

LA ROSA SENZA PERCHÉ HEIDEGGER E LA QUESTIONE DEL VIVENTE*

di Isabella Aguilar

*Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.*

La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce,
di sé non gliene cale, non chiede d'esser vista.

34 Nel suo corso del 1955-1956 su *Il principio di ragione* Martin Heidegger utilizzò per diverse lezioni come filo conduttore questo celebre distico tratto dal poema secentesco *Il pellegrino cherubico* del mistico Angelus Silesius¹. In questo corso Heidegger si interroga sull'essenza del fondamento a partire dal principio di ragione sufficiente nella sua formulazione leibniziana; formulazione che per Heidegger inaugura, regge e conforma la metafisica dell'età moderna². Nella quinta lezione, in cui fa la sua prima comparsa il distico di Silesius, Heidegger tratta del decisivo carattere di *pretesa* del principio, sulla scorta di Leibniz che lo definisce un *principium reddendae rationis sufficientis*³. La *ratio* è *ratio reddenda*; "da fornire", "da porre". Nel costante rapportarci all'ente noi pretendiamo che esso nella sua totalità abbia una ragione, un fondamento che in qualche modo lo "ponga al sicuro"; esigiamo che la sufficienza del fondamento sia perfetta, completa. *Efficere, sufficere, perficere*: i termini che Leibniz utilizza nei pressi della tesi del fondamento, nota Heidegger, non a caso rimandano tutti ad un molteplice *facere*, un fare o produrre⁴.

"Perché c'è il rappresentato?", "perché esso è così com'è?": è nel modo banale del chiedere perché [Warum], che noi domandiamo del fondamento, pretendendolo. Cosicché, nota Heidegger, la versione rigorosa della tesi del fondamento, "niente è senza il fondamento che va fornito", può venire riportata alla forma: "niente è senza perché"⁵. Ma finché domandare del fondamento sarà inteso come un domandare nel modo del chiedere perché, verrà presupposta l'identificazione del fondamento con una causa, con una ragione sufficiente tale da rispondere alla domanda: "Warum?"; e finché penseremo secondo questa logica, la logica dell'intelletto e dell'ente compreso come semplice presenza, non potremo mai arrivare mai a pensare il fondamento nel modo che gli è appropriato. È in questo contesto, come occasione retorica per indicare all'uditorio la possibilità di un altro cammino, che Heidegger cita il distico di Angelus Silesius, contemporaneo di Leibniz, che al principio di Leibniz, "niente è senza perché", indirettamente e poeticamente risponde: *la rosa* è senza perché⁶.

Si entra così in uno dei tanti luoghi heideggeriani in cui s'incontra la rosa, fiore per eccellenza e simbolo guida di questo breve saggio, che si interroga proprio sul senso del *simbolico* e dell'*esemplare* nel cammino di pensiero di Heidegger, in riferimento ai concetti di *vita* e *natura*.

La rosa nelle arti e nel pensiero costituisce un eterno paradosso: è la fragilità stessa della sua spoglia sensibile ad aver donato a questo piccolo fiore una spoglia simbolica immortale. Di cosa è eterno simbolo la rosa? Innanzitutto del mistero della fioritura. Un mistero in sé molteplice: della nascita spontanea, radicata nella terra; della Bellezza; dell'Amore e della Vita; e soprattutto del carattere effimero di questi, se il fiorire non è che l'inizio del breve e delicato ciclo che declina nello sfiorire. Detto questo, la rosa si presta però a tante interpretazioni quante sono le filosofie: è *exemplum* dell'ordine eterno del cosmo come del mistero mistico, o del mero limite del pensiero, dell'ineffabile. «Rose is a rose is a rose is a rose», canta il più celebre verso di Gertrude Stein, e su cosa esso significhi generazioni di interpreti non a caso continuano ad interrogarsi⁷. Ma l'interpretazione heideggeriana della rosa di Silesius e più in generale del senso della Φύσις in cui cercheremo di addentrarci è forse una tra le più sorprendenti dell'intera storia del pensiero occidentale: per il livello di originalità cui si spinge e per il gioco ambiguo, e come vedremo irrisolto, tra la letteralità e la metaforicità del linguaggio, con cui per decenni il pensatore di Meßkirch ha cercato di catturare e guidare i suoi ascoltatori lungo il difficile cammino che conduce dal misterioso fenomeno del fiorire all'ancor più misterioso fiorire del fenomeno.

