella di Heidegger, dell'analitica dell'esserci, ciò nondimeno, «decisivo è il nuovo impulso filosofico che ha prodotto queste interpretazioni. Nella consapevolezza della sua acutissima necessità viene sollevata la domanda fondamentale di tutta la filosofia vivente: cos'è l'esistenza autentica e com'è possibile in generale l'esistenza autentica?»³⁷.

Come già anticipato, l'impalcatura fenomenologico-esistenziale di *Essere e Tempo* ha il pregio di mettere in luce la struttura storica dell'esserci a partire dalla sua concretezza esistente: il fatto che l'analisi di Heidegger prenda le mosse dal fenomeno della significatività (*Bedeutsamkeit*) del mondo-ambiente; che la *praxis* rivesta un ruolo primario rispetto alla *theoria* (che deriva appunto da una modificazione della prima), rappresenta per Marcuse un punto di vista filosofico inedito nella filosofia "borghese" tedesca, sia in termini di superamento dei tradizionali problemi della conoscenza sia di consapevolezza della determinazione eminentemente pratica dell'esistenza umana³⁸. Ma secondo Marcuse le analisi di Heidegger si spingono oltre. Costituendo l'"essenza" dell'esserci la sua esistenza, l'analitica esistenziale concepisce l'esserci come quell'ente che è rimesso costan-

³⁶ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dell'evento)*, tr. it. a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, p.234; p.262; p. 310, *passim*.

³⁷ H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 55.

³⁸ Cfr. H. Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, cit., p. 115.

temente al suo essere in quanto avere-da-essere (*Zu-sein*), possibilità che può comportare la perdita di se stesso o il non essersi ancora conquistato. Essendo inoltre la condizione primaria dell'esserci l'essere anzitutto e per lo più deietto presso il mondo di cui ci *si* prende cura, ossia l'essersi costantemente smarrito dal se-stesso più autentico, l'esserci manifesta la possibilità strutturale, come sua possibilità più propria, di essere richiamato al suo se-stesso autentico smarrito nel si-stesso. Secondo Marcuse questo fenomeno è il punto centrale dell'analitica esistenziale, perché con la risolutezza (*Entschlossenheit*) «è aperta la strada per l'ostensione della storicità come determinazione fondamentale dell'esserci, e questo è il punto per noi decisivo della fenomenologia di Heidegger»³⁹.

Nella risolutezza, effettivamente, l'analitica esistenziale giunge alla soglia della costituzione storica dell'esserci. Non è un caso che la *Entschlossenheit*, «il tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole»⁴⁰, pervenuto alla propria autenticità come decisione anticipatrice, piuttosto che sganciare definitivamente l'esserci dal mondo nel quale risultava deietto

modifica cooriginariamente l'essere-scoperto del "mondo" in essa fondato e l'apertura del con-Esserci con gli altri. Il "mondo" utilizzabile non muta quanto al suo "contenuto" e la ricerca degli altri non viene cambiata, eppure l'essere-per l'utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli altri vengono ora determinati in base al più proprio poter-essere se-Stesso dell'Esserci. La decisione, in quanto *autentico-esser-se-Stesso* non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. [...] La decisione porta invece il se-Stesso nel rispettivo essere-presso l'utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli altri⁴¹.

Questo passo descrive in maniera sottile la natura pratico-agente propria dell'esserci "deciso". Per quanto qui la categoria stessa di "cambiamento" conosca una certa forma di moderazione, l'importante è che la decisione modifichi radicalmente lo sguardo e le possibilità per l'agire dell'esserci colpevole. Alla luce della chiamata della coscienza, l'esserci non potrà più progettarsi a partire dalla deiezione nel mondo-pubblico del si. Nella risolutezza l'esserci si comprende anzitutto a partire dall'essere suo proprio, dalla sua autenticità, e solo "in seguito" viene ri-gettato nel mondo-ambiente in cui era deietto e da cui ora desume le sue possibilità esistentive.

³⁹ Id., *Beiträge*, cit., p. 54 (sottolineatura mia).

