



«E tuttavia noi siamo con loro». La straniante parentela tra  
l'uomo e gli animali in Heidegger

Anna Calligaris

Esercizi Filosofici 2, 2007, pp. 20-40

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art207/calligaris207.pdf>

«E TUTTAVIA NOI SIAMO CON LORO».  
LA STRANIANTE PARENTELA TRA L'UOMO E GLI ANIMALI  
IN HEIDEGGER

Anna Calligaris

Prima di parlare, l'uomo deve anzitutto lasciarsi reclamare dall'essere, [...] solo così viene ridonata alla parola la ricchezza preziosa della sua essenza, e all'uomo la dimora per abitare nella verità dell'essere. [...] In questo modo l'*humanitas* rimane l'esigenza di un simile pensiero, perché *humanismus* è questo: è meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, «inumano», cioè al di fuori della sua essenza. Ma in che cosa consiste l'umanità dell'uomo?<sup>1</sup>

L'umanità dell'uomo consiste nell'«e-statico stare dentro (das ek-statische *Innestehen*) nella verità dell'essere» dice Heidegger qualche pagina più avanti, sempre nella *Lettera sull'«umanismo»*, mentre «in ogni caso, gli esseri viventi sono come sono, senza che, a partire dal loro essere come tale, stiano nella verità dell'essere».<sup>2</sup> Stare nella verità dell'essere è dunque il carattere distintivo dell'uomo, gli «umanismi» non pensano l'uomo nella sua realtà, poiché fanno tutti riferimento a un'idea universale e metafisica di uomo, quella per cui l'uomo è, secondo la definizione aristotelica, *zoon logon echon*, l'essere vivente che, in più, ha il linguaggio (il *logos*, la razionalità, ecc.). Che tale definizione non sia in linea con le analisi di Heidegger, è piuttosto evidente. L'uomo come *Dasein* è innanzitutto qualcosa di completamente diverso dall'essere-vivente, e il linguaggio non può esservi riferito come fosse una sua attività. L'uomo non ha il linguaggio, semmai è questo che piuttosto dispone dell'uomo; l'uomo vi partecipa nella misura in cui ascolta ciò che nel linguaggio gli viene detto e vi cor-risponde con la parola. E inoltre per Heidegger il linguaggio e la sua «essenza» non li possiamo capire a partire dall'espressione come voce, dall'elemento fonetico, percepibile con i sensi:

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* in *Wegmarken* (1976) GA9, Klostermann, Frankfurt a.M.1976, p. [319], trad. *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 273.

<sup>2</sup> Ivi, p. 279, [325].

Senonché il linguaggio non è meramente linguaggio, giacché noi ci rappresentiamo il linguaggio, nel migliore dei casi, come unità di forma fonetica (segno scritto), melodia, ritmo e significato (senso). Noi pensiamo la forma fonetica e il segno scritto come il corpo della parola, la melodia e il ritmo come l'anima, e la significatività come lo spirito del linguaggio. Siamo soliti pensare il linguaggio in corrispondenza all'essenza dell'uomo inteso come *animal rationale*, cioè come unità di corpo, anima e spirito.<sup>3</sup>

Si tratterebbe invece di pensare anche il linguaggio a partire dalla questione dell'essere, a partire dalla possibilità più propria del *Dasein* che è quella di interrogarsi sull'essere;<sup>4</sup> allora il linguaggio sarà nient'altro che il modo di dispiegarsi dell'essere: nel linguaggio è l'essere a parlare nell'insieme delle sue contrade, il *Ge-viert*, che lega insieme terra e cielo, divini e mortali,<sup>5</sup> ed è non tanto dove sentiamo le parole, quanto piuttosto dove non si dà parola, nel silenzio, che l'essere parla e che l'uomo partecipa ad esso e all'essenza del linguaggio.<sup>6</sup>

Ciò che fa problema per Heidegger è dunque innanzitutto il modo in cui l'uomo è stato concepito nella tradizione di pensiero occidentale, e cioè a partire dallo *zoon logon echon* che poi è diventato l'*animal rationale*,<sup>7</sup> l'animale ragionevole e parlante: «prima di ogni altra cosa, rimane finalmente da chiedersi

<sup>3</sup> Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 286, [333]; cfr. anche Id., «L'essenza del linguaggio» in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, p. [204], trad. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 161; dove, dopo aver descritto il modo di pensare il linguaggio nel *Peri hermeneias* di Aristotele, aggiunge: «Il linguaggio viene visto e prospettato sulla base del parlare in quanto espressione vocale. [...] Si tratta di riflettere se nei modi testé ricordati, di prospettare la struttura [*Baugerüst*] del riflettere sul linguaggio l'elemento corporeo del linguaggio, il suono e il segno scritto, sia colto in modo adeguato...». E anche Id., *Vom Wesen der Sprache* (1939), GA 85, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999, in cui, commentando il *Trattato sull'origine del linguaggio* di Herder, Heidegger opera di continuo la distinzione tra uomo e animale, tra parola e verso animale, come tra silenzio e suono fisico esteriore. Sulla tripartizione corpo, anima, spirito cfr. ivi, p. 8.

<sup>4</sup> Sulla arbitrarietà del cominciamento in Heidegger attraverso questa questione del *Fragen*, del domandare, cfr. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987, trad. *Dello Spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 26.

<sup>5</sup> Per un'esplicitazione del *Geviert* cfr. le ricche analisi di J.F. Mattei, *Heidegger et Hölderlin. Le quadriparti*, Puf, Paris 2001, che tenta di interpretare la Quadratura, riconducendola ai *modi*, alle categorie secondo le quali viene pensato l'essere in Aristotele, oltre che attraverso il riferimento alla «cosmologia» di Hölderlin.

<sup>6</sup> Si veda ad esempio il commento di Heidegger alla poesia di George «*Das Wort*» sempre in «L'essenza del linguaggio», in *In cammino verso il linguaggio*, cit., e nel saggio su «La parola», ivi, in cui ciò attorno a cui gira la meditazione di Heidegger è appunto il verso «Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca».

<sup>7</sup> Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 276, [323]: «Allo stesso modo il termine “*animal*”, *zoon*, sottintende già un'interpretazione della “vita”, che riposa necessariamente su un'interpretazione dell'ente come *zoé* e come *physis* nel cui ambito appare il vivente».

se in generale l'essenza dell'uomo, in un senso iniziale e che decide anticipatamente di tutto, dimori nella dimensione dell'*animalitas*».<sup>8</sup> «Prima di ogni altra cosa» resta insomma da chiedersi se l'uomo abbia una qualche parentela con l'animale, con l'essere vivente. Questa parentela è ciò di cui Heidegger mette in dubbio il carattere essenziale,<sup>9</sup> quando sostiene che l'uomo deve essere ripensato sulla base della sua essenza, e dunque che se l'umanismo vuole smarcarsi dai suoi limiti metafisici, deve prima pensare l'uomo in un modo «più degno»,<sup>10</sup> e cioè mettendolo in rapporto all'essere e alla sua e-sistenza. Si capisce così perché subito dopo Heidegger agguinga che:

Probabilmente per noi, fra tutti gli enti, l'essere-vivente è il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più apparentato, e dall'altro è a un tempo separato da un abisso dalla nostra essenza e-sistente. Potrebbe invece sembrare che l'essenza del divino ci sia più vicina di quanto non lo sia l'estraneità degli esseri-viventi, più vicina in una lontananza essenziale che, come lontananza, è più familiare alla nostra essenza e-sistente di quanto non lo sia la parentela corporea [*leibliche*] con l'animale, la cui sondabilità è appena immaginabile.<sup>11</sup>

L'uomo, pensato sulla base della sua appartenenza al linguaggio e all'essere, è più vicino al dio di quanto non sia vicino a un semplice essere-vivente, a un semplice animale. Possiamo cercare di intendere ciò che Heidegger ci vuole dire con questa frase seguendo ad esempio quanto dice sul *daimon* nel corso sul *Parmenide* (1942). Il divino, dice Heidegger, è ciò che propriamente si manifesta, ciò che si mostra e viene alla presenza, è la visibilità stessa dell'essere (fa l'etimologia di *theion* a partire dal verbo *theo*, anche nella sua forma mediopassiva *theomai*, e a partire dalla vicinanza con il verbo *daio*,

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Innanzitutto con le tesi della povertà di mondo dell'animale in M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* GA29-30, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, trad. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine*, Il melangolo, Genova 1992, ma anche nel corso del 1934-35 su *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein»*, GA 39, Klostermann, Frankfurt a.M., 1979, trad. *I corsi di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, Bompiani, Milano 2005; dove Heidegger, dedicando un corto paragrafo alla questione, ribadisce la radicale alterità dell'uomo affermando che (p. 75): «Il salto dall'animale vivente all'uomo parlante (*sagende*) è grande tanto quanto o addirittura più grande di quello tra la pietra priva di vita e il vivente». Ripete qui inoltre la descrizione dell'animale come essere stordito dal disinibente all'interno del suo cerchio ambientale.

