

DELLO STESSO AUTORE:

La potenza del pensiero
Saggi e conferenze

Altissima povertà
Regole monastiche
e forma di vita
Homo sacer, IV, 1

Il Regno e la Gloria
Per una genealogia teologica
dell'economia e del governo
Homo sacer, II, 2

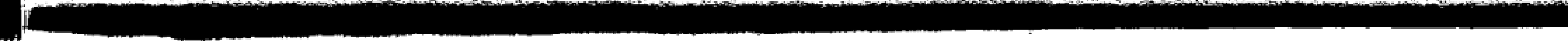
Giorgio Agamben



L'uso dei corpi

Homo sacer, IV, 2

NERI POZZA EDITORE



Intermezzo II

I. Nella seconda metà degli anni trenta, mentre scrive e raccoglie gli appunti che confluiranno nel brogliaccio *Beiträge zur Philosophie* (inopportunosamente rubricato dagli editori della Gesamtausgabe come un suo Hauptwerk), Heidegger torna insistentemente sul concetto di Dasein, Esserci (che ora scrive sempre Da-sein, Esser-ci) e, ripercorrendo l'analitica esistenziale che aveva schizzato in Essere e tempo, definisce nuovamente il rapporto fra l'uomo e ciò che quel termine dovrebbe designare. In Essere e tempo, egli suggerisce, il concetto era ancora pensato in modo troppo antropologico, che poteva dar luogo ad equivoci. Il termine non significa l'uomo, ma nemmeno un carattere o una proprietà strutturale dell'essere umano (proprio questo è ciò che ora gli appare prestarsi a «facili fraintendimenti» in Essere e tempo): esso è, piuttosto, qualcosa che egli deve assumere e «prendere-in-carico» (übernehmen – HEIDEGGER 9, p. 297), e in cui deve «insistere» (ivi, p. 319). Come tale, esso indica «una possibilità dell'uomo a venire», il «fondamento di un determinato, futuro essere umano, e non dell'uomo in sé» (p. 300), cioè di quell'uomo che «si fa carico di essere il Da [il Ci]» e si concepisce come il «guardiano della verità dell'essere» (p. 297). Esser-ci non significa «essere disponibile qui o là» né semplicemente «trovarsi» (Vorkommen), bensì «insistente sopportazione [inständige Ertragsamkeit] nella fondazione del Ci» (p. 298), «persistenza [Beständnis; bestehen significa "superare con tenacia una prova"] nella verità dell'Essere [Seyns]» (p. 311). Nel corso del 1929-30 sui Concetti fondamentali della metafisica, il Dasein era definito ancora più icasticamente come un «fardello» che l'uomo deve prendere su di sé.

Si rifletta alla terminologia con cui Heidegger cerca di definire il Da-sein: «prendere in carico» (übernehmen), «possibilità», «insistente sopportazione», «persistenza». Si tratta, cioè, non di qualcosa che sia sempre già presente nell'uomo e di cui l'uomo possa disporre, ma piuttosto di un compito o una prova che l'uomo deve prendere in carico e sostenere – e un compito arduo, se è vero che, come recita il titolo del paragrafo 5, esso resta riservato a «pochi e rari» (Für die Wenigen – Für die Seltenen).

L'esser-ci sembra qui essere non una sostanza, ma qualcosa come un'attività o un modo di esistere che l'uomo deve assumere per accedere alla verità (sua e dell'essere) – qualcosa che egli può quindi, eventualmente, anche mancare. Ma come può ciò in cui è in questione la verità stessa dell'essere restare affidato unicamente all'incertezza e alla contingenza di una «prova» e di «un compito»?

2. Heidegger si urta qui a una difficoltà che era già presente in Essere e tempo. Qui la costituzione ontologica circolare dell'esserci, cioè di quell'ente per il quale ne va, nel suo essere, dell'essere stesso, implica un «primato» (Vorrang – HEIDEGGER I, p. 13) e un'«eccellenza» (Auszeichnung – *ivi*, p. 11) del Dasein, che, nella sua stessa struttura – in quanto «ha una relazione d'essere col suo essere» – è «in se stesso ontologico» (p. 13). L'esserci è, in questo senso, «la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia» (*ibid.*). All'inizio dello stesso paragrafo 4, la relazione fra Dasein e uomo era stata, però, definita da Heidegger in modo quanto meno sbrigativo in questi termini: «In quanto comportamenti dell'uomo, le scienze hanno il modo di essere [Seinsart] di questo ente (l'uomo). Questo ente noi lo comprendiamo terminologicamente [fassen wir terminologisch] come Dasein» (p. 11).