I

Heidegger chiosa l'entrata della rosa di Silesius sulla scena del *Principio di ragione* con queste parole:

La rosa sta qui evidentemente come esempio per tutto ciò che fiorisce, per tutte le piante, per tutto ciò che cresce e si sviluppa nel mondo vegetale. In questo ambito, secondo la parola del poeta, la tesi del fondamento non vale⁸.

La rosa nominata nel distico di Silesius: evidentemente, solo un "esempio", o meglio una metonimia, dell'intero ambito vegetale. È *in questo ambito*, nella sua interezza e nella sua particolarità regionale, che la tesi del fondamento in qualche modo sembrerebbe non dover valere. Il riferimento privilegiato all'ambito naturale è dunque il punto di partenza che Heidegger assume per la sua argomentazione. Interpretare il distico in riferimento alla regione dell'ente di natura significa partire dalla prospettiva del pensiero comune e *lato sensu* metafisico. E da questa prospettiva, nota Heidegger, il detto non può che suonare enigmatico: infatti, che ne è della catena di ragioni, cause e condizioni necessarie da cui, la scienza ci insegna, dipende il fiorire della rosa? E non cade forse il primo verso in una manifesta contraddizione, riconoscendo subito dopo che la rosa "fiorisce poiché fiorisce"? La poesia dice: La rosa è senza perché [Warum] e tuttavia non senza poiché [weil]. Dietro la diversità dei due termini, che trova peraltro un corrispettivo in gran parte delle lingue europee, potrebbero forse celarsi *due modi diversi di rappresentare la relazione al fon-*

damento: il perché cercherebbe il fondamento nel modo del pretenderlo, dell'esigerlo; il poiché conterrebbe invece «la risposta che indica il fondamento», adducendolo. Ma se il fondamento fosse nei due casi il medesimo, e cambiasse solo il modo di rapportarsi, laddove il perché fallirebbe come potrebbe il poiché riuscire nel rappresentarlo? Inoltre, il verso dice chiaramente che il fondamento è il fiorire (“poiché fiorisce”): può questa risposta tautologica bastarci? Insomma, Heidegger si dilunga a mostrarci come il modo rigido di ragionare dell'intelletto comune e della logica ordinaria, nonostante i suoi sforzi, non possa che dibattersi con impaccio fra le parole del poeta.

Tantomeno si tratta per il nostro filosofo di leggere il distico in chiave mistica –come pure sarebbe ermeneuticamente più corretto. Potremmo accontentarci di interpretare il primo verso come un monito affinché ci arrestiamo nella nostra volontà di sapere ed accettiamo il mistero del creato attraverso la pura fede nel creatore. Ma sebbene l'intero *pellegrino cherubico* sia inevitabilmente pervaso di riferimenti a Dio e a Cristo, è probabile che il vero motivo dell'interesse di Heidegger stia piuttosto nel fatto che nel secondo verso del distico né l'uomo né alcun dio sono nominati, bensì solo *la rosa stessa*:

di sé non gliene cale, non chiede d'esser vista

36

Il suo essere senza perché, piuttosto che con il rapporto tra l'uomo e Dio, ha a che fare con il rapporto della rosa con se stessa, con *il modo di essere della rosa stessa*. Qui della rosa si parla per così dire “in prima persona”. Ma la rosa non è per l'appunto una persona; perché a differenza della persona, ricorda Silesius, alla rosa *di per sé non cale di sé*. La rosa, per essere ciò che è, non ha bisogno di curarsi espressamente di se stessa, di prestare attenzione a tutto ciò che le è proprio, tantomeno al suo “che cosa” ed al suo “come”, alle sue ragioni determinanti, al suo fondamento. «Tra il fiorire e le ragioni del fiorire non c'è spazio per quella attenzione alle ragioni, in forza della quale soltanto le ragioni potrebbero essere di volta in volta *in quanto [als] ragioni*»⁹. Ciò che manca alla rosa nella prospettiva del senso comune è, potremmo dire, l'attitudine intenzionale e attenzionale, il potere riflessivo o il linguaggio. Piuttosto, alla rosa accade il fiorire e in tale fiorire essa si risolve tutta, senza curarsi di ciò che, come un qualcosa di diverso, potrebbe produrre quest'ultimo soltanto dopo come effetto. La rosa dunque, a differenza dell'uomo non ha bisogno che prima le si fornisca espressamente il fondamento del suo fiorire, non necessita di *reddere rationem*¹⁰.