<sup>10</sup> Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 283, [330]: «le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo. In questo senso il pensiero di *Sein und Zeit* è contro l'umanismo». E in questo senso J. Derrida ritornerà ripetutamente in *Fini dell'uomo*, cit., e in *Dello Spirito*, cit, sull'umanismo «potenziato» di Heidegger.

<sup>11</sup> Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 279, [326].

mostro).<sup>12</sup> Ciò che Heidegger sembra voler dire con questa frase è che soltanto l'uomo è vicino al dio, nella misura in cui il suo è uno stare ek-statico all'interno della radura luminosa dell'essere, mentre animali e cose non giungono alla *Lichtung*. Per Heidegger il vedere umano partecipa dello sguardo dell'essere in un incontrare se stesso in uno sguardo che «at-tende incontro», uno sguardo che gli viene incontro da «un altro se stesso»:

Ma se l'uomo non esperisce il suo stesso guardare, cioè in questo caso lo sguardo dell'uomo, nella «riflessione» su se stesso in quanto colui che rappresenta nell'atto di guardare, bensì nel lasciarsi incontrare privo di riflessione, esperisce piuttosto lo sguardo come il «rivolgergli lo sguardo» da parte dell'uomo che gli viene incontro [*das ihn-Anblicken des entgegenkommenden Menschen*], allora appare evidente che lo sguardo dell'uomo che incontra si mostra come quello stesso in cui egli stesso «at-tende incontro» all'altro [*dem anderen entgegenwartet*], vale a dire appare ed è. Il guardare che «at-tende incontro» e lo sguardo così esperito svelano l'uomo stesso che incontra nel suo fondamento essenziale.<sup>13</sup>

L'uomo quindi coglie, vede e incontra se stesso, non semplicemente come un soggetto che vede qualcosa, ma piuttosto «nel lasciarsi incontrare privo di riflessione»; solo in questo lasciarsi incontrare c'è, potremmo dire, una sorta di *attestazione*,<sup>14</sup> di testimonianza dell'uomo a se stesso che non passa per il vedersi e riconoscersi come oggetto o soggetto. Tale guardare che rende possibile il venire alla presenza dell'uomo è proprio ciò che si dà in virtù della *Lichtung* ma, continua Heidegger poco dopo:

Il guardare, *theo*, è «offrire la visione», e precisamente la visione dell'essere di quell'ente che gli stessi guardanti sono [...] l'uomo si distingue in virtù di un simile guardare, e può distinguersi solo perché quest'ultimo, cioè quel guardare che mostra l'essere stesso, non è nulla di

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Parmenides* (1942), GA54, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982, pp. 152-155, trad. *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, pp. 191-194, dove Heidegger conclude così: «*Oi theoi*, i cosiddetti dèi, cioè coloro che guardano entro il solito [*in das Geheure Hereinblickenden*] e che nel solito sono ovunque i guardanti [*Blickenden*], sono *oi daimones*, coloro che indicano e fanno cenno».

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 192, [154-155].

<sup>14</sup> Su questa «attestazione» del proprio esistere cfr. E. Levinas, *De l'évasion* (1935), Fata Morgana, Montpellier 1982; trad. *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia 1984, e le belle pagine di G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, dove proprio riferendosi a questo testo di Levinas, parla della *vergogna* come stato d'animo che attesta all'uomo la sua esistenza, attraverso un movimento di soggettivazione e desoggettivazione nel contempo.

umano, ma appartiene all'essenza dell'essere stesso, come ciò che appare nello svelato.<sup>15</sup>

Quel guardare cui l'uomo partecipa «non è nulla di umano», ma è il divino, il mostrarsi dell'essere; si spiega così ancora una volta perché l'uomo sia radicalmente altro dall'animale e più vicino al divino (*to theion* è il risplendere, lo splendore)<sup>16</sup> che non all'animale, anche se la posizione di Heidegger sulla vicinanza e l'abisso che separa l'uomo dall'animale, o meglio l'uomo dall'essere-vivente è sempre molto ambigua e imbarazzata, e nel contempo sempre molto preoccupata di stabilire una netta distinzione, per paura che qualcosa della peculiarità dell'essenza dell'uomo vada perso in una commistione, e cioè in una conoscenza approssimativa e antropomorfizzata dell'animale.

Per Heidegger il guardare cui l'uomo fa riferimento dunque, «non è nulla di umano» e ha a che fare piuttosto con la dimensione della visibilità, del divino, dell'essere e della *Lichtung*, all'interno della quale l'uomo appare. L'uomo così si distingue dall'animale perché si pone la domanda sulla totalità dell'ente e dunque sul suo essere nella *Lichtung*, nella dimensione dell'*alétheia*, mentre l'animale non vede questa dimensione *come tale*. «Tutta qui» la distinzione: l'uomo ha coscienza della realtà, riflette la realtà in cui si trova a vivere, vede l'aperto e il ritrarsi dell'essere, l'animale invece subisce la realtà che ha intorno per cui il mondo cui esso partecipa (poiché anche l'animale ha mondo, anche se solo nella dimensione della povertà di, dell'assenza di),<sup>17</sup> non è capace di vederlo, la totalità dell'ente gli rimane preclusa, poiché certo l'animale appare nello svelato, nell'aperto, ma «non ha niente da svelare e quindi anche niente da velare».<sup>18</sup> L'animale insomma non ha niente da dire, è totalmente legato e assorbito dal suo fattore disinibente, in una sorta di stimolo-risposta che costituisce la sua intera vita.<sup>19</sup> L'animale non *ek-siste*, è interamente assorbito in un fuori, è stordito (*benommen*) da un'unica cosa (il suo disinibente) che non riesce a vedere in quanto tale.<sup>20</sup> Tuttavia l'animale continua a creare più di

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 193, [153-154], traduzione lievemente modificata.

<sup>16</sup> Ivi, p. 204, [164].

<sup>17</sup> Id., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine*, cit., il capitolo terzo è interamente dedicato all'analisi della tesi della «povertà di mondo» dell'animale.

<sup>18</sup> Id., *Parmenide*, cit., p. 198, [158].

<sup>19</sup> Cfr. Id. *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., il paragrafo 58, p. 302, [344] e sgg.

<sup>20</sup> L'esempio classico cui Heidegger si rifà è quello dell'ape (pp. 308-318, [350-362]). Heidegger cita tra l'altro l'esperimento (terrificante) dell'ape a cui viene «tagliato via con cautela l'addome» mentre continua a succhiare il miele da una coppetta come se nulla fosse: «essa è semplicemente assorbita dal cibo. Questo essere-assorbita è possibile soltanto dove è possibile un istintuale "verso...". Ma questo essere-assorbita in tale essere-sospinta esclude al tempo stesso la

qualche problema a Heidegger; in fin dei conti è più vicino all'uomo di piante e pietre, almeno nel mondo che abitualmente frequentiamo:

A questo riguardo l'animale occupa una caratteristica posizione intermedia. Si dice che gli animali «ci osservano». Tuttavia essi non guardano. Giammai lo «scrutare», lo «spiare», il «guardare fisso» e il «puntare» dell'animale sono uno svelarsi dell'essere [...] Siamo sempre soltanto noi che percepiamo un tale «guardare» nello svelato e che, per parte nostra, attribuiamo un «guardare» al modo in cui gli animali ci «osservano». D'altra parte, laddove l'uomo esperisce l'essere e lo svelato esclusivamente in modo approssimativo, il cosiddetto «sguardo» animale può concentrare in sé un'intensità d'incontro (*Begegniskraft*) particolare.<sup>21</sup>

Insomma, tutto ciò che non rientra nella tesi di fondo per cui l'animale ha e non ha il mondo ed è diviso abissalmente dall'uomo, viene squalificato da Heidegger come facente parte di un'esperienza quotidiana, irriflessa e approssimativa, del mondo animale; innanzitutto per Heidegger bisognerà allora correggere i pregiudizi, il malcostume di leggere il mondo antropomorfizzandolo, attribuendogli caratteri umani. La sua operazione può anche essere letta così come l'affermazione dei limiti del conoscere e della riflessione filosofica dell'uomo: c'è un'alterità dell'animale, della pietra e delle cose, che resta irriducibile e impenetrabile all'esperienza dell'uomo, e che dunque va preservata nella sua lontananza. Tuttavia Heidegger sembra dare per scontato, in una sorta di spiegazione che si mangia la coda,<sup>22</sup> che l'animale non ha sguardo, non partecipa dell'essere, non esiste ma vive soltanto, e che quando ci troviamo di fronte a «un'intensità d'incontro particolare» si tratta sicuramente di un'esperienza dell'essere «approssimativa» nella misura in cui proiettiamo sull'animale aspetti umani. La spiegazione che dà, a sostegno della tesi della radicale alterità dell'animale, è che l'animale non ha il linguaggio; a sua volta poi motiva questa affermazione dicendo che l'animale non ha linguaggio perché

possibilità di constatare che qualcosa sussiste. Proprio l'essere-assorbito dal cibo impedisce all'animale di porsi di fronte ad esso», p. 310, [352-352].

