

La Filosofia Futura
Rivista semestrale di filosofia teoretica

Per informazioni e abbonamenti
www.mimesisedizioni.it/Filosofia-futura.html
www.lafilosofiafutura.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857537917
Issn: 2282-4022

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

Autorizzazione del Tribunale di Bolzano n. 7 del 28 maggio 2013

INDICE

Identità e differenza. L'Altro <i>di Marco Aime</i>	7
Lettura di Heidegger. <i>Identità e differenza</i> <i>di Alessandro Carrera</i>	23
La giustizia umana nel destino dell'essere e il 'rischio dell' <i>amen</i> ' <i>di Gabriele Civello</i>	41
Sulla stabilità dell'opera d'arte <i>di Luca Taddio</i>	51
La differenza politica. Heidegger e l' <i>animalitas</i> <i>di Veniero Venier</i>	69

VENIERO VENIER

LA DIFFERENZA POLITICA. HEIDEGGER E L'ANIMALITAS

Abstract

Il presente saggio ripercorre, a partire dalle celebri analisi del corso del 1929/30, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, la progressiva *espulsione*, messa in atto da Heidegger, dell'animale dal *mondo significante*. L'esito radicale di tale *rimozione* è l'abisso che separa l'uomo in quanto *esistente* dall'animale in quanto *vivente*. Sullo sfondo di tali analisi emergono i limiti stessi della ripresa heideggeriana di Aristotele nel suo intreccio tra *logos* e ontologia che dovrebbe contraddistinguere per Heidegger l'essenza dell'*humanitas* depurata dalla sua animalità. Si tratta, al contrario, a partire proprio da Aristotele, di riprendere quella questione *politica* immane, ma sempre aperta, del nostro *essere assieme*, di noi *come gli animali che siamo*: quella del senso profondo di ciò che ci vincola l'uno all'altro in quanto *esseri viventi*.

The political difference. Heidegger and animalitas

This essay will look at Heidegger's progressive *expulsion* of the animal from the *meaningful world*, starting with the famous analysis of the 1929/30 course, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*. The radical result of this *removal* is the abyss that separates man in such that he is *existent* on the animal in as much as he is *living*. This analysis reveals the actual limits of Heidegger's revival of Aristotle in his interweaving between the *logos* and ontology that should characterise the essence of *humanitas* cleansed of all its animality. On the contrary, starting with Aristotle, it is a matter of going back to the immense *political* issue, which is always open, of our *being together*, of us *as the animals we are*: that of the profound sense of what binds us to one another since we are *living beings*.

VENIERO VENIER

LA DIFFERENZA POLITICA. HEIDEGGER E L'ANIMALITAS

1. *L'uomo, l'animale e l'abisso*

In un passo del celebre corso del semestre invernale del 1929-30, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Heidegger afferma categoricamente che «l'animale è separato dall'uomo da un abisso»¹. Non si tratta di un'osservazione incidentale ma piuttosto di un passaggio cruciale dietro cui si cela – nella sua ampiezza – la ripresa heideggeriana delle tematiche fondamentali di *Essere e Tempo* attorno al *Dasein*, l'esserci dell'uomo, e al suo rapporto costitutivo con l'essere. Nelle considerazioni che seguono, ci sforzeremo di mettere in risalto questa differenza posta in termini di separazione radicale e di approfondire, seppure a tratti generali, la controversa questione dell'*animalitas* all'interno del *Denkweg*, il cammino di pensiero heideggeriano².

Com'è noto, al centro delle analisi di Heidegger sta la tripartizione del rapporto dell'uomo, dell'animale e della cosa con il mondo: «la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo»³. Il problema del mondo è inoltre uno degli aspetti centrali del saggio coevo, *Dell'essenza del fondamento*, dove il mondo viene definito come «la totalità dell' "in vista di" proprio di un esserci [...] portato da quest'ultimo davanti a sé». La definizione è strettamente connessa ad un tema in seguito decaduto ma continuamente presente nel periodo di Marburgo, quello della trascendenza. La trascendenza viene descritta da Heidegger come il «portare davanti a sé il mondo» come «progetto originario delle pos-

1 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di P. Coriando a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1992, p. 337.

2 Cfr. V. Costa, *Differenza antropologica e animalità in Heidegger* in «Discipline filosofiche», XII (2002), 1, pp. 137-165: 137-138.