Fin qui si procede sul piano delle ovvietà. L'uomo e la rosa hanno due modi di essere differenti: l'uomo è quell'essere riflessivo e linguistico che ha la possibilità di interrogarsi sul mondo, su se stesso e infine sul fondamento di tutto ciò, domandando perché, e in modo tale che questa possibilità è per lui considerata la più ovvia e dunque è legittimamente da lui pretesa; il che ci è ricordato dal principio di ragione, che è *principium ratio sufficientis reddenda*. Invece la rosa –e con la rosa, che è solo un esempio, tutti gli enti di natura– ha un differente modo di essere: in questo senso è “senza perché”.

Il senso comune, rincuorato, può a questo punto notare che non per que-

sto, però, la rosa è senza fondamento. Piuttosto essa rientra nel dominio del principio di ragione; semplicemente, siamo *noi* e non lei per se stessa a dover chiedere quale sia il suo fondamento. Il suo rapporto con il fondamento è “in terza persona”, non in prima. L’intelletto ordinario si sente rassicurato nella sua logica: non gli si voleva sottrarre il potere di *reddere rationem* della rosa, bensì legittimarla; noi siamo *più* della rosa, che è solo e semplicemente presente in mezzo agli altri enti, vivente, “fiorenti” e, *lei*, non dispone del perché. Entrambi però, la rosa e noi, sebbene in modo diverso, stiamo dentro al dominio del principio del fondamento; il principio vale nel caso della rosa (in quanto oggetto del nostro rappresentare), solo che essa non vive *secondo* [nach] ragioni, fondamenti e cause, bensì solo *per* [durch] ragioni, fondamenti e cause¹¹.

Fin qui può procedere l’intelletto comune in base a ciò che è riscontrabile attraverso l’osservazione quotidiana. Le banali considerazioni svolte finora non sono che il risultato di quella che potremmo indicare come *un’analisi comparativa dei differenti modi di essere di due generi di enti semplicemente presenti in mezzo ad un unico mondo comune*.

II

1 – Un’analisi comparativa metodologicamente affine, ma in quel caso tutt’altro che banale, era stata tentata da Heidegger venticinque anni prima, nel corso del semestre invernale 1929-30 *Concetti fondamentali della metafisica*¹². Oggetto del raffronto con l’uomo era allora non la rosa bensì l’animale, spesso però esplicitamente indicato come *exemplum* di ogni essere vivente. Un terzo di queste lezioni è dedicato allo sviluppo di una “osservazione comparata”¹³ del modo di essere dell’animale rispetto a quelli dell’uomo e della pietra (dell’ente inanimato), a partire dall’ingenua constatazione del loro carattere comune di enti semplicemente presenti “nel” mondo. Dopo la via attraverso la comprensione quotidiana del mondo-ambiente tentata in *Essere e tempo* e dopo la “via storiografica” tentata l’anno precedente in *Dell’essenza del fondamento*, Heidegger presenta ai suoi studenti questa analisi comparata come una *terza via* per rispondere alla domanda “Che cos’è mondo?”¹⁴. Si tratterebbe, spiega, di considerare i differenti modi in cui l’uomo, l’animale e la pietra si rapportano al mondo stesso, e di comprendere il mondo all’intersezione di questi diversi rapporti, come fosse una sorta di minimo comune denominatore¹⁵. Se, ovviamente, si tratta di un’impostazione che finirà presto smascherata nella sua ingenuità, non dobbiamo per questo distogliere l’attenzione dal fatto che Heidegger opera qui la scelta metodologica di partire da una prospettiva “naturalistica”, da una sorta di metafisica della natura, e che questa scelta costituisce una sorprendente violazione di ogni indicazione metodologica presente nei suoi scritti della fine degli anni Venti e dei primi anni Trenta. Infatti, se in questo delicato periodo Heidegger sembra ancora propenso a considerare un’ontologia della natura e della vita, e dunque dell’animale e della rosa –e così pure altre “ontologie regionali”– come una possibilità e finanche una necessità per il pensiero filosofico, egli ne rimanda però