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 198, [159]. E cfr. anche Id., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine*, cit., p. 296, [337], «Infatti non possiamo paragonare senz'altro la nostra vista con quella dell'animale, perché il vedere e poter-vedere dell'animale è una capacità, mentre il nostro poter vedere possiede in definitiva un carattere di possibilità completamente diverso e un modo d'essere completamente diverso».

<sup>22</sup> La questione è affrontata da Heidegger in particolare nei paragrafi 43 e 45 dei *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., dove con l'alterità dell'animale è in questione anche l'accessibilità del vivente in quanto tale e dunque la legittimità della biologia, della zoologia e dell'antropologia. Heidegger ribadisce la circolarità all'interno della quale soltanto possiamo muoverci nelle nostre analisi, e cioè la radicale impossibilità per l'uomo di trasporre nell'animale nella modalità dell'accompagnarsi a, dell'esistere-con.

non accede allo svelato, viceversa asserisce che l'animale non accede allo svelato, perché non ha il linguaggio.

Sembrirebbe insomma che Heidegger venga a trovarsi in una sorta di circolo ermeneutico, ma i confini di questo circolo all'interno del quale ci muoviamo hanno per Heidegger l'evidenza di dati di fatto difficilmente controvertibili e rischiano di imprigionare il movimento, la circolazione di senso, in una opposizione duale. Proprio perché partiamo dalla dimensione del *Dasein* e non possiamo fare altro che interrogarci sul nostro essere,<sup>23</sup> sembra che l'alterità dell'animale non possa non essere radicale: «Ai vegetali e agli animali manca il linguaggio perché essi sono ognora legati al loro ambiente, senza mai essere liberamente posti nella radura dell'essere che, sola, è "mondo"». <sup>24</sup> L'animale è escluso dall'ambito essenziale del conflitto fra svelatezza e velatezza, e... «il segno di tale esclusione essenziale è il fatto che nessun animale e nessuna pianta "ha la parola"». <sup>25</sup> Tale circolarità all'interno della quale è preso l'uomo che cerca di conoscere l'animale, l'essere-vivente, e da cui non può uscire, è anche la dimensione metafisica all'interno della quale dobbiamo imparare a stare, ma viene comunque da chiedersi perché i limiti di quel circolo che delimitano l'ambito dell'uomo rispetto a quello animale non possano essere parassitati, metaforizzati, tracciati e ritracciati in una descrizione dei modi di darsi a noi del fenomeno mondo, animale, pietra; di modo che non ci si ritrovi chiusi in una netta contrapposizione tra «uomo che detiene il *logos*, o che vi partecipa», e «animale che quel *logos* non lo ha, o non vi partecipa».

Per cercare di cogliere qualcosa della radicale alterità dell'animale Heidegger si confronta con esempi tratti dalla letteratura scientifica del tempo, trattati di biologia e zoologia da cui preleva concetti e descrizioni degli animali, senza in realtà metterli più di tanto in questione. Accanto agli esperimenti e agli esempi classici (vedi la tarma attirata dalla luce), ci si aspetterebbe dal fenomenologo Heidegger un'analisi un po' meno «approssimativa» del nostro modo di essere-con gli animali. Heidegger invece limita subito la possibilità del nostro essere-con loro dicendo che si tratta ancora una volta di una distinzione fondamentale, non di grado ma di essenza: noi non «esistiamo con» gli animali, ma solo «siamo con» loro nella modalità della semplice presenza; tuttavia è sempre Heidegger ad affermare che il vivente non può essere ridotto a semplice presenza poiché ha uno statuto diverso, sia rispetto alle cose, sia rispetto al *Dasein*: ha una sorta di statuto intermedio che Heidegger non finisce di

<sup>23</sup> Cfr. quanto dice J. Derrida, in *Dello spirito*, cit., p. 26 a proposito dell'arbitrarietà del punto di partenza della riflessione di Heidegger, ovvero dal *Fragen* della questione dell'essere.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, p. 279, [326].

<sup>25</sup> Id., *Parmenide*, cit., p. 282, [237].



analizzare e specificare, proprio perché continua a creargli problemi.<sup>26</sup> E tuttavia l'esempio degli animali domestici che a un certo punto Heidegger chiama in causa, anziché aggiungere qualcosa all'esperienza che possiamo fare dell'animale, non si differenzia molto dallo sguardo metafisico e indagatore che lo scienziato riserva all'ape con l'addome reciso che, senza accorgersene, continua come se nulla fosse a succhiare il miele:

E tuttavia noi siamo con loro. Ma questo con-essere non è un esistere con, dal momento che un cane *non esiste, bensì semplicemente vive*. Questo con-essere con gli animali è tale che *lasciamo che gli animali si muovano nel nostro mondo*. Affermiamo: il cane è sotto il tavolo, salta su per la scala. Ma il cane - si rapporta a un tavolo in quanto tavolo, alla scala in quanto scala? Eppure sale le scale insieme a noi...<sup>27</sup>

Credo che questa breve citazione esemplifichi il modo che ha Heidegger in questo testo di affrontare il rapporto tra uomo e animale; sembra che lo sguardo che rivolge al cane possa venire confuso qui con quello di un comportamentista. Stupisce dunque che Heidegger non parli del rapporto uomo-animale se non nei termini di un «lasciamo che gli animali si muovano nel nostro mondo» e si limiti a dire che l'animale non vede la scala *in quanto* scala, e che di conseguenza siamo ancora una volta noi che attribuiamo all'animale parole che l'animale non userebbe, che non può usare.<sup>28</sup> Di animali per Heidegger si può parlare solo grazie al fatto che è possibile «una trasposizione nell'animale» (che però si rivela subito problematica),<sup>29</sup> e da cui comunque emerge che l'animale «può concedere una trasposizione e tuttavia deve negare un accompagnarsi con». Nel nostro mondo insomma appaiono degli esseri viventi che non possono parlare e che vengono per questo trattati, anche da Heidegger in questo testo,

<sup>26</sup> La nozione di mondo ambiente o cerchio ambientale di von Uexküll è per Heidegger fondamentale proprio per comprendere questo statuto intermedio, che estende i confini de «l'animale» al «cerchio ambientale» in cui l'animale si muove guidato dal disinibente. Cfr. Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit. p. 334, [380] e sgg.

<sup>27</sup> M. Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 271, [308], corsivi miei.

<sup>28</sup> Sulla «cancellazione» che Heidegger opera qui sulle parole da riferirsi agli animali, e sul fatto che tale cancellazione riguarda la «cancellatura del nome» nel senso che agli animali viene revocata la possibilità di accedervi cfr. J. Derrida, *Dello spirito*, cit., p. 58.