3 Ivi, p. 241.

sibilità dell'esserci», progetto in cui l'esserci è *gettato oltre* l'ente in modo da consentirne la manifestazione, *accadimento* che va *al di là* della propria stessa consapevolezza. Ma l'affermazione decisiva, che ci riavvicina alle tematiche delle lezioni del 1929-30, è quella in cui Heidegger parla dell'«accadimento di questo progetto, che va oltre l'ente», l'essere nel mondo (*in-der-Welt-sein*), la trascendenza dell'esserci, come ciò che «nell'essenza del suo essere forma un mondo [...] forma, modello per tutto l'ente che si manifesta, e cui di volta in volta appartiene l'esserci stesso»⁴.

Proprio nel definirsi della relazione con il mondo, viene a situarsi la differenza abissale tra uomo e animale nelle analisi del corso del 1929-30. Mentre l'assunzione che la cosa sia priva di mondo viene velocemente liquidata, il fatto che l'animale sia povero di mondo ne rappresenta invece la caratteristica essenziale: caratteristica da sviluppare per poter intendere l'essenza dell'*animalitas* in quanto tale⁵, e quindi anche la via per stabilire, tramite l'enfatizzazione di una differenza radicale, anche l'*humanitas*, l'essenza più propria dell'uomo; si tratta dunque di chiarire progressivamente la portata del «meno» a differenza del «più», della ricchezza di relazioni della quale – a differenza dell'animale – dispongono le relazioni dell'esserci umano»⁶. L'animale è povero di mondo, non perché gli appartenga in misura scarsa, non abbiamo infatti a che fare con una sua presunta *miseria*, bensì con una mancanza che è mancanza di ciò che è superfluo: «essere povero significa *fare a meno*» del mondo. L'animale dunque può fare a meno del mondo, poiché fondamentalmente non ne ha bisogno, mentre l'uomo, al contrario, è per sua essenza vincolato al proprio *avere un mondo*. Vi è poi un'ulteriore ambiguità, volutamente introdotta nell'analisi heideggeriana, in questo progressivo allontanarsi dell'uomo dall'animalità, poiché l'animale viene descritto anche come il *vivente*, caratteristica che invece, come si vedrà meglio, non compete essenzialmente all'uomo. Il *vivente*, infatti, è colui che ha comunque e in qualche misura un accesso al mondo, come avviene ad es. tramite il nutrimento o con la riproduzione sessuale oppure con la predazione e dunque, a diffe-

4 Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* in *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 114-115.

5 Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., pp. 242-243.

6 Ivi, p. 251.

renza della cosa che ne è totalmente priva, anche l'animale, per certi versi, parrebbe *avere* il mondo ed essere in relazione con un mondo.

Ma esiste ancora un importante passaggio da mettere in evidenza verso il chiarimento della distinzione essenziale tra *humanitas* e *animalitas*, il passaggio che riguarda la questione dell'empatia (*Einführung*), con le difficoltà concettuali che a giudizio di Heidegger essa comporta quando viene intesa come la capacità di trasposizione ed immedesimazione nell'altro (cosa, animale e uomo). Gli stessi termini trasposizione ed immedesimazione sono carichi di equivoci come se presupponessero una relazione tra un esterno ed un interno da riempire, un sostituirsi all'altro, trasferendosi in lui e occupandone immaginariamente il posto⁷. Ma mentre non possiamo trasporci nella pietra se non in senso mitologico od artistico, per quanto concerne l'animale, non riteniamo insensato, invece, come nel caso della predazione, pensare di «*concorrere all'accesso e al commercio dell'animale nel suo mondo*». In questo senso risulterebbe essere problematica solamente «l'effettiva riuscita del nostro trasporci in questa sfera determinata», quella in cui «l'animale ascolta e vede, in cui attacca la sua preda e fugge dai suoi nemici»⁸. E infine, la questione dell'empatia nei confronti dell'uomo, come immedesimazione e trasposizione nell'altro, risulta essere, per Heidegger, una questione del tutto superflua poiché «la possibilità di trasporci in lui [...] appartiene già originariamente all'essenza che è propria dell'uomo, [...] il con-essere con... appartiene all'essenza dell'esistenza dell'uomo, cioè di ognuno come singolo»⁹.