decisamente l'elaborazione, subordinandola all'analitica dell'esserci. Solo dopo aver guadagnato una comprensione del *Dasein* nel suo carattere unitario, a sua volta preliminarmente orientata dal problema del senso dell'essere, sarà possibile indagare il campo della natura vivente, ripete più volte Heidegger in *Essere e tempo*. Ed è proprio alla fretta di ricorrere al concetto di natura che egli attribuisce il "salto" del fenomeno del mondo da parte delle "ontologie finora apparse"¹⁶. Quello di natura, comunque lo si intenda, resta infatti per Heidegger innanzitutto un concetto legato alla comprensione dell'ente nei termini della *Vorhandenheit*, della semplice presenza: esso è il frutto di «una determinata demondificazione del mondo»¹⁷. Se nell'analitica dell'esserci la natura sembra assente, come si legge nella nota 55 a *Dell'essenza del fondamento*, è quindi per delle "buone ragioni": «Quella decisiva è che la natura non è qualcosa che noi possiamo incontrare nell'ambito del mondo-ambiente, né la si può incontrare primariamente come qualcosa *in rapporto a cui* noi *ci comportiamo*. La natura si manifesta originariamente nell'esserci in quanto questo esiste *in mezzo all'ente*, sentendosi situato in uno stato d'animo. Ma poiché il sentirsi situati (l'essere-gettato) appartiene all'essenza dell'esserci, e si esprime nell'unità del concetto complessivo di *cura*, solo qui si può trovare la *base* per il *problema* della natura»¹⁸. Finché il nostro originario sentirsi situati viene naturalisticamente interpretato in termini di un mero esser piazzati in mezzo all'ente, il concetto di natura resta il più insidioso dei concetti; non potrà che essere fuorviante seguirlo, e ciò proprio allo scopo di raggiungere un "concetto naturale di mondo"¹⁹; solo che qui "naturale" sta per "originario"; e *questa* idea di originarietà è opposta all'idea di originarietà concepita in base alla categoria della semplice presenza²⁰.

Ora, a dispetto di tutte queste indicazioni, nel corso del 1929-30 non si ha propriamente lo sviluppo di una ontologia regionale, quanto piuttosto una lunga analisi del modo d'essere dell'animale che in qualche modo vorrebbe preparare tale ontologia; e che, sorprendentemente, prescinde di proposito dallo sviluppo dell'analitica esistenziale. Heidegger sembra voler tentare una descrizione essenziale dell'animale, articolata ed esauriente, in grado di conciliarsi con i risultati della più moderna biologia ed anzi di renderne conto, senza presupporre esplicitamente i traguardi di *Essere e tempo*. Un eccentrico interprete dei *Grundbegriffe* 1929-30, il filosofo americano David Farrell Krell, non ha forse esagerato definendo queste pagine di Heidegger sull'animale "his most splendid failure"²¹. Certamente il meno che si possa dire è che Heidegger abbia seguito qui una via azzardata rispetto ai suoi presupposti metodologici, forse spinto dall'urgenza di confrontarsi con la questione dell'essere vivente ed in particolare dell'animalità, tanto più mentre andava maturando in lui la consapevolezza del fallimento di impostazione della sua opera principale. Certo l'impresa di Heidegger non è poi così azzardata; in queste lezioni ci si appella spesso al carattere circolare del discorso filosofico, e di fatto l'intera descrizione è inevitabilmente guidata dai risultati dell'analitica esistenziale. Ma l'esito dell'analisi non risulta affatto scontato. Si cercherà qui di esporlo brevemente, per tornare poi nei pressi di quella rosa che sembriamo aver lasciato indietro.