<sup>29</sup> La trasposizione permette a Heidegger di dire che, rispetto all'uomo, l'animale si trova in una posizione intermedia all'interno della sfera del vivente, perché la trasposizione, che è possibile nel mondo animale in termini di accessibilità all'ente, invece non è possibile per le cose, per la pietra, le cose invece sono chiuse in sé e dunque non hanno mondo. Già quando si tratta di trasporre in un altro uomo, dice Heidegger, non sempre è possibile, figurarsi nel caso dell'animale. Nel caso dell'altro uomo inoltre, ci spiega subito dopo, la questione non si può porre in questi termini, poiché *essenzialmente l'uomo è già trasposto negli altri uomini* poiché il *Dasein* è essenzialmente *Mit-sein*, si parlerà allora di un *accompagnarsi* all'altro uomo. «L'esser-trasposto in altri fa parte dell'essenza dell'esser-ci umano». Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 270, [307].

come un oggetto d'indagine. I «tuttavia», i «sembra che», i «ma», gli «eppure», i «d'altra parte» si moltiplicano smisuratamente nel discorso di Heidegger quando ciò di cui si parla è «l'animale», poiché esso non è ridicibile a un oggetto a una semplice presenza: e come trattarlo allora? Lo statuto intermedio tra cose e *Dasein* che Heidegger affibbia all'essere-vivente, all'animale, non finisce di creare problemi, e fa sì che ogni qual volta egli parla di animali le frasi abbiano un andamento come di uno slancio iniziale (dove sembrerebbe non stia parlando l'uomo dotato di *logos* ma il *logos* stesso, l'essere), cui segue subito la rimpatriata nella norma e nella delimitazione di ambiti di pertinenza, nell'ambito dello *zoon logon echon* che si sa e si dice differente per essenza.<sup>30</sup>

Se il testo del 1929-30 sui *Concetti fondamentali della metafisica*, sembra arrestarsi al tentativo di conquistare una trasposizione nel modo d'essere dell'animale, stando attenti però a non commettere l'errore di leggere il suo comportamento in base alle caratteristiche dell'uomo e al suo agire, nel *Parmenide* (1942) Heidegger sembra lasciare aperta qualche possibilità in più per capire qualcosa di quella «esperienza approssimativa» in cui si dà quella «particolare intensità d'incontro» che talvolta si sprigiona dallo «sguardo» animale, anche se di nuovo al gesto di apertura segue subito la chiusura di ogni spiraglio: dopo aver parlato dell'allodola che «si innalza esultando verso il sole» segue subito la limitazione, il ritornare al ragionamento escludente: «eppure non vede l'aperto».<sup>31</sup> In questo movimento di andata e ritorno, di apertura e chiusura si delinea però un *resto* che abitualmente viene cancellato:

Nell'intera storia del problema della vita possiamo osservare come si tenti di interpretare la vita, cioè il modo d'essere di animale e pianta, a partire dall'uomo, oppure, al contrario, di spiegare la vita con l'ausilio dei processi e delle leggi che desumiamo dalla natura materiale. Ma in entrambi i tentativi di spiegazione *emergono dei residui che non possono venire spiegati, e che per lo più vengono spiegati solamente eliminandoli*. Ma quello che manca in tutto ciò è il tentativo risoluto di porre al sicuro la vita

<sup>30</sup> Si veda anche Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, trad. *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991, il seminario del 6-9 luglio 1964 quando Heidegger fa appello nuovamente alla distinzione tra animale che ha o non ha il linguaggio: «H.: Ci si muove in un orizzonte [...] S.: Come sta la cosa con l'animale? H.: Questo è ancora un altro rapporto spaziale. L'animale non parla. L'uomo è *zoon logon echon*. L'animale non vive lo spazio in quanto spazio. [...] Non si dà in generale alcun rapportarsi [*Verhältnis*] dell'uomo senza linguaggio. Il linguaggio non è solo comunicazione fonetica. *Communicatio* è solo una possibilità. Dire significa originariamente "mostrare". Ivi, pp. 68-69, [19].

<sup>31</sup> Id., *Parmenide*, cit., p. 283, [238].

in senso primario a partire da se stessa nel suo contenuto essenziale, e comprendere questo compito e la sua necessità.<sup>32</sup>

C'è dunque un *resto* che solitamente viene aggirato, nascosto, eliminato:

In effetti, per far intuire tale lato nascosto del vivente vi sarebbe bisogno di una facoltà poetica innata, cioè di un poetare cui fosse dato qualcosa di più, di più alto e di più essenziale (perché intrinsecamente essenziale), a differenza di quel poetare che finisce per antropomorfizzare piante e animali.<sup>33</sup>

C'è un «lato nascosto del vivente» che viene evitato, nascosto dai modi abituali di interpretare la vita; un *resto* che di solito viene cancellato, un resto che possiamo solo intuire grazie a quel «qualcosa di più alto ed essenziale» che risiede in un pensiero e in un poetare che non ricadono nella metafisica e pongono «al sicuro la vita in senso primario a partire da se stessa nel suo contenuto essenziale». Sembra di capire che questo poeta essenziale (assieme a Hölderlin che poeta l'essenza della poesia) è in certo modo Heidegger stesso. Bisogna partire dall'essere, dalla *Lichtung*, anche per capire qualcosa della vita, dell'animale, quel qualcosa «che è solo più vita»: alla vita ci accediamo solo attraverso un'interpretazione privativa.

La vita è un modo di essere particolare, ma accessibile essenzialmente solo nell'Esserci. L'ontologia della vita è possibile solo in base a un'interpretazione privativa. Essa determina ciò che dev'essere tale da poter essere qualcosa che solo più vive [*nur noch lebt*]. Il vivere non è una semplice presenza né ancora un esserci.<sup>34</sup>

Così nel *Parmenide*<sup>35</sup> viene nuovamente ribadito che non bisogna antropomorfizzare l'animale, e questa volta il riferimento va alle *Elegie duinesi* di Rilke, il quale per Heidegger non conosce «il confine essenziale fra l'enigma del vivente e ciò che è storico».<sup>36</sup> L'apertura al lato nascosto del vivente è subito rintuzzata con il solito rimprovero: non bisogna confondere il limite essenziale e invalicabile che ci separa dall'animale. E tuttavia, alcune espressioni sembrano rimandare a un altro modo di considerare l'animale, sembrano dar voce al lato oscuro del vivente:

<sup>32</sup> Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 249, [282-283], corsivo mio.

<sup>33</sup> Id., *Parmenide*, cit., p. 283, [238].

<sup>34</sup> Id., *Essere e tempo*, cit., p. 73, [50]. Si tratta del paragrafo 10, su cui si soffermano anche J. Derrida in *La mano di Heidegger*, Roma-Bari, Laterza 1991; e D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris 1986.

<sup>35</sup> Id., *Parmenide*, cit., p. 284, [239].

<sup>36</sup> *Ibidem*.

Nel solito l'uomo appare come colui che è presente nel modo del guardare. *In un certo senso* anche l'animale appare così, ed è per questo che da principio il divino è inteso anche in maniera zoomorfica. *Tuttavia proprio questa circostanza dimostra che l'elemento decisivo per l'apparire dell'insolito non sono né l'animale né l'uomo' in quanto tali, bensì lo sguardo di entrambi...*<sup>37</sup>

Possiamo leggere la citazione come la solita critica all'antropomorfismo: se può essere che l'animale partecipi dello sguardo, allora vi parteciperà, come nella partecipazione al mondo, solo in un modo intermedio e privativo, solo in un «non-avere nel poter-avere»,<sup>38</sup> senza poter riconoscere lo sguardo *in quanto tale*. Che si tratti di sguardo o di parola, solo a noi l'animale sembrerà «*in un certo senso*» parteciparvi. Ne consegue che immediatamente dopo questa affermazione sui modi di rappresentarsi il divino presso la Grecia antica, Heidegger *cancellerà il resto, cancellerà la questione* degli dei presentati con fattezze animali, lo sguardo di uomo e animale,<sup>39</sup> parlando per pagine intere soltanto del modo metafisico ed erroneo di interpretare il divino antropomorfizzandolo o, viceversa, divinizzando gli uomini; finisce così per non degnare più nemmeno di uno sguardo l'animale: delle raffigurazioni zoomorfiche degli dei non c'è più traccia, non meritano nemmeno di essere prese in considerazione. Ma la confusione tra uomo e animale diventa sempre più imbarazzante, tanto che ad esempio poco dopo Heidegger finisce per dare degli “animali” a tutti i pensatori che lo hanno preceduto.<sup>40</sup> Difatti, poiché essi pensano in base alla metafisica, il loro sguardo è come quello di un animale, cioè non guarda: «Lo sguardo del soggetto moderno è, come ha detto Spengler a seguito di Nietzsche, lo sguardo del predatore: lo spiare»<sup>41</sup> e, ancora più decisamente, quando parla dell'ottava elegia duinese di Rilke: «...giacché

<sup>37</sup> Ivi, p. 201, [161], corsivo mio.

<sup>38</sup> Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 272, [309].

<sup>39</sup> Id., *Parmenide*, p. 198 [159]: «Si dice che gli animali “ci osservano”. Tuttavia essi non guardano. Giammai lo “scrutare”, lo “spiare”, il “guardare fisso” e il “puntare” dell'animale sono uno svelarsi dell'essere [...] Siamo sempre soltanto noi che percepiamo un tale “guardare” nello svelato e che, per parte nostra, attribuiamo un “guardare” al modo in cui gli animali ci “osservano”».