⁴⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 354. Marcuse tralascia completamente l'analisi della chiamata della coscienza, così come la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia e l'essere-per-la-morte.

⁴¹ Ivi, p. 355.

Avviene qui un movimento allo stesso tempo contrario e complementare rispetto a quello della chiamata della coscienza (§§ 57-60): mentre questa riprendeva l'esserci dalla deiezione (angoscia) e lo rigettava alla sua possibilità più propria (essere-per-la-morte), la decisione ri-getta l'esserci autentico al suo proprio mondo, ma con la differenza che ora quel "Ci" in cui l'esserci viene gettato, e che deve nuovamente assumere, è dischiuso in base ai momenti essenziali della cura (esistenzialità – fatticità – deiezione) come un *esser-ci* autenticamente deciso nella situazione (*Situation*). In tal senso Marcuse dimostra di avere compreso che la risolutezza non è una liberazione assoluta dall'esistenza deietta dell'esserci. Infatti nella situazione l'esserci ri-gettato nella fatticità si è anzitutto reso libero *per la propria ripresa*, desumendo le possibilità esistentive proprio dalla sua gettatezza: «Anche nella risolutezza, nella quale si costituisce l'essere autentico dell'esserci, questi resta deietto. La sua libertà consiste solo nella disponibilità totale ad assumere quell'eredità nel compimento, spontaneamente accettato, della necessità»⁴².

Di conseguenza l'esserci può ora progettarsi nelle sue possibilità esistentive in base all'assunzione di un'eredità (*Übernahme der Erde*); esso comincia ad agire e a progettarsi storicamente. Con l'assunzione dell'eredità l'esserci è deietto nella sua storia, ma al contempo è pro-gettato nel suo essere-avanti-a-sé come stante di fronte al proprio destino. Il destino rappresenta ora il corrispettivo del momento dell'esistenzialità, perché radicato nel futuro autenticamente compreso, ma questo si dischiude solamente nell'unità con la gettatezza storica dell'esserci. In tale possibilità ereditata e aperta al proprio destino l'esserci ha l'occhio per il proprio tempo, è pronto ad accogliere il farsi-incontro delle circostanze: nel suo essere-preso l'ente intramondano è pronto ad "agire" per esso, reclamando la sua autenticità nella "fedeltà" alla propria ripetizione e nella "lotta" (*Kampf*) per il proprio destino.

In questo contesto è ben evidente come la *Grundverfassung* della storicità possa imporsi come fondamento del dialogo con la "filosofia pratica": la prassi originaria dell'esserci diviene azione storica "radicale", perché l'esserci storicamente fondato deve prima essersi ripreso dalla sua deiezione, tornando infine a progettarsi a partire da quest'ultima. L'autentico progettarsi storico dell'esserci attinge dunque da un essente-stato che assume la forma di una ripetizione (*Wiederholung*), la quale non è una mera "restaurazione", ma appropriazione aperta al proprio destino delle possibilità che,

⁴² H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 54.

in quanto assunte, l'esserci storicamente situato si tramanda criticamente. Non è un caso che Heidegger riconduca i tre tipi di storiografia descritti da Nietzsche nella *Seconda inattuale* alla storicità estaticamente fondata dell'esserci, e che arrivi a comprendere ogni forma di "ripetizione" come *critica del presente*:

Ma nella misura in cui l'oggi è interpretato in base alla comprensione ad-veniente-ripetente della possibilità di esistenza afferrata, la storiografia autentica diviene una de-presentificazione dell'oggi, cioè una separazione dolorosa dalla pubblicità deiettiva dell'oggi. La storiografia monumentale-antiquaria, in quanto autentica, è necessariamente una critica del «presente»⁴³.