2 – L'analisi del 1929-30 del modo d'essere dell'animale trae il suo orientamento da quella che a detta di Heidegger rappresenta la tesi guida del senso comune in merito all'animalità – e che si rivelerà filosoficamente vera, seppure ad un livello per il senso comune insospettato. La tesi afferma: "l'animale è povero di mondo" [das Tier ist weltarm]. Essa è introdotta da Heidegger in correlazione e opposizione alle altre due tesi "l'uomo è formatore di mondo" [der Mensch ist weltbildend] e "la pietra è senza mondo" [der Stein ist weltlos]²². Rispetto ai modi di essere dell'uomo e della pietra, l'animale sembra così in qualche modo trovarsi "nel mezzo". Ora, questa posizione intermedia, per Heidegger, non è che il segno del fatto che l'indagine sull'animale costituisce per noi *l'unico vero caso in cui si dia legittimamente una questione dell'alterità*, vale a dire un problema relativo alla possibilità di trasporre noi stessi [sich versetzen] in un ente altro da noi²³. Infatti, se riguardo alla pietra è impossibile anche solo concepire per noi una "sfera di trasponibilità" con essa (se si esclude un contesto animista, mitologico o "artistico"); e se per motivi opposti nemmeno la questione dell'alter ego com'è noto, a differenza che per il maestro Husserl, costituisce per il suo allievo un autentico problema, ma è piuttosto una questione superflua, perché già "essere uomo" significa: "essere trasposto nell'altro" [Versetztsein in den Anderen], "con-essere con l'altro" [Mitsein mit den Anderen]²⁴; allora ecco che *la questione dell'alterità consiste, si riduce a e si identifica con la questione dell'alterità tra uomo ed animale*. Infatti, sostiene Heidegger, da un lato possiamo sempre legittimamente tentare una descrizione del modo d'essere dell'animale, poiché la possibilità di accompagnarci ad esso è da noi considerata non problematica a priori; dall'altro però non possiamo mai essere sicuri della riuscita, dei limiti della trasposizione e del metodo più appropriato, cosicché tale alterità costituisce effettivamente e legittimamente un problema.

Heidegger riassume questo ambiguo stato di cose con una locuzione tanto determinante quanto inizialmente oscura: nel caso del rapporto con gli animali quel che ci si offre è il *poter concedere una trasposizione* e il *dover negare un accompagnarsi* [Gewährenkönnen der Versetztheit und Versagenmüssen eines Mitgehens]²⁵. Il fondamento di questo stato di cose lo si incontra in un'altra enigmatica formula, con cui Heidegger introduce il modo d'essere dell'animale stesso: si tratta, leggiamo, di un *non avere nel poter avere* il mondo o, anche, di un *farne a meno*; questo "fare a meno" custodirebbe il vero senso della povertà di mondo che il senso comune, a ragione, ritiene definire l'essenza dell'animale: «*Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen*», povertà (fare a meno) come non avere nel poter avere, sentenza Heidegger.

Cerchiamo di far luce sul senso di queste espressioni: se l'uomo "può e non può" rapportarsi all'animale, se "può concedere una trasposizione" ma "deve negare un accompagnarsi", è per via del modo d'essere dell'animale stesso, a sua volta duplice o ambiguo: l'animale non è semplicemente "senza mondo" come la pietra. Se così fosse, per esso non vi sarebbe possibilità di alcun rapporto con l'uomo. Il suo "non avere" è piuttosto fondato su una qualche forma di possibilità, su un enigmatico "poter avere"; che a sua volta è la condizione di possibilità del suo "poter concedere una trasposizione". Il punto per Heideg-

ger sta nella necessità di pensare questa forma di possibilità al di fuori dell'alternativa tra la libera scelta –la possibilità in senso umano, in “prima persona”– e la possibilità “in terza persona” –oggettiva, determinata da una forza vitale e animata da una qualche forma di teleologia. Nel primo caso si antropomorfizzerebbe l'animale, nel secondo lo si considererebbe un mero meccanismo. In entrambi i casi, avverte Heidegger, la sua essenza verrebbe radicalmente fraintesa.

Ora: quella che Heidegger intraprende a seguito di queste indicazioni di metodo è proprio la descrizione di questa nuova e problematica forma di possibilità di avere un qualche tipo di rapporto col “mondo” per l'animale –possibilità che a sua volta fonda l'opportunità per noi di avere un qualche tipo di rapporto con l'animale.