<sup>40</sup> L'estrema vicinanza tra uomo e animale è mostrata da G. Agamben, nell'analisi che Heidegger fa della noia profonda come stato d'animo fondamentale che porta al pensiero, nei *Concetti fondamentali della metafisica*, e l'animale che ha mondo nella modalità del non averne, che accede all'aperto nella modalità dell'essere chiuso all'ente nella sua totalità. Cfr. G. Agamben in *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. A p. 73, Agamben conclude l'analisi: «L'uomo, nell'esperienza della noia profonda, si è rischiato nella sospensione del suo rapporto di vivente coll'ambiente. [...] Il *Dasein* è semplicemente un animale che ha imparato ad annoiarsi, si è destato dal proprio stordimento e al proprio stordimento».

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Parmenide*, p. 199, [159].

l'aperto di cui parla Rilke non è l'aperto nel senso dello svelato. Rilke non sa né presagisce nulla dell'*alétheia*; non ne sa e non ne presagisce nulla, al pari di Nietzsche». <sup>42</sup> Lo ripete due volte: Rilke, come Nietzsche d'altronde, «non sa e non ne presagisce nulla» della radura e del rapporto dell'uomo all'essere, dell'*alétheia*. L'imbarazzo si fa palese se accostiamo a questa espressione ciò che Heidegger abitualmente dice dell'animale. La differenza abissale e incolmabile tra uomo e animale, che rende l'uomo più distante dall'animale che dal divino, consiste nel fatto che l'aperto è «un libero che proprio la “creatura” giammai potrà vedere, dal momento che poterlo scorgere costituisce il contrassegno essenziale dell'uomo e dunque *il confine essenziale e invalicabile tra uomo e animale*». <sup>43</sup>

Questa prossimità negata di uomo e animale è toccata però da Heidegger in più luoghi, e Heidegger non ha altro modo di sottrarsi a questa straniante prossimità se non ricorrendo a termini diversi, come nel caso della privazione di mondo dell'animale (*Entbehrung*) e della privazione cui invece partecipa l'uomo (*Privation*). <sup>44</sup> A complicare la distinzione tra uomo e animale, Giorgio Agamben <sup>45</sup> espone la tesi secondo la quale l'analisi che Heidegger dedica alla noia profonda nei *Concetti fondamentali della metafisica* ci mostra il punto di maggiore vicinanza tra l'uomo e l'animale: entrambi aperti a un qualcosa che si ritrae, e che si mostra loro in una chiusura. Tuttavia lo scarto essenziale dell'uomo sarebbe quello di sapersi liberare da questa situazione, considerandola in quanto tale e guadagnandosi così la libertà, poiché, se l'animale è chiuso nel suo stordimento, l'uomo sarebbe invece capace di svegliarsi e di aprirsi dal suo stordimento e al suo stordimento. <sup>46</sup> Nell'«antropologia» e «zoologia» di Heidegger si delinea tuttavia una sempre

<sup>42</sup> Ivi, p. 276, [231].

<sup>43</sup> Ivi, p. 270, [226], «*die unübersteigbare Wesensgrenze*», corsivo mio.

<sup>44</sup> Su questa differenziazione cfr. anche J. Derrida, *Dello Spirito*, cit., pp. 57-59, dove rimanda al paragrafo 32 di *Essere e tempo*, cit., per il concetto di *Privation* in rapporto all'in quanto cfr. pp. 90, [149].

<sup>45</sup> G. Agamben, *L'aperto*, cit., cap. 14, «Noia profonda».

<sup>46</sup> La tesi di Agamben, *L'aperto*, cit., p. 71, è che: «La noia profonda pare allora come l'operatore metafisico in cui si attua il passaggio dalla povertà di mondo al mondo, dall'ambiente animale al mondo umano: in questione è, in essa, nulla di meno che l'antropogenesi, il diventare *Dasein* del vivente uomo. Ma questo passaggio [...] non apre su uno spazio ulteriore, più ampio e luminoso, conquistato al di là dei limiti dell'ambiente animale e senza relazione ad esso: al contrario, esso è aperto solo attraverso una sospensione e una disattivazione del rapporto animale col disinibitore. In questa sospensione, in questo restare-inattivo (*brachliegend*, a maggese) del disinibitore, lo stordimento dell'animale e il suo essere esposto in un non rivelato possono essere per la prima volta afferrati come tali. [...] La *Lichtung* è veramente, in questo senso, un *lucus a non lucendo*: l'apertura che in essa è in gioco è essenzialmente l'apertura a una chiusura e colui che guarda nell'aperto vede solo un richiudersi, solo un non-vedere».

più chiara contrapposizione tra, da una parte il vivente, e dall'altra ciò che da questo si stacca nel «pensiero essenziale», nel vedere fenomenologico che è radicalmente altro rispetto al modo abituale di vedere e di pensare. Solo il *Dasein* può accedere a questo vedere, da cui dobbiamo partire in ogni caso anche per cercare di capire, attraverso un'interpretazione privativa, cosa può essere ciò che è «solo più vita».<sup>47</sup> E tuttavia... Heidegger ci dice anche che dovremmo partire dallo sguardo di entrambi (uomo e animale).

Nell'affermazione che troviamo nella *Lettera sull'«umanismo»* sulla maggiore vicinanza dell'uomo al divino, anziché alla prossimità degli esseri viventi, (affermazione in cui si è vista una delle peggiori iperboli della concezione dell'uomo in Heidegger), sembra che tuttavia si apra uno spiraglio per la dimensione dell'animale e del vivente. Vi si afferma anche che l'enigma del vivente «è il più difficile da pensare», e che la nostra parentela con l'animale è di una «insondabilità appena immaginabile». Lo stesso ruolo di sordina, che ha cioè l'effetto di smorzare i toni (e le divisioni nette), ha l'espressione usata da Heidegger: «per quanto ne abbiamo esperienza», che limita la perentorietà di un'affermazione come quella per cui «solo l'uomo è coinvolto nel destino dell'e-sistenza», «perché solo l'uomo, per quanto ne abbiamo esperienza [*soweit wir erfahren*], è coinvolto nel destino dell'e-sistenza».<sup>48</sup> Così anche in «*Alétheia* (Eraclito frammento 16)»,<sup>49</sup> frammento del corso universitario del 1943 *Eraclito*, quando Heidegger sembra tirare le fila della sua analisi sull'animale, riapre anche la questione degli dei presentati con caratteri zoomorfi che aveva lasciato in sospeso nel corso su *Parmenide* del 1942:

I termini greci *zen*, *zoé*, *zoon* non si possono pensare riportandoli allo zoologico né al biologico in senso più ampio. Il significato del greco *zoon* è così lontano da qualunque nozione biologica di animalità che i Greci

<sup>47</sup> Non mi inoltro qui sulle analisi che Agamben dedica al concetto di «nuda vita» ricollegandosi alle analisi di Foucault sul biopotere, in *Quel che resta di Auschwitz*, cit., (ma anche nelle altre sue opere almeno a partire dal progetto di *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995 e *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996), anche se la prossimità dei temi è evidente e importante per una lettura politica del pensiero di Heidegger. Basti sottolineare che «nuda vita», la «materia vivente» è per Agamben una produzione astratta del paradigma politico-culturale su cui si regge l'intera tradizione occidentale, e che porta al giorno d'oggi a fare della «nuda vita» la «forma-di-vita» dominante. Heidegger a mio parere non si sottrarrebbe a tale tradizione: pur dando valore alla *zoé* come *physis*, finisce per ridurla a qualcosa d'altro, a una produzione del pensiero, del linguaggio (sia pure dell'essere), come oggetto non conoscibile proprio perché altro, senza mettersi in ascolto di ciò che parla in lui stesso come *zoé*.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 277, [324].