Già nel § 74 Heidegger aveva definito la ripetizione come un *Widerruf*, in quanto questa non può presentarsi come una mera restaurazione del passato. Scaturendo da un progetto storico dell'esserci (che dunque si è già ripreso dalla deiezione), essa deve costitutivamente scontrarsi con l'oggi ed essere, piuttosto che una passiva accettazione di una eredità, la contro-risposta che l'esserci storico dà non solo all'oggi da de-presentificare, ma anche all'eredità stessa che viene assunta in vista dell'oggi. Marcuse comprende questo aspetto eminentemente "critico" della ripetizione, tanto da concepire il *Widerruf* non come un «semplice rivivere [*bloßes Wiederleben*], restituzione dell'esistenza passata-deietta, ma qualcosa di nuovo, una risposta alle possibilità passate. In quanto tale la contro-risposta deve necessariamente scontrarsi con l'oggi [*Und als solche muss sie notwendig mit dem Heute zusammenstoßen*] e può essere conquistata soltanto in contrapposizione all'esistente faticamente nell'oggi»⁴⁴.

4. *Attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*

A questi punti Marcuse può chiedersi lecitamente se l'impostazione metodica di Heidegger possa avere una validità di fondo per il materialismo storico. Come già anticipato, la ricerca svolta da Heidegger non rimarrebbe all'altezza del suo compito storico, perché le questioni esistenziali, se «poste e risolte per l'esserci in generale, sono vuote, cioè senza obbligazione [*Verpflichtung*] o fede, caratteri che devono essere loro attribuiti in quanto problemi esistenziali»⁴⁵. Nonostante con Heidegger la filosofia torni a presentarsi nel suo senso più alto

⁴³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 466.

⁴⁴ H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 54.

⁴⁵ Ivi, p. 56.

come scienza pratica, questa esaurisce il suo *radikaler Anstoß* nell'astrattezza della sua analisi. Heidegger non pone minimamente la domanda sull'esserci contemporaneo: l'oggi che questi reclama in *Essere e Tempo* non è l'oggi di una situazione storica determinata, né rimanda a una meditazione sul destino storico dell'uomo contemporaneo. In sostanza, in *Essere e Tempo* mancherebbe una visione della storia, una conoscenza che comprenda i differenti mondi storici-concreti in quel processo di superamento e trapasso, governato nel suo fondamento dalla lotta di classe, che invece la dialettica storico-materialistica è in grado di individuare.

Dal momento che l'analitica esistenziale non coinvolge alcuna forma di processualità storica, la stessa prassi rivoluzionaria perde il suo carattere storico concreto. Si può capire allora il motivo per il quale la fenomenologia deve subire la sua correzione attraverso la dialettica: quest'ultima infatti indaga la legge dello sviluppo «del trapasso dei fenomeni da una forma all'altra, da un ordinamento di quel nesso a uno nuovo»⁴⁶, il cui «valore scientifico [...] sta nella spiegazione delle leggi specifiche che regolano nascita, esistenza, sviluppo e morte di un organismo sociale dato, e la sua sostituzione da parte di un altro, superiore»⁴⁷. Nel più autentico valore che Marx assegna alla dialettica, l'indagine di una forma di esistenza storica si appropria del suo materiale nei particolari, lo analizza nelle sue differenti forme di sviluppo e ne rintraccia l'interno concatenamento per inserirsi nello stesso trapassare del fenomeno, «perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente [la dialettica, *scil.*] include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto»⁴⁸. La metodica del pensiero marxista, al contrario dell'analitica esistenziale, dimostra di essere «all'altezza dell'immanente necessità del movimento storico (*geschichtliche Bewegung*)»⁴⁹, in quanto non solo comprende il processo storico diveniente-reale, ma si pone anche al suo interno estenuandone il momento negativo.

Se certamente Marcuse tende a leggere nella struttura estatico-temporale dell'esserci il fondamento di una teoria rivoluzionaria, questo non si può certo dire che fosse lo stesso intento di Heidegger: per costui la temporalità è condizione di possibilità dell'esistenza storica dell'esserci, ma solo in quanto

⁴⁶ K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, vol. 1.1, tr. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 43.

⁴⁷ Ivi, p. 44.

⁴⁸ Ivi, p. 45.