L'analisi del vivere animale è presentata così da un lato come legittima e affidabile ma dall'altro come costitutivamente destinata a mantenere un lato oscuro, intrinsecamente non svelabile. Infatti, l'oggetto della descrizione è un modo di essere parzialmente altro da quello dell'esserci umano, e in questa misura solo parzialmente comprensibile: il lato oscuro della descrizione, la sua problematicità intrinseca, non potranno mai essere risolti, eliminati. D'altro canto, come vedremo, pur senza smettere di costituire un enigma, il lato oscuro della vita animale e della vita in generale a detta di Heidegger potrà essere compreso in modo autentico solo effettuando un passaggio su un piano totalmente altro da quello descrittivo. Ma giunti su questo piano, il piano del pensiero originario, sembra aprirsi una falla nel sistema filosofico heideggeriano. Una falla corrispondente a quel punto oscuro che costituiva il residuo della descrizione. Non possiamo che procedere per gradi: innanzitutto, finalmente, dove conduceva quell'analisi?

40

3 – Se in *Sein und Zeit* il modo d'essere dell'esserci era determinato come essere-nel-mondo [In-der-Welt-Sein] e, nel suo carattere unitario, come Cura [Sorge], nei *Concetti fondamentali della metafisica* il modo d'essere dell'animale è indicato con il termine “Benommenheit”, “stordimento”²⁶. Ciò che più preme ad Heidegger in queste pagine è di mostrare che, come nel caso dell'esserci, neppure il modo di essere dell'animale deve essere compreso separatamente dal rapporto con il suo ambiente. Ma il polo “oggettivo” cui l'animale si rapporta non può essere il mondo [Welt], e nemmeno un mondo-ambiente [Umwelt] come quello di cui parlava il biologo von Uexküll²⁷. Piuttosto Heidegger –avvalendosi di prove empiriche tratte dall'esperienza quotidiana come da quella scientifica– definisce questo polo come un “Ring” o “Umring”, un “cerchio” o “cerchio ambientale”²⁸: entro questo cerchio l'animale sarebbe incessantemente sospinto [getrieben, umgetrieben] da un comportamento all'altro da continui stimoli ambientali in grado di disinibire i suoi istinti [Triebe], senza alcuna possibilità estatica di fuga: come *stordito*, appunto. Il comportamento animale [Benehmen], completamente altro dalla condotta [Verhalten] o agire [Handeln] propri dell'uomo, è descritto come «il lottare [Ringen] dell'animale con il suo cerchio ambientale»²⁹, una lotta cieca in cui l'animale è assorbito dagli “oggetti”, piuttosto che apprenderli, rap-presentarli *in quanto tali*.

L'io animale, polo "soggettivo" della struttura unitaria dello stordimento, correlativamente deve potere in qualche modo "essersi-proprio", autopossedersi: ciò è espresso da Heidegger con il termine di "proprietà" [Eigentum]; ma questa sorta di identità deve essere nettamente distinta dall'umana "personalità" [Personalität] – dotata di "autocoscienza e riflessione", nota Heidegger limitandosi sempre al piano della descrizione, dell'intelletto comune³⁰.

La lunga descrizione di cui si sono esposti a grandi linee i risultati, in conclusione, fornisce un ritratto dell'animale come di un essere dotato di quelli che potremmo definire uno *pseudo-io*, una *pseudo-intenzionalità*, degli *pseudo-comportamenti* ed uno *pseudo-mondo* popolato da *pseudo-oggetti*. Con questa caratterizzazione Heidegger vuole principalmente impedire un'interpretazione del modo d'essere animale basata su un concetto di istinto quale forza cieca e svincolabile a priori dai suoi "oggetti", ed evitare così la legittimità del ricorso nella spiegazione a forze vitali e teleologie di qualsiasi sorta.