<sup>49</sup> M. Heidegger, «*Alétheia* (Heraklit, Fragment 16)», in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart 1954, trad. «*Alétheia* (Eraclito frammento 16)», in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 176-192, [249-274]. Cfr. Anche il corso su *Heraklit*, (1943-44), GA55, Klostermann, Frankfurt a.M., 1979; trad. *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, p. 64-66, [94-96].

potevano chiamare *zoa* persino i loro dei. [...] Quelli che guardano verso di noi sono quelli che sorgono nel guardare. Gli dei non vengono sentiti come animali. L'animalità fa però parte, in un senso particolare, dello *zen*. In un modo straniante e affascinante [*zugleich befremdende und bestrickende Weise*], il sorgere dell'animale nello spazio aperto rimane in sé chiuso e legato. Disvelarsi e nascondersi sono uniti nell'animale in tal guisa che il nostro modo umano di interpretare non riesce ad aprirsi una via, se appena decide di evitare la spiegazione meccanica dell'animalità, sempre praticabile, e ugualmente un'interpretazione antropomorfica. Siccome l'animale non parla, svelarsi e nascondersi e l'unità di essi [*Sichentbergen und Sichverbergen samt ihrer Einheit*] hanno negli animali un tutt'altro tipo di dispiegarsi essenziale nella vita (*eing ganz anderes Lebe-Wesen*).<sup>50</sup>

Heidegger sembra qui affermare di nuovo che dell'animale non possiamo sapere nulla, se non che partecipa in un modo strano, in un senso particolare, in modo sorprendente e straniante, di ciò che noi chiamiamo *zen*, vivere, nel senso del *phyein*, del venire alla presenza e del risplendere all'interno dell'aperto. Di questo modo strano e sorprendente non possiamo saperne molto perché l'esperienza ci resta preclusa, nonostante la vicinanza e prossimità estrema, la parentela più prossima che ci lega a questi strani esseri-viventi che non parlano. E così non possiamo dire altro se non che essi restano chiusi all'interno di un aperto e che a noi mostrano solo uno sguardo enigmatico che siamo abituati a riempire di significati antropomorfi. Per difendere tale enigma da una facile interpretazione antropomorfizzante Heidegger però finisce per parlare di separazioni assolute e confini invalicabili, senza vedere forse che è il modo di porre la questione che porta inevitabilmente con sé tale abisso incolmabile. Per riuscire a dire qualcosa di questo enigma che è «l'animale» una strada è forse proprio quell'esperienza del linguaggio e dell'essere che «intuisce il lato nascosto del vivente», e che forse si disfa di quei privilegi essenziali che la ragione metafisica gli aveva attribuito, li assume nel loro carattere transitorio e allarga l'esperienza dell'essere al di fuori del luogo precipuo del linguaggio (e con esso del mondo di senso radicalmente umano). Ne va qui forse di un sapere che è proprio ciò che Heidegger cerca di mettere in luce con la sua esperienza del farsi del linguaggio dell'essere, ma ne va di un sapere che innanzitutto investe radicalmente il nostro essere, anche il nostro essere-vivente, essere vivente che sembra non toccato da un'analisi che vuole procedere per via primitiva a partire dal *Dasein*. Questo *Dasein* sembra essere concepito solo come pensiero e astratta relazione all'essere. Superare allora l'*impasse* cui l'analisi di Heidegger sull'animale si consegna, (consegnandosi a una circolarità metodica che finisce per reinserrarsi all'interno di una rigida alternativa tra due

<sup>50</sup> M. Heidegger, «*Alétheia* (Eraclito frammento 16)», cit., p. 187, [266].

poli: l'essere vivente partecipa del linguaggio o non partecipa del linguaggio), significa forse guardare in direzione di quella passività che Heidegger ci mostra come il luogo in cui l'uomo, il *Dasein*, fa esperienza di sé e dell'essere, una passività che mi sembra permetta di fare esperienza anche di quell'essere-vivente che appare nell'aperto, nello svelamento dell'essere, anche se nella modalità della chiusura e privo di parola.

L'ipotesi è dunque che sia possibile un tentativo di rapportarsi all'animale attraverso la passività dell'esposizione al nostro essere, ritardando la chiusura del pensiero e del linguaggio, ritardando la riflessione e la presa su di sé dello sguardo del soggetto che vede, e che si vede visto, viene sorpreso dall'«altro» sguardo, dallo sguardo dell'essere. Poco importa allora se il modo di vedere l'essere da parte dell'animale non coincide «propriamente» con il nostro, quel che ci interessa invece è forse cercare di trovare una forma di apertura, di prossimità che ci permetta non solo di «lasciare che gli animali si muovano nel nostro mondo»,<sup>51</sup> per poi descriverli nei nostri trattati, ma che ci permetta anche di rendere conto dell'esperienza che facciamo degli e con gli animali che frequentano lo spazio che abitiamo: «E tuttavia noi siamo con loro».

Della possibilità di questa esperienza ci parla Derrida nel suo testo «L'animale che, dunque, sono (segue)».<sup>52</sup> «L'animale» di cui qui ne va è innanzitutto lo scrivente stesso, quell'essere vivente che sta parlando e scrivendo nell'uomo Derrida. La vergogna di cui Derrida qui parla è la vergogna che prova nell'essere sorpreso dallo sguardo della sua gatta mentre, nudo, sta andando a farsi la doccia. Sembrerebbe trattarsi di un espediente scenico, ma forse Derrida vuole semplicemente prendere spunto da un'esperienza tratta dalla vita quotidiana a cui normalmente non si fa caso, mentre a volte invece è proprio nel più vicino e quotidiano che rimaniamo sorpresi, interdetti, sorprendendo noi stessi nel momento in cui ci osserviamo, quasi fossimo un altro. È spesso grazie a un qualche altro. Ma torniamo all'esperienza di cui parla Derrida: il gatto, la gatta compare a fare da specchio allo sguardo di Derrida che, trovandosi nudo ed esposto allo sguardo della gatta, ha un moto di pudore e di vergogna; l'immagine ci rimanda all'esperienza che tutti noi facciamo se ci lasciamo sorprendere (nudi o vestiti) dallo sguardo di qualcun altro. La nudità e la

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 271, [308] «... die Tiere in unserer Welt sich bewegen lassen».

<sup>52</sup> Il testo è il resoconto di una conferenza tenuta da Derrida a Cerisy-la-Salle nel 1997, poi raccolto in Marie-Louise Mallet (a cura di), *L'animal autobiographique*, cit., «L'animale che, dunque, sono (segue)», in *Rivista di estetica*, n. 8, (2/1998), pp. 29-69, ora anche in J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006, trad. *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.



vergogna di cui qui è questione è forse la stessa di cui, con altri esempi, hanno parlato Levinas e Agamben,<sup>53</sup> la nudità di una radicale esposizione e di una «irremissibile presenza di sé a se stessi» e, nel contempo, l'esposizione alla nostra radicale finitezza che avvertiamo nello sguardo dell'altro, nello sguardo di un animale, o di un altro essere vivente, nell'esperienza del «vedersi visti» da un altro, un essere sorpresi «nello strano istante in cui, senza accorgermene o volerlo, passivamente mi presento nudo davanti a lui, visto, e visto nudo, ancora prima di vedermi visto da un gatto. Ancora prima di vedermi o sapermi visto nudo. [...] Non vi è nudità se non in questa passività, in questa esposizione involontaria di sé».<sup>54</sup> L'analisi che Agamben fa della vergogna sottolinea il fatto che «nella vergogna il soggetto non ha, cioè, altro contenuto che la propria desoggettivazione, diventa testimone del proprio dissesto, del proprio perdersi come soggetto. Questo doppio movimento, insieme di soggettivazione e desoggettivazione, è la vergogna».<sup>55</sup> E, più avanti: «chi prova vergogna è sopraffatto dal suo stesso essere soggetto della visione, deve rispondere per ciò che gli toglie la parola».<sup>56</sup> (Dove la nudità che si espone è proprio ciò che viene prima del *logos*, prima della parola, l'essere-vivente).

In Heidegger questo movimento di desoggettivazione-soggettivazione lo vediamo all'opera essenzialmente nel linguaggio, nel prestare la parola da parte del poeta e del pensatore a ciò che nel linguaggio è detto e custodito,<sup>57</sup> così che il soggetto dell'enunciazione si trova sempre in uno scarto costitutivo rispetto al

<sup>53</sup> Agamben si riferisce a un giovane prigioniero che viene scelto a caso come vittima da fucilare. Di fronte all'ingiunzione di morte la sua reazione è l'arrossire: «È come se quel rossore sulle guance - dice Agamben - tradisse che, per un istante, un limite è stato sfiorato, qualcosa come una nuova materia etica è stata, nel vivente, toccata», G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 96. E ancora Levinas in un testo cui si riferisce lo stesso Agamben: «Ciò che appare nella vergogna è dunque precisamente il fatto di essere inchiodati a se stessi, l'impossibilità radicale di fuggirci per nasconderci a noi stessi, la presenza irremissibile dell'io a se stesso. La nudità è vergognosa quando è la patenza del nostro essere, della sua intimità ultima. E quella del nostro corpo non è la nudità di una cosa materiale antitetica allo spirito, ma la nudità del nostro essere totale in tutta la sua pienezza e solidità, della sua espressione più brutale di cui non possiamo non prendere atto [...] Ciò che la vergogna scopre è l'essere che si scopre». Levinas, *De l'évasion*, cit., p. 86; citato anche in Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 97.

<sup>54</sup> J. Derrida, *L'animale che, dunque, sono*, cit., p. 38.

<sup>55</sup> G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 97.

<sup>56</sup> Ivi, p. 99.