Ciò che viene tematicamente affrontato nei Beiträge zur Philosophie è proprio il problema di questa «comprensione terminologica». È l'uomo, che, assumendo il suo Da, «progetta l'essere» (Entwerfer des Seins – p. 299), ne apre la radura e ne salvaguardia la verità, o è, piuttosto, l'essere che «usa» (p. 318) l'uomo a questo fine? L'essere, l'aperto è, cioè, una pre-

stazione dell'uomo in quanto Esser-ci, o l'Esser-ci (e l'uomo che esso implica) è una prestazione dell'essere?

3. Nei Beiträge queste domande non cessano di risuonare e si può dire che l'Ereignis (inteso etimologicamente come «appropriazione») sia il dispositivo attraverso il quale Heidegger cerca di risolvere l'aporia che in esse si esprime. Ciò è affermato con chiarezza nella spiegazione del titolo che apre il libro: in questione è qui «il lasciarsi appropriare nell'appropriazione [Er-eignis], il che equivale a una trasformazione essenziale dell'uomo da "animale dotato di ragione" (animal rationale) in Da-sein. Il titolo adeguato è dunque Dell'Ereignis» (HEIDEGGER 8, p. 3).

I paragrafi della sezione V, che porta il titolo La fondazione, tornano ostinatamente sul problema della relazione fra esser-ci e uomo:

Chi è l'uomo? Colui che è usato [gebraucht] dall'Essere per la sopportazione dell'essenza [Wesung] della verità dell'Essere. In quanto così usato, l'uomo «è», però, uomo solo nella misura in cui è fondato nell'esser-ci, cioè in cui egli stesso, creando, diventa fondatore dell'esser-ci.

L'Essere è, però, qui al tempo stesso compreso come appropriazione [Er-eignis]. Entrambi si coappartengono: la retrofondazione [Rückgründung] nell'esser-ci e la verità dell'essere come appropriazione-evento [Ereignis].

Non si comprende nulla dell'interrogazione qui aperta, se ci basiamo senza rendercene conto su rappresentazioni qualsiasi di uomo e di «ente come tale», invece di porre e tenere in questione insieme e come una cosa sola l'«uomo» e l'Essere (non l'essere dell'uomo) (*ivi*, p. 318).

L'Ereignis è ciò che permette di pensare la coappartenenza e la reciproca fondazione di uomo e esser-ci e di esser-ci e Essere. Se la relazione di coappartenenza fra Essere e esser-ci (il Da, il Ci come apertura dell'essere), è, già in Essere e tempo e ancor più nei Beiträge, in qualche modo analizzata e definita, quella fra uomo e esser-ci e la trasformazione del vivente uomo, dell'animal rationale in Da-sein che è in essa in

questione resta, invece, fino alla fine problematica. L'Essere si «fonda indietro» nell'esser-ci, ma che l'esser-ci necessiti a sua volta di una fondazione o di un luogo (di un Da) nell'uomo, questo è lasciato nel vago. In che modo, l'esser-ci implica in sé l'uomo, affinché l'Essere, appropriando a sé l'esser-ci, possa appropriarsi anche dell'uomo? E che ne è, nell'evento dell'appropriazione, del vivente uomo come tale?