Ora, il punto è che in base dell'analisi heideggeriana nulla sembra poterci impedire di parlare nel caso dell'animale piuttosto che di pseudo-, di *proto-intenzionalità*, *proto-oggetti* etc... Niente nella descrizione sembra obbligarci a riconoscere una differenza abissale ed essenziale piuttosto che una mera differenza di grado a separare, per quanto eclatantemente, l'uomo dall'animale. Su questo piano non si può ancora affatto giustificare la posizione che Heidegger ha mantenuto con sorprendente costanza lungo il corso di tutto il suo pensiero: l'idea che l'uomo e l'animale siano separati da un abisso d'essenza. «Il salto [Sprung] dall'animale che vive all'uomo che parla è tanto ampio se non più ampio di quello dalla pietra senza vita all'essere vivente», afferma Heidegger per esempio nelle lezioni del 1934-5 dedicate all'inno *Germanien* di Hölderlin³¹. «La mano si distingue da ogni altro organo prensile, come zampe, artigli, zanne, infinitamente, ossia tramite un'abissalità essenziale», si legge in *Che cosa significa pensare?*³². Ma i riferimenti sono innumerevoli. Il punto è che questo abisso non può però trovare giustificazione sul piano della descrizione; nemmeno di quella fornitaci ex novo dallo stesso Heidegger. Certo, l'animale è privo di autocoscienza, del linguaggio e della sua struttura elementare, l'in-quanto [Als]; esso non è in grado di comprendere le cose *in quanto* cose: per la lucertola che si crogiola al caldo su un sasso il sole non è *in quanto* sole e la pietra non è *in quanto* pietra. Ma basandosi sulla mera osservazione è impossibile dire, per esempio, che l'uomo faccia altrimenti, che egli abbia davvero la possibilità di vedere il sole *in quanto* sole e così via; è Heidegger stesso ad averci insegnato, in *Essere e tempo*, che il modo in cui innanzitutto e per lo più ci rapportiamo agli oggetti è piuttosto quello del "prendersi cura maneggiante-usante": atteggiamento molto simile a quello con cui la formica si rapporta al sassolino, e rispetto al quale la considerazione in base alla mera semplice presenza è secondaria e derivata tramite un processo di astrazione depauperante. Il punto è che il piano della descrizione zoologica e antropologica non può affatto bastare di per se stesso al fine di scardinare una volta per tutte, come vuole Heidegger, l'idea antichissima e resistente che l'uomo sia un animale *in più* dotato di ragione, di linguaggio.

4 – La consapevolezza che non si possano raccogliere vere e proprie *prove empiriche* a favore di una distinzione essenziale e abissale tra uomo e animale è da sempre viva tra i filosofi; anche quelli che più strenuamente hanno difeso l'idea che tale distinzione esista ne hanno cercato in qualche modo il fondamento altrove; un altrove che però differisce profondamente da pensatore a pensatore.

Kant offre un esempio eminente di questa situazione. Uno dei luoghi kantiani più cari ad Heidegger in questi anni è il primo capitolo della prima parte de *La religione nei limiti della semplice ragione*³³. Qui Kant, in relazione alla questione di come l'uomo sia costituito quanto alla facoltà pratica (o, come ancora si esprime, alla "facoltà di desiderare"), distingue tre "disposizioni" originarie e ineliminabili della natura umana quali condizioni di possibilità della volontà buona. La prima disposizione è quella all'animalità [Tierheit]; essa si esprime in un amore di sé "puramente fisico", "meccanico" e istintuale; sotto questo rispetto l'uomo non è che un mero essere vivente. Nella seconda disposizione l'amore fisico di sé è mediato dalla comparazione con gli altri; per realizzare questo confronto l'amore di sé ha bisogno della ragione. Visto sotto questo riguardo l'uomo non cerca ancora ciò che è bene in assoluto ma ciò che è bene per lui, ciò che è causa della sua felicità (in un confronto con gli altri che può degenerare in invidia, ingratitudine e cattiveria); Kant chiama questa seconda disposizione, con un'espressione per certi versi sorprendente, disposizione all'umanità [Menschheit]. Questo significa che se l'uomo rimane semplicemente uomo, non si solleverà al di là dell'amore fisico di sé e di un uso strumentale della ragione, prigioniera della brama dell'animalità: *per Kant, come per Heidegger, non solo l'animalità, ma nemmeno la ragione è di per sé sufficiente a definire essenzialmente l'uomo*. Ora: sia la prima che la seconda "disposizione" possono essere filosoficamente raggiunte attraverso la semplice descrizione del nostro comportamento quotidiano. Ma solo per via della terza, quella alla *personalità* [Persönlichkeit], nota Heidegger, l'uomo può mostrarsi in grado di essere all'altezza del compito che la sua essenza gli impone; «l'essenza dell'uomo non è definita esaurientemente dalla sua umanità, essa non si compie e non si determina propriamente che nella personalità». E la disposizione alla personalità, per Kant, si esperisce quando l'uomo giunge a considerare se stesso non solo come razionale, ma anche come "suscettibile d'imputazione", cioè come soggetto moralmente responsabile delle sue azioni. Nella *Critica della ragion pratica* la personalità così intesa viene definita «ciò che eleva l'uomo al di sopra di sé (in quanto parte del mondo dei sensi)».