Queste considerazioni ci consentono allora di accennare all'altro lato importante per la nostra analisi della distinzione heideggeriana tra *humanitas* e *animalitas*, aspetto che discuteremo nelle nostre osservazioni conclusive: quello del legame tra l'*essere insieme* e il mondo nel suo porsi e differenziarsi essenzialmente dall'animale, la *questione politica* del *Dasein*. Si tratta della *questione effettiva* dietro cui si cela, per Heidegger, la condizione di esistenza del *Mitsein* nella modernità, del modo in cui l'accompagnarci dell'uno con l'altro, sotto il segno della separatezza, è segnato spesso dall'abitudine all'indifferenza per cui «*idea e cosa sono divenute diverse*»,

7 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., p. 262.

8 Cfr. ivi, p. 263.

9 Ivi, pp. 265-266.

dimensione *storica* sulla cui base le teorie attorno all'immedesimazione trovano il fondamento per la loro – erronea ed apparente – ragion d'essere teorie che nascono «dall'opinione che l'uomo, nel rapportarsi ad altri uomini, sia innanzitutto per sé un essere isolato, e che fondamentalmente sia necessario cercare un ponte che conduce dall'uno verso l'altro e viceversa»¹⁰. Ma se comunque in tale dimensione problematica, il *Mit-sein* «l'esser trasposto in altri, fa parte dell'essenza dell'esser-ci umano», invece, per quanto concerne l'animale – anche nel caso dell'animale domestico – esso non è *insieme* all'uomo, *non esiste* con l'uomo, «un cane non esiste, semplicemente vive», non viviamo con gli animali domestici «se vivere significa: *essere* nella maniera degli animali». In questo senso il *Mit-sein*, è segnato anche dalla nostra paradossale relazione con gli animali, paradosso fondato sulla loro stessa essenza, quella della povertà di mondo¹¹, secondo cui l'animale ha e non ha mondo, e secondo la quale l'animale sembra *accompagnarci* nel mondo, potendo però contemporaneamente farne a meno, e *negando* quindi, implicitamente, la possibilità stessa della nostra *compagnia*.

Ciò che nelle lezioni del 1929-30 caratterizza quest'ambiguità dell'animale in relazione al mondo e, insieme, la sua definizione essenziale come vivente, viene chiamata da Heidegger con il termine di *Benommenheit*, stordimento, un *esser presi*, irretiti nel mondo. Un essere irretiti che va inteso non in senso episodico ma come condizione essenziale, «condizione intermedia tra coscienza e incoscienza»¹², secondo cui il comportamento animale si muove nel perimetro chiuso e rigidamente circoscritto di un *ambiente* (*Umgebung*) e non, invece, come nel caso dell'uomo, nell'apertura ontologica del mondo. In questo senso «*l'animale non si trova in una manifestatività dell'ente. Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono manifesti in quanto enti*»¹³. La *Benommenheit* definisce dunque quello che viene chiamato il comportamento istintuale dell'animale nella sua assoluta e radicale alterità con l'agire umano, rispetto al quale – come ad es. accade nel procacciarsi il cibo – non vi è alcun riferimento al mondo in termini di valutazione pratica. L'essere irre-

10 Ivi, p. 268.

11 Cfr. ivi, pp. 270-273.

12 Ivi, p. 306. Cfr. L. Illetterati in *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002, p. 130.

13 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., p. 317.

titi nel mondo, *accerchiato* da esso, impedisce all'animale qualsiasi sorta di consapevolezza di ciò che il cibo possa rappresentare per la sua sussistenza, «l'esser assorbito dal cibo impedisce all'animale di porsi di fronte ad esso»¹⁴. Heidegger riprende a riguardo esempi tratti dalla biologia contemporanea come nel caso dell'esperimento fatto su di un'ape che, nonostante le sia stato asportato l'addome, continua a succhiare il miele del tutto noncurante di sé, «semplicemente *assorbita* dal cibo»¹⁵.

Nel corso del 1929-30, in una serie di considerazioni che fanno pensare ad una ripresa del tema classico kantiano della critica al giudizio teleologico in rapporto all'organismo vivente, Heidegger si sofferma ripetutamente sull'ambiguità della relazione tra animale e mondo e della sua *povertà*, povertà che «per dirla alla buona è nondimeno una ricchezza. La difficoltà del problema consiste nel fatto che nel nostro interrogarci dobbiamo interpretare questa povertà e questo peculiare accerchiamento dell'animale ponendo la questione, *come se* ciò a cui l'animale si riferisce e *come* si riferisce, fosse un ente, e la relazione una relazione ontologica manifesta all'animale»¹⁶. Ma, a differenza di Kant, dove nella critica al giudizio teleologico, l'interpretazione finalistica dell'organismo vivente, seppur fittizia, viene in qualche modo giustificata come una sorta di necessità euristica nei confronti della natura, dettata dallo stupore della ragione; per Heidegger, la differenza tra l'uomo e il vivente si ammanta invece di una fondamentale dimensione di oscurità destinata nel proprio itinerario di pensiero, come vedremo, a radicalizzarsi profondamente.