4. Benjamin ha definito una volta lo stile di Heidegger come «spigoloso», nel senso che esso tradirebbe la paura del filosofo di urtarsi agli spigoli, cioè a problemi di cui non era riuscito a venire a capo. Che della coappartenenza fra uomo e Da-sein Heidegger non riesca a venire a capo, che il problema del vivente uomo rimanga in qualche modo irrisolto, è evidente nell'oscurità e nella vaghezza che caratterizzano lo stile dei Beiträge ogni volta che Heidegger si urta a questo tema. Il paragrafo 175 è fra quelli in cui la questione è puntualmente evocata. Si tratta, qui, di superare «il primo accenno all'Esser-ci in quanto fondazione della verità dell'Essere» che, in Essere e tempo, era stato compiuto attraverso la domanda sull'uomo, concepito come «il progettante dell'essere [der Entwerfer des Seins] e, quindi, al di fuori di ogni antropologia» (p. 299); e, tuttavia, l'equivoco è qui che l'Esser-ci sembra poter essere compreso solo in riferimento all'uomo. Pensato, invece, a partire della verità dell'Essere, «l'Esser-ci... si allontana dal riferimento all'uomo e si svela come il "fra" dispiegato dall'Essere stesso come l'ambito aperto per l'ente, nel quale quest'ultimo si riporta a sé. Il Ci è appropriato e fatto avvenire [ereignet] dall'Essere stesso e l'uomo, come guardiano della verità dell'Essere, è di conseguenza appropriato e appartiene così all'Essere in un modo eminente e unico [in einer ausgezeichneten einzigen Weise]» (ibid.). Come questa appropriazione «eminente e unica» dell'uomo da parte dell'Essere possa avvenire non è spiegato in alcun modo, se non con quel «di conseguenza», che resta tanto più problematico, in quanto l'Esser-ci è stato appena allontanato da ogni riferimento all'uomo.

Non sorprende, a questo punto, che il paragrafo si concluda con una frase in cui gli stilemi spigolosi liquidano e

lasciano del tutto irrisolto il problema: «La domanda su che cosa sia l'uomo trova solo ora l'aprirsi di un cammino, che nondimeno si svolge allo scoperto e lascia venire su di sé la tempesta dell'Essere» (p. 300).

5. Il problema centrale dei Beiträge e, in un certo senso, di tutto il pensiero di Heidegger è, allora, proprio quello che ogni studente del primo anno di filosofia immediatamente vede e altrettanto immediatamente lascia cadere: la relazione fra il vivente uomo e il Da-sein. Se l'Esser-ci – come Heidegger non si stanca di ripetere – consiste unicamente nell'esserci, nell'offrire la radura e l'aperto per la verità dell'Essere, da dove proviene e dove si situa quel «ci», che l'Esser-ci è e ha da essere? Solo una rilettura dei paragrafi 28 e 29 di Essere e tempo, dedicati all'analisi dell'esserci come situazione emotiva, permette di individuare il luogo a partire dal quale una risposta diventa possibile.

La situazione emotiva «rivela l'esserci nel suo essere consegnato [Überantwortetsein] al Ci» (p. 134). L'esserci è, cioè, «sempre già aperto come quell'ente, a cui esso è consegnato nel suo essere, in quanto l'essere che esso, esistendo, ha da essere»; e, tuttavia, proprio il «da dove e il dove» (das Woher und das Wo) di questo Ci rimangono ostinatamente all'oscuro (im Dunkel – ibid.). È questo carattere dell'esser-ci, di essere velato nel suo da dove e nel suo dove, e, tuttavia e proprio per questo, tanto più «scopertamente aperto», che Heidegger chiama l'essere-gettato dell'esser-ci nel «suo Ci» (in sein Da – p. 135). Poche righe dopo, l'estraneità e l'oscurità del Ci sono affermate con ancora più forza: «La tonalità emotiva porta l'esser-ci davanti al Che del suo Ci, che gli sta di fronte con una implacabile enigmaticità» (p. 136).

Eppure, nello stesso contesto, il Ci è definito, rispetto all'esser-ci, come «suo» e, poco prima, leggiamo che «l'esserci porta con sé fin dall'inizio [von Hause aus] il suo Ci» (p. 133). È questa appartenenza originale, questo carattere di «sunità» che devono essere qui interrogati e messi in questione. Perché l'esserci è «consegnato» al suo Ci come a un enigma implacabile e, essendo il Ci, è sempre già disposto in tonalità emotive? Da dove proviene questo carattere di velamento e

di estraneità del Ci? Perché il Ci rimane per l'esserci tanto impenetrabile?

La sola risposta possibile è che il Ci è estraneo, velato e emotivamente disposto perché non appartiene originariamente all'Esserci, ma all'uomo, al vivente che offre all'Esserci il luogo di cui questo ha bisogno per trovare il «suo» Ci. L'implicazione di uomo e Esserci ha luogo nel Ci, il Ci è il luogo di un conflitto originario, di un'espropriazione e di un'appropriazione, in cui il vivente uomo si toglie e sospende perché l'esserci abbia luogo. La «gigantomachia intorno all'essere», che Essere e tempo si propone di rinnovare, suppone una preliminare gigantomachia intorno al Ci, che si svolge fra il vivente uomo e l'Esserci.