⁴⁹ H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 58.

la temporalità è il senso della cura. La divergenza di impostazione non può che condurre a una divergenza complessiva di risultati. Mentre Marcuse può ricavare da Heidegger le radici ontologiche della prassi rivoluzionaria, l'analitica esistenziale mostra semplicemente di aver individuato nella temporalità il senso e la struttura della cura; risultato che già preliminarmente deve mirare al senso dell'Essere.

Per la stessa ragione di fondo, Marcuse può leggere l'essere-nel-mondo in base alla modificazione materiale dello stesso concetto di "mondo", ma l'impianto trascendentale dell'analitica esistenziale non consente di vedere proprio quella concretezza che ogni dialettica materialistica intende portare allo scoperto: «Come deve determinarsi più da vicino questo concreto complesso di significatività (*Bedeutungszusammenhang*)?»⁵⁰. Heidegger non ha accennato in nessun luogo alla differenza specifica tra i diversi tipi di "mondi" storicamente concreti. Per questo motivo Marcuse contrappone al suo mero essere-nel-mondo il concetto di *Lebensraum*⁵¹. Con questo termine egli intende il concreto complesso di significatività entro il quale si dispone la *Mitwelt* e la *Umwelt*. Questo è il contro-rispettivo storico concreto del *freischwebendes Abstraktum*⁵² del concetto di mondo, è la sua costituzione materiale (*der materiale Bestand der Geschichtlichkeit*) che comprende forze produttive e rapporti di produzione. Il *Besorgen* descritto da Heidegger diviene allora una *Sorge um seine Produktion und Reproduktion*⁵³, cura che non determina una priorità logica del "materiale" sullo "spirituale", ma che coinvolge ambo i fenomeni nella loro co-originarietà storico-esistenziale⁵⁴.

Ma allora che rimane della *fenomenologia* del materialismo storico se questa porta l'esserci nell'astrazione a causa della sua stessa impostazione di fondo? Nonostante la sua distanza dal mondo storico-concreto, alla fenomeno-

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Sorprendente è che Marcuse impieghi un termine di cui si stava già appropriando la rivoluzione conservatrice. Su questi aspetti cfr. Id., *Heideggerian Marxism*, cit., pp. 199-201, n. 57 e A. Söllner, *Disciples de gauche de la révolution conservatrice: La théorie politique d'Otto Kirckheimer et de Herbert Marcuse dans les dernières années de la République de Weimar*, in *Weimar ou l'explosion de la modernité*, a cura di G. Rault, Éditions Anthropos, Paris 1984, pp. 113-30.

⁵² H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 62.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Interessante notare come, a discapito di talune interpretazioni riduzionistiche del materialismo, Marcuse riprenda le tesi di Karl Liebknecht sul concetto di struttura e sovrastruttura (*Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig 1922, pp. 95 ss.). In effetti Liebknecht insisteva sul fatto che le radici dei rapporti economici potessero essere ricondotte anche ad ambiti non direttamente economici, ossia alle ideologie, le quali, piuttosto che risultare semplici epifenomeni del processo produttivo, opererebbero su di esso come un'unità organica di causazione.

logia spetterebbe comunque un compito assai importante, soprattutto perché la dialettica

non deve accontentarsi nella sua analisi di stabilire il luogo storico delle singole datità, di constatarne il radicamento in una situazione storica dell'esistenza umana, - ma deve anche indagare oltre, vedendo se tale datità si esaurisca in quella o se in essa non sia immanente anche un proprio senso, certo non extrastorico, ma tuttavia permanente attraverso ogni storicità [*ob ein durch alle Geschichtlichkeit während eigener Sinn innewohnt*]⁵⁵.