2. La morte, l'animale e il linguaggio

Uno dei tratti di demarcazione decisivi nella differenza tra uomo e animale è la questione della morte. Già in *Essere e tempo* veniva

14 Ivi, p. 310.

15 Ibidem. Cfr. J. v. Uexküll, *Theoretische Biologie*, tr. it. a cura di L. Guidetti in *Biologia teoretica*, Quodlibet, Macerata 2015.

16 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., p. 326, c.vo nostro, Heidegger ivi, p. 327, aggiunge che «la vita è un ambito che nel suo *esser-aperto* ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla».

precisato che solo tramite la *decisione anticipatrice* della morte – originariamente preclusa all'animale – il *Dasein* può *autenticamente* mantenersi e comprendersi come *esistente*. Solo in tale assunzione radicale della propria finitezza, l'essere per la morte, «effettivamente compreso [...] si fa autenticamente e totalmente trasparente come essere-per-la-possibilità più propria»¹⁷. In questo senso, per l'uomo, a differenza dell'animale, la morte non può essere intesa solo fisiologicamente come «la fine del semplice-vivente», come un «*cessare di vivere*»¹⁸. Heidegger, nelle lezioni del 1929-30, ripropone in toto tale differenza: alla ripresa della questione se la morte dell'animale sia «un morire o un cessare di vivere», viene affermato perentoriamente che proprio in virtù della sua condizione opaca di irretimento, stordimento inconsapevole nel mondo, l'animale « non può morire, ma soltanto cessare di vivere»¹⁹. Tutto questo allontana progressivamente e sempre più in modo definitivo, l'animale dalla *luce* del mondo, dalla *manifestatività dell'ente in quanto tale*. Nei *Beiträge*, Heidegger compie il passo decisivo, e l'animale, inteso essenzialmente come il vivente, viene contrassegnato da un radicale *oscuramento* (*Erdunkelung*) e – quasi simile alla cosa – anch'esso privato del mondo e relegato nella *Weltlosigkeit*²⁰. Come viene precisato in *Introduzione alla metafisica*, «mondo si deve intendere sempre in senso spirituale. L'animale non ha mondo, nemmeno un mondo am-

17 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 371. Cfr. anche M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., p. 376.

18 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 302. Si vedano le considerazioni di J. Derrida in *Aporie*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999, p. 27.

19 Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., p. 341.

20 In M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., tr. it. di F. Volpi e A. Iadicco, Adelphi, Milano 2007, p. 278, si legge: «L'oscuramento e l'assenza di mondo (Prima in quanto povertà di mondo! Frintendibile. La pietra non è nemmeno senza mondo in quanto non ha nemmeno oscuramento)». In *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam, Stuttgart 1960, p. 41, Heidegger scrive: «la pietra è senza mondo. Egualmente, piante ed animali sono privi di mondo; ma appartengono alla ressa oscurata di un ambiente circostante». E, inoltre, in un'inquietante analogia, con la *privazione del mondo* dell'animale, e l'*assenza di mondo* della cosa, in *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, Gesamtausgabe, Bd. 95, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, p. 97, Heidegger parla di «assenza di mondo dell'ebraismo». Cfr. a riguardo D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 203 sgg.

biente (*Umwelt*)»²¹, l'animale dunque vive – privo di mondo – nel totale *oscuramento spirituale*.

Nella conferenza *La cosa* tenuta a Brema nel 1949, Heidegger ribadirà che la morte è il tratto decisivo che separa l'uomo dall'animale, solo l'uomo è *il mortale*, poiché è colui che possiede, a differenza dell'animale, la facoltà della morte:

soltanto l'uomo muore. L'animale cessa di vivere. Esso non ha la morte in quanto morte né davanti a sé né dietro di sé. La morte è lo scigno del nulla, vale a dire di ciò che sotto tutti gli aspetti non è mai qualcosa di meramente essente, ma che, nondimeno, è. [...] In quanto scigno del nulla, la morte cela-salva in sé ciò che dell'essere è essenzialmente. In quanto scigno del nulla, la morte è il riparo nascosto dell'essere. Chiamiamo ora "i mortali" i mortali, non perché la loro vita terrena cessa, bensì perché sono capaci di morte in quanto morte. [...] Essi sono il rapporto essenzialmente essente con l'essere in quanto essere²².