Il Ci dell'Esserci ha luogo nel non luogo del vivente uomo. E, tuttavia, questo conflitto – o questo reciproco offrirsi –, che in Essere e tempo non è tematizzato come tale e nei Beiträge compare solo come esigenza di una «trasformazione dell'uomo in Esser-ci», resta coperto e assorbito dalla relazione fra Esser-ci e Essere. In questo modo, il Ci è l'oggetto di un gioco di bussolotti dialettico fra l'Esser-ci e l'uomo, in cui esso, che non può che provenire dall'uomo, è fatto proprio dall'Esser-ci come se fosse già sempre «suo» ed è poi appropriato dall'essere come la sua propria radura.

6. La presupposizione del vivente come l'elemento antropoforo che funge per così dire da sostrato all'umanità dell'uomo è un tratto costante della filosofia moderna. In questione qui è, infatti, il problema – schiettamente archeologico – di tutte le definizioni – come quella dell'uomo come animal rationale – che consistono nell'aggiungere una determinazione qualificativa a un elemento che funge da fondamento. Se l'uomo è veramente tale solo quando da semplicemente vivente diventa razionale, allora si dovrà presupporre un animale-uomo non ancora veramente umano. Allo stesso modo, se l'uomo è veramente tale solo quando, diventando Esser-ci, si apre all'essere, se l'uomo è essenzialmente tale solo quando «è la radura dell'essere», ciò significa che vi è prima o sotto di lui un uomo non-umano che può o deve essere trasformato in esserci.

Nella Lettera sull'umanismo, Heidegger sembra in qualche modo cosciente di questo dilemma. La metafisica, egli scrive, «pensa l'uomo a partire dalla sua animalitas e non in direzione della sua umanità» (HEIDEGGER 10, p. 155). Ciò che occorre innanzitutto chiedere è «se in generale l'essenza dell'uomo giaccia nella dimensione dell'animalitas», se possiamo cogliere questa essenza, finché definiamo l'uomo come un essere vivente (Lebewesen) fra gli altri. L'errore del biologismo non è ancora superato in quanto si aggiunge alla corporeità dell'uomo l'anima, e all'anima lo spirito. L'uomo dimora nella sua essenza, solo in quanto è rivendicato dall'essere, ek-siste estaticamente «nella radura dell'essere» (in der Lichtung des Seins) e questa ek-sistenza «non può mai essere pensata come una modalità specifica fra le altre che definiscono l'essere vivente». In questa prospettiva, «anche ciò che, in paragone all'animale, attribuiamo all'uomo come animalitas» deve essere pensato a partire della sua ek-sistenza (ibid.).

«Il corpo dell'uomo» scrive Heidegger a questo punto «è qualcosa di essenzialmente altro rispetto a un organismo animale». Questa tesi enigmatica, avanzata sbrigativamente ma senza riserve, avrebbe forse potuto costituire il germe di una diversa concezione del rapporto non soltanto fra l'animalitas e l'humanitas, ma anche fra l'uomo e l'Esserci. In questione è qui, come per il corpo dello schiavo in Aristotele, nulla di meno della possibilità di un altro corpo dell'uomo. Tuttavia, nel testo della Lettera, essa non è ripresa né ulteriormente sviluppata. Al contrario, poche pagine dopo, la relazione fra l'uomo e l'Esserci è evocata in termini che, malgrado il tentativo di prendere da essa le distanze, sembrano ricadere nell'aporia di un essere vivente che solo accettando la rivendicazione dell'essere diventa veramente umano.

L'essenza dell'uomo consiste in ciò, che egli è più che il nudo uomo [mehr als der blosser Mensch], nella misura in cui questo è inteso come vivente dotato di ragione. «Più» non deve essere qui compreso in modo additivo, come se la definizione tradizionale dell'uomo dovesse restare la determinazione fondamentale e subire poi un ampliamento attraverso l'ag-

giunta dell'esistenziale. Il «più» significa: più originariamente e, perciò, più essenzialmente nell'essenza. Ma proprio qui compare l'enigma: l'uomo è nell'essere-gettato. Ciò vuol dire: l'uomo come contraccolpo [Gegenwurf] ek-sistente dell'essere è più dell'animal rationale, proprio in quanto è meno rispetto all'uomo che si concepisce a partire dalla soggettività. L'uomo non è il signore dell'ente. L'uomo è il pastore dell'essere. In questo «meno» l'uomo non subisce una perdita, ma guadagna, in quanto perviene nella verità dell'essere. Egli ottiene l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell'esser chiamato dall'essere nella salvaguardia della sua verità. Questa chiamata viene dal getto [Wurf], da cui proviene l'esser gettato dell'Esserci [pp. 172-173].