<sup>57</sup> «Poetare significa: dire ascoltando [...] prima di farsi un dire, nel senso di esprimere - il poetare è, per la maggiorparte del suo tempo, un ascoltare. [...] La parola di questo dire diventa così un ri-dire: diventa poesia». M. Heidegger, «Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl», in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. [70], 71. e cfr. anche «La poesia ha poetato Georg Trakl. Che egli sia il poeta, non ha importanza...»; «Das Gedicht hat Georg Trakl gedichtet. Daß er der Dichter ist, bleibt unwichtig...», Id., «Il linguaggio», in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. [17], 32.

linguaggio che parla attraverso di lui, e anche rispetto a colui che pretende di dire io.<sup>58</sup> Il luogo dell'umano sarebbe così nient'altro che il luogo dove avviene una continua decisione e spostamento del confine tra uomo e animale, tra *zoon* e colui che ha il *logos*, ma anche tra l'uomo e ciò che di non-umano lo contraddistingue e lo porta più vicino al divino di quanto non sia vicino all'essenza dell'animale.<sup>59</sup> Così la pretesa di Heidegger nella *Lettera sull'«umanismo»* di definire l'autenticità e l'essenzialità, la più alta dignità dell'uomo, finisce per essere nient'altro che una decisione che traccia il confine in modo perentorio, piuttosto che lasciarsi portare e ritrovarsi in un confine, un confine che potrebbe mostrare il suo carattere provvisorio e di apertura.<sup>60</sup> Heidegger insomma finisce per riaffermare la linea di separazione tra il semplicemente vivente e l'umano, e in questo si mostrerebbe ancora una volta erede ingenuo della tradizione metafisica e umanista, come sottolinea Derrida. Non sarebbe avvertito di quello slabbrarsi del confine che invece c'è nel procedere del suo stesso pensiero e del pensiero dell'essere, e del fatto che è proprio lui, con il suo dire, a decidere quel confine, a istituirlo.

<sup>58</sup> Oltre alle riflessioni di Heidegger nella conferenza su «Il principio di identità», in *Identità e differenza*, «aut aut», n. 187-188, 1982, pp. 2-38, [*Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart 1957; contenuta parzialmente anche in GA79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, trad. *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002], si vedano le interessanti implicazioni che ne trae P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, trad. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, pp. 175 e 176: «L'uomo è una possibilità regionale della *Lichtung* e un'energia locale del raccoglimento: l'uomo è un punto in cui si raccoglie la verità e il potere, ma non dove si raccoglie il tutto. In ciò consiste il concetto post metafisico di *logos* e poesia, che un giorno certo verrà riconosciuto come l'idea heideggeriana più ricca di conseguenze: questo concetto apre il passaggio alla dottrina deleuziana delle molteplicità [...] si direbbe quasi che l'uomo è un vettore di forze e cioè il risultato di una possibilità di composizione o di raccoglimento delle forze».

<sup>59</sup> Sul fatto che questo luogo della decisione sia la *Lichtung* e che le decisioni che li vengono prese abbiano immediatamente dei connotati politici, cosa che Heidegger sembra dimenticare, e sul fatto che ogni umanismo si regge sull'ingenuità e sul coprire le scelte politiche che esso stesso produce cfr. ancora P. Sloterdijk, «Regole per il parco umano», in *Non siamo ancora stati salvati*, cit., ad es. p. 255: «La *Lichtung* è contemporaneamente un campo di battaglia e un luogo di decisione e selezione. E qui non ci possono più aiutare i cambiamenti apportati da una pastorale filosofica. Dove si ergono le case, lì va deciso che deve esserne degli uomini che le abitano». E p. 257, ove precisa che si tratta di «uno spazio in cui ci saranno inevitabilmente delle lotte per la decisione delle linee guida dell'addomesticamento umano, e questo è lo spazio in cui si mostra l'altro volto, il volto nascosto della *Lichtung*».

<sup>60</sup> Per la concezione del confine come ciò da cui hanno origine le cose, anziché come limite che definisce e chiude cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 159, [121]: «Pensato in senso greco, tuttavia, il confine (*peras*) non è il luogo presso cui qualcosa finisce, bensì il luogo in cui qualcosa nasce, situandosi al suo interno come ciò che “forma” in questo e quel modo quanto è nato».

Se invece guardiamo ancora all'analisi di Derrida, a quella straniante esperienza che faccio quando mi vedo visto dal gatto, da un essere vivente come me, esposto alla finitezza, alla morte come me, esposto alla possibilità della sparizione in qualsiasi momento, tale esperienza, dice Derrida, «mi fa scorgere il limite abissale dell'uomo: l'inumano o l'anumano, il fine/la fine dell'uomo, il passaggio cioè delle frontiere da cui l'uomo osa annunciarsi a se stesso, dandosi così il nome che crede di darsi». <sup>61</sup> Di quella straniante prossimità facciamo esperienza nel «vederci visti», in quell'orizzonte di passività di cui improvvisamente ci accorgiamo e in cui, come dice Derrida, nulla è deciso circa l'uomo e l'animale, l'uomo e il suo essere-vivente, e in cui l'animale, l'essere-vivente «può, anche lui, guardarmi». <sup>62</sup> In quell'istante, «nell'imbarazzo della vergogna non sono più sicuro di sapere di fronte a chi mi trovo», <sup>63</sup> so soltanto che devo «nascondere l'oscenità dell'evento», la brutalità della presenza, devo vestirmi, coprimi, scappare, fuggire, sottrarmi a quello sguardo che viene dall'animale, o anche soltanto dall'essere vivente che sono. Questa esperienza di passività di cui parla Derrida ci mostra forse di cosa manca il pensiero di Heidegger su «l'animale», un pensiero che come quello filosofico tradizionale è forse proprio «la calcolata dimenticanza» del fatto che l'animale che sta sotto il mio sguardo indagatore «può, anche lui, guardarmi», (cosa che invece Heidegger nega all'animale, come atteggiamento antropomorfizzante dell'uomo, e atteggiamento metafisico calcolante in genere). Heidegger per Derrida farebbe parte così della schiera di pensatori i cui scritti testimoniano che «hanno visto, osservato, analizzato l'animale ma non si sono mai visti visti dall'animale; non hanno mai incontrato lo sguardo di un animale posato su di loro, e se forse anche un giorno si sono visti visti dall'animale, non hanno però dato alcuna rilevanza (tematica, teoretica, filosofica) alla cosa...». <sup>64</sup> Se così Heidegger dà rilevanza teoretica alla passività di un guardare ascoltando, di un essere parlati dal linguaggio, del corrispondere all'appello dell'essere, tale passività rimane relegata a un *Dasein* disincarnato il cui essere vivente è sempre riletto e riportato, anche nella dimensione della sua possibilità e del suo potere, anche nella dimensione della passività ed esposizione, al suo modo di stare nel linguaggio e al suo essere-per-la-morte, dove la morte non è mai la morte del vivente. <sup>65</sup> Quando Derrida parla di animali, non ne parla in qualità di esempio

<sup>61</sup> J. Derrida, *L'animale che, dunque, sono*, cit., p. 39.

<sup>62</sup> Ivi, p. 37.

<sup>63</sup> Ivi, p. 36.

<sup>64</sup> Ivi, p. 39.

<sup>65</sup> «In Heidegger, per strano che possa sembrare, l'essere per la morte non è l'essere di un vivente. L'essere per la morte è riservato a un *Dasein* il cui fenomeno in quanto tale non appartiene essenzialmente all'essere in vita. Il *Dasein* non è un animale, e neppure, per l'essenziale, un *animal rationale* o uno *zoon logon echon*». J. Derrida, «Ick bün'n all hier», cit., p. 259.

all'interno di un discorso su, ma si potrebbe dire che gli animali o quel determinato animale si impongano nella scrittura, nella riflessione di Derrida, portando con sé una serie di cambiamenti all'interno del discorso, una serie di movenze e attributi che, certo è l'uomo Derrida che gli fa dire e portare con sé, e tuttavia... l'istrice di cui parla ad esempio Derrida per spiegare cos'è la poesia,<sup>66</sup> (rifacendo il verso all'istrice di Heidegger che compare in *Identità e differenza*), porta con sé qualcosa di «umile e terreno» che è parte dello stesso uomo Derrida, e che poco sembra avere a che fare con lo stile e la «serietà» del gesto della trattazione di un tema filosofico.