Il *poter morire*, la facoltà della morte, a discapito del mero cessare di vivere, diviene non solo la vera differenza abissale nei confronti dell'animale ma anche *la custodia* della differenza tra l'essere e l'ente che *vincola* il manifestarsi dell'essente in quanto tale all'essere dell'uomo, il mortale. All'animale è allora *originariamente* preclusa la *luce* dell'essere: è dunque la stessa differenza tra l'essere e l'ente, *custodita nello scigno della morte*, morte di cui solo l'uomo ha facoltà, a intrecciarsi in modo inestricabile con la sua *espulsione dal mondo*²³.

21 M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979, p. 55. Sull'animale *privo di spirito*, cfr. le analisi di J. Derrida in *Dello spirito. Heidegger e la questione*, tr. it. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 53 sgg.

22 M. Heidegger, *La cosa*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 36. Cfr. M. Heidegger, *La cosa in Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 119. Sul senso radicalmente diverso della morte intesa fondamentalmente come *compimento* necessario dell'io della volontà empirica, cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

23 Per Derrida, dietro la *rimozione* dell'animale nell'alterità radicale della *sfera inconscia* dello stordimento istintuale, si cela un'ambigua volontà di dominio ed un'evocazione violenta del potere e della forza intesa come «l'accesso, il rapporto con la morte in quanto tale» (J. Derrida, *La bestia e*

Questa vicinanza *essenziale* con la morte è chiamata da Heidegger come il fatto più inquietante, *das Unheimlichste*. Nel corso del '35 *Introduzione alla metafisica*, Heidegger definisce la morte come quel «fatto inquietante [...] che espelle [...] l'uomo da ogni quiete consueta», un trovarsi essenzialmente senza scampo e quindi non come un fatto accidentale, ma come quel limite intrascendibile che appartiene al *Dasein* in quanto tale e nel quale «l'esserci è la stessa inquietudine accadente»²⁴. Nei passaggi del corso in cui Heidegger commenta *l'Antigone* di Sofocle, emerge il senso *potentemente* violento di questa vicinanza alla morte, come quell'inquietudine predominante che *separa* essenzialmente l'uomo dall'animale, una accezione di potenza e di violenza tellurica che fa un tutt'uno con il progetto di dominio in cui viene imposto il giogo al vivente, «che come in sogno se ne va di qua e di là vagando nella propria cerchia [...] e non conosce che il luogo ove pernotta ed erra » e in cui «l'uomo getta i suoi lacci e le sue reti»²⁵.

Nel corso del '42, *Hölderlins Hymne der Ister*, Heidegger, torna nuovamente sulle tematiche delle lezioni del '35, definendo l'essenza dell'inquietante (*Unheimlich*) – il *deivon* dei versi del coro dell'*Antigone* – come quella dell'essere spaesato. Spaesato non significa qui però solamente il non sentirsi a casa, lo smarrimento dettato dalla paura per l'inconsueto e per ciò che esercita violenza, il suo vero significato «è quel tratto delle cose di casa che è cercato senza però essere trovato, perché è cercato sul cammino della lontananza e dell'estraneazione da sé»²⁶. E dunque *das Unheimlichste* (*deinotatos*), il più spaesante, è quel sentirsi spaesati a casa propria ed è ciò che qualifica l'essenza *privilegiata* dell'uomo in quanto tale, nella sua vicinanza-lontananza con l'enigma dell'essere e della morte. Anche qui all'animale viene nuovamente negata lo stare nella dimensione stessa dell'*apertura* della verità (*aletheia*), quella del gioco tra la latenza e la manifestazione dell'ente, in cui invece *soggiorna* l'uomo *spaesato*. Rispetto a tale dimensione l'animale è dunque totalmente *cieco*: «l'animale è animale proprio perché non vede

il sovrano. Vol. II (2002-2003), tr. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, p. 173).

24 Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 165-166.

25 Cfr. *ivi*, p. 162.

26 M. Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 2003, p. 77.

l'aperto e, di conseguenza, non può nemmeno dire “è” e “l'essere”, non può dire in generale, l'animale è *alagon*, privo della parola»²⁷.