Qui si vede come la filosofia prima è sempre innanzitutto pensiero dell'antropogenesi, del diventar uomo. Ma chi è qui gettato? Se l'Esserci è ciò che si genera come contraccolpo alla chiamata dell'essere, qualcosa come una animalità o una non-umanità è ancora presupposto al veramente umano, all'Esserci che, pro-gettato nel suo Ci, perviene nella verità dell'essere. Certo, il contraccolpo, secondo uno schema dialettico che Hegel ci ha reso familiare, è più originario del presupposto, cioè dell'animal rationale. Ma il presupposto nasconde qui il fatto che l'operazione dialettica lascia un resto che permane non interrogato. L'evento antropogenetico dell'appropriazione da parte dell'essere non può che essersi prodotto in un vivente, il cui destino non può non essere in questione nell'Esserci. Solo una concezione dell'umano che non solo non aggiungesse nulla all'animalità, ma nemmeno sopravvenisse ad alcunché, si sarebbe veramente emancipata dalla definizione metafisica dell'uomo. Una tale umanità non potrebbe tuttavia mai essere pensata come un compito da «prendere in carico» né come la risposta a una chiamata.

7. Nei paragrafi 10 e 12 di Essere e tempo, la relazione fra esserci e vita era stata corsivamente trattata e risolta nel senso di un primato ontico e ontologico dell'Esserci sul semplicemente vivente.

La vita – qui leggiamo – è un modo di essere particolare, ma essenzialmente accessibile solo nell'Esserci. L'ontologia della vita si ottiene solo sulla via di un'interpretazione privativa; essa determina quel che dev'essere, perché qualcosa come un solo-più-vita [nur-noch-Leben] possa essere. La vita non è un mero esser disponibile e neppure Esserci. L'Esserci, da parte sua, non è mai determinabile ontologicamente in modo che lo si ponga prima come vita (ontologicamente indeterminata) e poi si aggiunga ancora qualcosa [p. 50].

Certo, qualunque definizione di ciò che precede il pensiero e il linguaggio – la comprensione dell'essere propria dell'Esserci – non può che essere presupposta da questi e a questi. L'evento, l'appropriazione dell'uomo da parte dell'essere attraverso l'Esserci, è qualcosa che presuppone il vivente al quale e nel quale l'evento si è prodotto. Heidegger sa perfettamente che ciò che il linguaggio corrente e le scienze naturali chiamano vita è, come la certezza sensibile in Hegel, un presupposto che, come tale, si ottiene solo in via privativa a partire dall'esserci, per tornare poi al quale occorre riaggiungere ciò che si è tolto. Ma in questione è, appunto, lo statuto di questo presupposto – in questo caso, il «solo-più-vita» – e esso non può essere semplicemente messo da parte. Heidegger suggerisce che la vita non è un «semplice esser disponibile» (pures Vorhandensein – ibid.), ma nemmeno ha la struttura dell'esserci. Tuttavia il modo d'essere della vita non è, in Essere e tempo, ulteriormente interrogato e Heidegger si limita a ribadire che la costituzione ontologica della vita può essere determinata (ad esempio dalla biologia) per via di privazione solo a partire dalla struttura ontologica dell'Esserci: «tanto onticamente che ontologicamente, il primato spetta all'essere-nel-mondo come prendersi cura» (p. 58). Ma l'essere-nel-mondo (In-der-Welt-sein) come struttura originaria del Dasein non è la stessa cosa che l'ambiente (Umwelt) animale.

8. Nel semestre invernale 1929-30, due anni dopo la pubblicazione di Essere e tempo, al rapporto fra l'animale e l'uomo Heidegger ha dedicato un intero corso, il cui testo, pubblicato nel 1983 col titolo Concetti fondamentali della