In questo modo la dialettica potrebbe raggiungere un affinamento metodologico più adeguato rispetto al suo oggetto di indagine, ossia la possibilità di scovare, al di là della concretezza della sua analisi, un aspetto permanente dell'esserci-storico che si manifesti in ogni forma storico-concreta. In sostanza, la fenomenologia del materialismo storico sarebbe in grado di guadagnare un tipo di conoscenza che ambisce alla struttura stessa della storicità (*Struktur der Geschichtlichkeit*), la quale solamente Dilthey aveva sistematizzato prima di Heidegger. La fenomenologia del materialismo storico avrebbe il grande vantaggio di scoprire che «tutte le verità che riguardano la struttura della storicità in generale e dell'esserci storico in generale [*die Struktur der Geschichtlichkeit überhaupt und des geschichtlichen Daseins überhaupt*] sono, in questo senso, universalmente valide»⁵⁶. Tentativi di stabilire più specificamente i momenti di questo tipo di fenomenologia vengono avanzati da Marcuse nella parte finale del suo contributo, ma si limitano a definire in un senso ancora germinale (come germinale era la comprensione del materialismo storico nella *Ideologia Tedesca*) la struttura del *Lebensraum*, determinato in senso primario dai bisogni esistenziali (*existenziale Bedürfnisse*) e modificato nei suoi ampliamenti e restringimenti storici.

In tale contesto Marcuse sembra intuire un aspetto che diverrà fondamentale per lo Heidegger degli anni '30: i cambiamenti storici dell'esserci sono allo stesso tempo mutamenti del suo essere-nel-mondo, e dunque «ogni movimento autenticamente storico si rivela come “mutamento di senso” [*erweist sich jede eigentlich geschichtliche Bewegung als “Sinn-Veränderung”*]⁵⁷. Ciò nonostante, la spinta ermeneutica dei *Contributi* di Marcuse sembra esaurirsi in una serie di considerazioni alquanto sommarie, in vere e proprie suggestioni che lasciano trasparire non solo forzature testuali evidenti del testo heideggeriano, ma anche

⁵⁵ H. Marcuse, *Beiträge*, cit., p. 59.

⁵⁶ Ivi, p. 60.

⁵⁷ Ivi, p. 66.

snodi teoretici non totalmente esplicitati. A puro titolo esemplificativo, Marcuse intravede un'analogia tra i fenomeni della deiezione e della reificazione, ma egli non si spinge a un'analisi del valore d'uso e di scambio (cosa presente in Lukács) né considera che per Heidegger la deiezione non è una condizione che può essere eliminata, ma che piuttosto rappresenta lo scadimento necessario dell'esistenza dalla quale l'esserci, nei rari istanti in cui agisce storicamente, si riprende e in cui sempre ritorna. Da notare infine, come Marcuse tenda a scambiare la coscienza storica dell'esserci (che per lui coincide con la coscienza di classe) con la coscienza della finitudine dell'esistenza, che invece Heidegger si sforza di mettere in luce nella situazione emotiva dell'angoscia e nel precorrimiento. La lettura di *Essere e Tempo* proposta da Marcuse si mostra dunque potenzialmente in grado di ricavare un'ontologia dell'esistenza storica e dell'agire rivoluzionario, ma questo avviene a patto di leggere Heidegger senza quegli elementi tipicamente aristotelici e luterani – argomento di studio della tradizione ermeneutica⁵⁸ – che hanno svolto un ruolo così importante nella genesi di *Essere e Tempo*.

⁵⁸ Cf. F. Volpi, *Ermeneutica e filosofia pratica*, in «Filosofia Politica», n. 3, 1998, p. 381: «Oggi, dopo la pubblicazione dei corsi universitari del giovane Heidegger, abbiamo la possibilità di verificare quanto la riscoperta gadameriana della *phronesis* – al pari della ripresa dell'idea di *praxis* da parte di H. Arendt, anch'essa allieva di Heidegger – dipenda dall'interpretazione di Aristotele proposta da Heidegger nei suoi primi corsi universitari di Friburgo e Marburgo. E appare sempre più chiaro che questi corsi rappresentano la lontana "preistoria" della "riabilitazione della filosofia pratica" avvenuta negli anni Sessanta e Settanta». Sull'argomento si veda anche L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma 1987, mentre circa Lutero e Aristotele nella genesi di *Essere e Tempo* rimando a Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 1995 e A.P. Ruoppo, *L'attimo della decisione: su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, Il Melangolo, Genova 2011.