L'animale dunque non solo è *cieco* ma anche *muto* di fronte alla verità dell'essere, di fronte al conflitto tra velatezza e svelatezza, ed «il segno di tale esclusione essenziale è il fatto che nessun animale e nessuna pianta “ha la parola”»²⁸. Come viene sottolineato da Heidegger nella *Lettera sull' «umanismo»*, piante ed animali sono privi del linguaggio perché totalmente immersi e soggiogati nel loro ambiente privi di quella libertà che è propria dell'uomo²⁹. La libertà che *compete* invece all'uomo, gli compete in quanto per sua essenza *abita* la *Lichtung*, la radura dell'essere, nel modo dell'*esserci*, dove il *ci* esprime quella dimensione estatica, l'esser gettati nel mondo oltre di sé come *evento* (*Ereignis*) che lo lega all'enigma dell'essere nel suo essenziale appartenervi e nel potersi interrogare attorno ad esso. Il legame tra l'essere e l'essere dell'uomo è dunque dato dal linguaggio nella medesima accezione che per Heidegger vincola l'essere al pensiero, quella di un duplice genitivo che è allo stesso tempo soggettivo ed oggettivo: «il pensiero è dell'essere in quanto fatto avvenire dall'essere, all'essere appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere»³⁰. In questo senso, il linguaggio non è lo strumento della comunicazione, l'esprimersi di un *organismo vivente* ma, nella retorica di Heidegger, il linguaggio è «la casa dell'essere»³¹, la dimora in cui abita l'uomo nel rapporto *intimamente* interrogante che intrattiene con l'essere stesso, relazione che è essenzialmente esclusa al vivente in quanto tale.

Tramite questa separazione essenziale tra l'uomo e l'animale viemmeno, allora, la definizione tradizionale dell'uomo come animale razionale. L'essenza dell'uomo, per Heidegger, non *dimora* affatto in un una sorta di razionalizzazione dell'*animalitas*, dell'essere vivente: la traduzione latina del greco *zoon logon echon* in *animal rationale*, interpretazione che corre lungo tutta la tradizione metafisica, appiattisce totalmente, secondo Heidegger, l'essenza dell'uomo in quella del

27 *Ivi*, p. 84.

28 M. Heidegger, *Parmenide*, tr. it. di G. Gurisatti a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999, p. 282.

29 Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull' «umanismo»*, in *Segnavia*, cit., p. 279.

30 *Ibidem*.

31 *Ivi*, p. 267.

vivente³². Da un lato allora assistiamo ad una progressiva espulsione dell'animalità dall'uomo di cui la critica heideggeriana all'umanesimo, interpretato come tradizione metafisica, rappresenta il culmine, dall'altro, però, tale *rimozione* del vivente nella sua radicalità sembrerebbe essere, paradossalmente, una nuova versione e il ritorno di una vecchia dicotomia metafisica: quella della divisione tra spirito e natura. Si tratta di una conseguenza a nostro avviso inaggrabile rispetto all'approfondimento heideggeriano della differenza abissale tra *humanitas* e *animalitas*. Tutto ciò nonostante Heidegger, come già in parte abbiamo sottolineato, tenti ambigualmente di attenuare tale differenza, come quando, ad es. nella *Lettera sull'umanesimo*, afferma che «l'essere-vivente è il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più affine, e dall'altro è ad un tempo separato da un abisso dalla nostra essenza e-sistente»³³.

3. La differenza politica

L'animale è dunque *alagon*, mentre nell'uomo, la cui essenza è *formatrice di mondo*, «linguaggio e mondo si trovano in un'intima connessione»³⁴. Il grido dell'animale non è in grado di comprendere nulla, è un suono inarticolato, invece, al contrario, è il *logos semantikos*, il discorso significativo, che Heidegger riprende da un noto passo aristotelico, ad essere ciò che è proprio dell'uomo³⁵. Il nome – afferma Aristotele – non si genera da sé spontaneamente (*physei*) ma quando, per *comune* accordo (*kata syntheken*), un suono (*phone*) diviene *simbolo* (*otan genetai symbolon*)³⁶, simbolo che Heidegger

32 M. Heidegger, *Lettera sull'«umanesimo»*, in *Seignavia*, cit., pp. 275-276.

33 M. Heidegger, *Lettera sull'«umanesimo»*, in *Seignavia*, cit., p. 279. Si tratta di un'ambiguità che Heidegger stesso cerca di giustificare come quella proprietà *non appianabile* della duplicità di senso (*Zweideutigkeit*) che è tipica dell'autentico pensiero filosofico come pensiero circolare (cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., p. 244). Sull'ambiguità di fondo della struttura del pensiero heideggeriano, cfr. A. Fabris, *Heidegger: l'ambiguità della decisione tra filosofia e politica*, in A. Fabris (a cura di), *Metafisica e antisemitismo. I quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014, pp. 109-128.