Derrida insomma contrappone la sua gatta e il suo istrice con il loro carattere di finitezza e di estrema passività (un istrice avvolto a palla che rischia la vita su un'autostrada), all'istrice letterario di Heidegger, e sottolinea che anche nel testo di Heidegger gli istrici sono sempre almeno due, perché non si tratta mai de «l'animale», di un «animale» astratto, di quel concetto di animale che spesso viene usato nei trattati di filosofia, e che anche Heidegger usa quando pone l'animale al centro della sua riflessione. Derrida contrappone la singolarità, la molteplicità dei singoli e vari animali con i quali abitiamo e condividiamo il mondo, all'istrice che Heidegger pensa di convocare nel suo testo in qualità di *exemplum*, quasi a illustrare il concetto di identità, differenza, pensiero e poesia. Il testo di Derrida «L'animale che, dunque, sono» sembra così fare da controcanto all'apertura che a Heidegger riesce di fare nella conferenza su *Il principio di identità*,<sup>67</sup> dove ciò che in questione è proprio lo scarto, la differenza tra chi sta parlando e il parlare del linguaggio. Se lì Heidegger riesce a mostrarci quel luogo sfalsato in cui l'uomo si trova già sempre superato in una dimensione di passività che si crea nel momento stesso in cui parlando si espone all'essere, e se nella scrittura della conferenza riesce a rendercene avvertiti, il passo che Derrida ci fa fare con «L'animale che, dunque, sono» è analogo e nel contempo più approfondito, è una sorta di allargamento di quell'esperienza di passività che Heidegger ci ha insegnato a vedere, ma che nel caso dell'animale, ha lasciato da parte e abbandonato. Ma se è Heidegger stesso a insegnarci che non si tratta di separare immagine e concetto, (e forse difatti quegli istrici dei fratelli Grimm non sono solo delle immagini illustrative), forse quel sapere poetico che «intuisce qualcosa» di ciò che resta nascosto nell'enigma del vivente, ha più a che fare con il poematico (la finitezza costitutiva dell'istrice, la sua umiltà e dispersione, il suo continuo essere esposto a ciò che arriva) che non con la poesia e il suo «essenziarsi», che comporta sempre quel rischio della *Versammlung*, che Derrida mostra all'opera nel pensiero di Heidegger.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> J. Derrida, «Che cos'è la poesia?» («Risponde Jacques Derrida»), trad. in *Poesia. Mensile di cultura poetica*, 1, n.11, nov. 1988, pp. 5-10.

<sup>67</sup> In M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit.

<sup>68</sup> J. Derrida, *Dello spirito*, cit.

I confini dell'umanesimo, dell'uomo come soggetto parlante e pensante, e dell'uomo in quanto vivente con in più il linguaggio (o la ragione), sono ciò che coerentemente un pensiero come quello di Heidegger viene a mettere in discussione, la stessa questione del limite si trasforma,<sup>69</sup> a partire dall'esperienza-limite per eccellenza, in una falsa partizione assoluta, e il limite diventa piuttosto un continuo ritracciarsi e infiltrarsi dei confini all'interno di una dimensione di produzione di senso, all'interno dell'esperienza del portare l'essere al linguaggio.<sup>70</sup> Così, come dice Derrida, se da una parte possiamo individuare in Heidegger vari resti metafisico-umanistici inindagati, dall'altra è solo a partire dallo stesso pensiero di Heidegger che possiamo seguire un pensiero della differenza e delle differenze ed è sempre a partire dal suo stesso pensiero che forse possiamo aggirare alcuni nodi della sua riflessione. Aggirare significa qui semplicemente che alcune questioni vanno riformulate, e in questa riformulazione, in questo ritracciamento riescono forse a mostrare altri aspetti del fare senso, vale a dire: fanno senso diversamente. Mi sembra allora che l'*homo animalis* venga abbandonato un po' troppo precipitosamente da Heidegger,<sup>71</sup> che nel corso del 1929-30 si premurava ancora di analizzare le indagini scientifiche sull'animale per capire qualcosa del vivente. Sembra quasi che a un certo punto creda di poter semplicemente abbandonare la dimensione dell'*homo animalis*, la parentela col vivente, e in questo modo finisce per smarrirsi in un'ascesa verso l'essere, che è sì contemporaneamente anche una discesa, ma che discende nel proprio e nella povertà di un *Dasein* che lascia fuori, espelle «l'animalità», l'essere-vivente dell'uomo. Derrida in *Dello Spirito* ci rende avvertiti del gesto di esorcizzazione legato alle virgolette che in Heidegger contornano, sospendono, sottolineano e innalzano la parola spirito, ci rende avvertiti che il gesto di esclusione e di cancellazione, anziché chiudere la questione, dà luogo al suo ritorno spettrale che insiste in tutta la sua opera. E si può dire allora che anche l'esorcismo dell'animale<sup>72</sup> fa sì che la sua *silhouette*

<sup>69</sup> Come sostiene Derrida in *Apories*, Galilée, Paris 1996; trad. *Aporie*, Bompiani, Milano 2004, dove, commentando l'essere-per-la-morte di *Essere e tempo*, Derrida mostra l'impossibilità dell'in quanto tale, dell'autentico, proprio a partire dalla morte come estrema possibilità e nel contempo impossibilità più propria.

<sup>70</sup> Il che implica anche quella responsabilità politica, come sottolinea Sloterdijk, che Heidegger non sembra vedere o non sembra volersi assumere.

<sup>71</sup> «Nella misura in cui dice la verità dell'essere, il pensiero si affida a qualcosa di più essenziale di tutti i valori e di qualsiasi ente. Il pensiero non oltrepassa la metafisica quando, salendo più in alto di essa, la supera e la risolve in una qualche direzione, ma quando ridiscende nella vicinanza di ciò che è più vicino. Soprattutto là dove l'uomo si è smarrito nella sua ascesa verso la soggettività, la discesa è più difficile e pericolosa della salita la discesa conduce nella povertà dell'e-sistenza dell'*homo humanus*. Nell'esistenza viene abbandonato [*verlassen*] l'ambito dell'*homo animalis* della metafisica». M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 304, [352].

<sup>72</sup> Si veda anche quanto sostiene M. Haar in *Le chant de la terre*, L'Herne, Paris 1985, p. 70: «La fenomenologia dell'animalità ci insegna di più sull'uomo che sull'animale! Si tratta piuttosto di

spettrale ritorni in continuazione a visitare il testo di Heidegger e a segnalarci i suoi imbarazzi, proprio là dove l'animale non viene convocato semplicemente come oggetto di studio o come esemplificazione di una tesi (come nel caso della lucertola che tocca la pietra e «prende il sole», o nel caso della tarma attirata dalla luce, nel caso dell'ape, del cane domestico...), ma ad esempio quando Heidegger si occupa dell'animale di Rilke nel *Parmenide*, e in parte anche quando fa comparire due istrici e una lepre in *Identità e differenza*, e forse ancor più nella presenza di un motivo ricorrente, quello di un pesce che finisce all'asciutto, «metafora» che Heidegger usa per indicare il pensiero che rimane fuori dal suo elemento, e così si dissecca e inaridisce, se sottratto alla sua relazione con l'essere. Così nella *Lettera sull' «umanismo»*, dopo avere spiegato che grammatica, 'logica' e tecnica sono solo delle «misure» inadeguate attraverso le quali si cerca di leggere e giudicare il pensiero, Heidegger aggiunge che, tentare di capire il pensiero attraverso queste discipline è come se si tentasse «di valutare l'essenza e le facoltà del pesce in base alle sue capacità di vivere all'asciutto», mentre si tratterà piuttosto, dice, di «riportare il pensiero nel suo elemento». <sup>73</sup> E ancora in *Che cosa significa pensare?*:

La polivalenza del significato [*Mehrdeutigkeit*] è piuttosto l'elemento in cui il pensiero deve muoversi per essere un pensiero rigoroso. Detto con un'immagine: per il pesce la profondità e la distesa dell'acqua, le sue correnti e le sue calme, le sue zone calde e fredde sono l'elemento della sua multiforme mobilità. Se si strappa il pesce alla pienezza del suo elemento e lo si pone sulla sabbia asciutta, non gli resta che dibattersi, contorcersi e finire [*verenden*]. Per questa ragione, dobbiamo sempre cercare il pensiero e il suo pensato nell'elemento della polivalenza del suo significato, altrimenti tutto ci resta precluso. <sup>74</sup>

un esorcismo, di una demistificazione del “legame” con la natura. Heidegger vuole mostrare l'impossibilità di una implicazione o di un intreccio *originario* e fondativo dell'esserci dell'uomo con il vivente, vuole distruggere l'idea di una *parentela animale*».

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Lettera sull' «umanismo»*, cit., p. 269, [315]:

<sup>74</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1951-52), GA8, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002; trad. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1978, p. 130, [75-76].