34 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., p. 391.

35 Cfr. *ivi*, p. 391 e Aristotele, *De interpretazione*, 4, 17 a.

36 *Ivi*, 2, 16 a, 26-28.

interpreta come «un *venir-tenuti-assieme*, nel quale è insito al contempo un *convenire*. Discorso e parola sono soltanto nell'accadere del simbolo. [...] Un tale accadimento manca nell'animale che pure produce suoni»³⁷. Per l'animale il suono sarebbe privo di significato perché gli è del tutto estranea quella dimensione dell'accordo in cui sorgono le parole e il discorso umano, «quella *convenzione essenziale* reciproca degli uomini secondo la quale *nel loro esser-l'un-l'altro sono aperti per l'ente che li circonda*»³⁸. Com'è noto, per Aristotele, ogni discorso è significativo ma non ogni discorso può asserire il vero, come ad es. accade nel caso della preghiera che non è né vera e né falsa³⁹. Per Heidegger non è semplicemente il contenere il vero o il falso a caratterizzare il discorso dichiarativo, il *logos apophantikos*, come invece pretenderebbero le traduzioni correnti del passo aristotelico. «Aristotele usa la forma *media pseudesthai*: rendersi inganno, essere in sé ingannevole», l'essere ingannevole riguarda un *velare* che è proprio del *logos* come sua intima possibilità: possibilità di rendere manifesto che sottintende quella stessa del poter nascondere, dell'occultare, poiché solo ciò che è manifesto può essere occultato. «Da questa possibilità risulta definito cosa significhi apofantico: mostrante. Infatti anche il *logos velante* è *mostrante*»⁴⁰. Heidegger *piega* dunque Aristotele alla sua interpretazione dell'*aletheia*, il gioco veritativo tra manifestazione e nascondimento dell'essere dell'ente che si celerebbe dietro la struttura dell'asserzione. Tale struttura presa in sé è, per Heidegger, del tutto riduttiva rispetto all'essenza del linguaggio. L'essenza del linguaggio si *nasconde* infatti dietro la stessa forza manifestativa del disvelarsi e velarsi da parte dell'essere dell'ente. Quel che qui è fondamentale non è allora l'aspetto dichiarativo, assertorio del *logos*, ma *quella sua intima possibilità significativa* che viene chiamata da Heidegger *formazione di mondo*. Solo sul *fondamento* di questa *possibilità essenziale*, il *logos* può esercitare la sua *virtù* apofantica, può dunque dire ciò che è, l'ente in quanto ente nel suo manifestarsi. Questa sua essenza, che vincola l'uomo al mondo, e che è a sua volta *formativa* dell'*apertura* del mondo come quella cerchia

37 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., p. 393.

38 *Ivi*, p. 395.

39 Cfr. Aristotele, *De interpretazione*, 4, 17 a, 2-4.

40 Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica...*, cit., pp. 396-397.

di comprensibilità dischiusa dal linguaggio, è una ricchezza negata all'animale *povero di mondo*, chiuso invece nel *ciclo istintuale* e totalmente assorbito in esso: «ciò con cui sta in relazione, non gli è dunque mai dato in quanto tale nel suo “che è”, non gli è dato in quanto ciò che è, è come è, non gli è dato in quanto ente»⁴¹.

Nel celebre I libro della *Politica*, la cui «lettura – diceva Derrida – deve rimanere inesauribile»⁴², Aristotele, com'è noto, vincola il linguaggio, a quella caratteristica fondamentale che contraddistingue la vita dell'uomo come *zoon politikon*, come l'animale che vive politicamente⁴³. È un passo che anche Heidegger cita fuggacemente nel commento ai versi 370-371 dell'*Antigone* di Sofocle, sostenendo che «l'uomo è uno *zoon politikon* perché l'uomo e soltanto l'uomo è uno *zoon logon echon*»⁴⁴. Un'affermazione che va intesa in quel senso *manifestativo* del linguaggio di cui abbiamo discusso e che distingue essenzialmente l'uomo dall'animale. Si tratta per Heidegger di una caratteristica *prepolitica*, «che rende possibile tutto ciò che, in senso originario e in senso derivato, è politico»⁴⁵. È dunque quindi solo nel legame *inquietante* dell'uomo con l'*aletheia*, la verità dell'essere che lo contraddistingue come la sua vera *humanitas*, può effettivamente aver luogo un qualcosa come la *polis*.

Ben diversamente però – a nostro giudizio – devono essere intesi i passi aristotelici. Per Aristotele, la politicità non è semplicemente un attributo dell'uomo come vivente, non è puramente la differenza specifica che lo qualifica assieme al suo *possedere* il linguaggio all'interno del mondo animale ma è piuttosto il fatto che vita e politica

41 Ivi, p. 397.

42 J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Vol. I (2001-2002)*, tr. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, p. 389.

43 Cfr. Aristotele, *Politica*, 1253 a.

44 M. Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, cit., p. 76. F. Mora, in *L'uomo è un «animale razionale?»*, in Id. (a cura di), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 157, giustamente sottolinea che l'uomo per Aristotele è «*zoon logon echon*, quel vivente che possiede ragione e parola, solo in quanto è *zoon politikon*, e non viceversa come vorrebbe Heidegger».

45 M. Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, cit., p. 76. Cfr. anche M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 160. G. Agamben, invece, in *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 77, parla dell'*aletheia* heideggeriana, del gioco di velamento-disvelamento dell'essere dell'ente, come di un «conflitto politico originario», del tutto corrispondente a quello fra l'umanità e l'animalità dell'uomo.

nell'uomo coincidono pienamente e il linguaggio, il *logos*, i *discorsi dell'uomo*, sono *l'espressione vivente* di tale *identità*. Per Aristotele, il senso originario della *polis* non è affatto *ontologico*, ma è, invece, quello del vivere insieme in vista del bene comune, in funzione del quale la *polis* ha la sua ragion d'essere e si presenta come il bene supremo⁴⁶. La *natura* propria dell'uomo è dunque quella di *vivere nella polis*, e l'uomo, a differenza degli altri animali, ha il linguaggio perché il *logos*, che lo contraddistingue, è qualcosa di più rispetto alla *voce (phone)*, a quel *segno (semeion)* del piacere e del dolore che pur condivide con alcuni animali. Questo *di più* è *differenza* essenzialmente *politica*, e, in quanto tale, la sua caratteristica si lega al fine comune del vivere *bene* insieme, in cui il *logos* è la possibilità concreta di dire oltre all'utile e il dannoso anche il giusto e l'ingiusto (*to dikeon kai to adikon*)⁴⁷. Il vivere insieme non è allora semplicemente una *necessità* associativa, ma quella comunanza politica che precede e rende concretamente possibile, *per sua natura*, qualsiasi dimensione individuale. Solo nella *polis* può emergere la questione cardine della giustizia, quella del bene e del male che *vincola* tra loro gli uomini. «Chi non può entrare a far parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla, bastando a sé stesso, – dice Aristotele – non è parte di una città, ma una belva o un dio»⁴⁸. In Aristotele, la *differenza* con l'*animalitas* non è dunque *l'abisso* heideggeriano, ma piuttosto quello spazio politico della *giustizia comune* in cui si dibattono e *vivono* i *logoi* degli uomini.

La distanza di tutto ciò nei confronti dell'attuale frammentazione sociale che caratterizza invece la globalizzazione moderna, e non l'intimità con la *differenza ontologica* heideggeriana che separa l'uomo dagli animali, sembrerebbe essere allora il vero abisso. Rispetto all'ineludibile dissolversi di tale lontananza, rimane però l'eco straordinario del testo aristotelico, che non affronta una questione semplicemente *biologica*. Si tratta piuttosto di quella questione *politica* immane, ma sempre aperta, del nostro *essere assieme*, di noi *come gli animali che siamo*, quella del senso di ciò che ci lega l'uno all'altro in quanto *esseri viventi*: è forse la questione che più ci appartiene, la *nostra* questione, ma è anche – senza dubbio – la più irrisolta.

46 Cfr. Aristotele, *Politica*, Libro I, 1252 a; *Etica nicomachea*, Libro I, 1094 a.

47 Cfr. Aristotele, *Politica*, Libro I, 1253 a.

48 Ivi, 1253 a, 25-29; tr. it. di C. A. Viano in Aristotele, *Politica*, BUR, Milano 2002, p. 79.