Quel che interessa ad Heidegger è l'intuizione kantiana che per raggiungere la sua essenza più propria, nell'esistenza e nel pensiero, l'uomo debba elevarsi al di sopra del mondo dei sensi, dell'animalità e dell'umanità a lui proprie, e librarsi così oltre il piano descrivibile osservativamente, per attingere all'"altrove" (un altrove dal quotidiano e non ancora dal soggetto, nel caso di Kant) della ragione pratica pura. L'animale fuori e dentro di noi può essere compreso nella sua "disposizione" restando sul piano dei sensi; ma perché l'uomo sia davvero compreso in ciò che da esso lo distingue abissalmente ed essenzialmente, si richiede che questo piano venga trasceso in un senso radicale.

Al contrario, secondo Heidegger, laddove Kant ha cercato di pensare il proprio dell'essenza umana a partire da una comprensione ordinaria del cosmo, della natura e della causalità, invece di cercarlo immediatamente nell'altrove della ragione pura pratica, si è ritrovato in una dimensione irresolubilmente fallace e problematica (quella dell'idea cosmologica di libertà)³⁴.

Un filosofo contemporaneo di Heidegger come Scheler non si trova davanti a difficoltà tanto diverse. Ne *La posizione dell'uomo nel cosmo* si trovano descrizioni dettagliate del modo d'essere della pianta, dell'animale e dell'uomo, tutte esplicitamente riconosciute come compatibili con, anzi implicanti un ordinamento unico, graduale e gerarchico degli esseri viventi. Così, alla domanda se vi sia qualcosa di assolutamente peculiare nell'uomo in grado di scavare un abisso d'essenza con l'animale, Scheler può rispondere positivamente solo attraverso il ricorso alla nozione del tutto altra e nuova di Spirito (e necessità del concetto di Dio per riconciliarla con la vita).

D'altro canto, per Heidegger né Kant né Scheler, pur essendosi spinti molto oltre nella ricerca di un fondamento essenziale alla distinzione tra uomo e animale, hanno raggiunto il luogo davvero originario a partire dal quale essa possa essere fondata nella sua abissalità, bensì hanno continuato, in qualche modo, a pensare l'uomo *anche* accanto all'animale, nella misura in cui non si sono disfatti del tutto da una comprensione del mondo in base alla categoria della semplice presenza³⁵.

5 – Torniamo all'animale ed al suo lato oscuro e impenetrabile. Come si è detto, per quanto si possa e si debba ammettere in virtù della nostra stessa esperienza empirica che per l'animale si dia una qualche apertura [Offenheit], ciò che è aperto all'animale, per Heidegger, non è il mondo, non sono gli enti in quanto tali, *non è l'ambito della manifestatività* [Offenbarkeit]; è invece il cerchio, all'interno del quale l'animale si trova rinchiuso, in cui è condannato a girare e girare, stordito, sospinto da un comportamento istintuale all'altro, in una «lotta attraverso l'oscurità»³⁶. Ma il cerchio per Heidegger non deve essere inteso affatto come un ambito di manifestatività *di tipo diverso* e però anche solo in minima parte coincidente con quello umano (di nuovo, come una *proto-manifestatività*); e ciò non più in forza di ciò che l'empiria può o potrà mai mostrarci. La manifestatività per Heidegger è compresa nella sua origine solo quando è compresa *nel suo emergere dal nascondimento e in originaria unità con esso*. E l'animale, come si esprime Heidegger, «è escluso dall'ambito del conflitto essenziale di velatezza e svelatezza»; preso nella sua lotta per la vita, esso non ha alcun rapporto con un'altra ben più essenziale lotta: la lotta di velamento e svelamento in cui propriamente consiste la verità, compresa nella sua essenza originaria di $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, ossia come rapporto originario dell'uomo con l'essere. L'animale è escluso dal rapporto originario con l'essere, per l'animale non si dà $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, ed è per questo che nel suo caso non ha senso parlare del darsi di un ambito di manifestatività, di un mondo di qualsiasi genere, fosse anche il più misero dei mondi-ambiente. «Nello stordimento l'ente per il comportamento dell'animale *non è manifesto*, non è dischiuso, ma appunto per questo *neppure chiuso*. Lo stordimento si trova al di fuori di questa possibili-

tà»³⁷. E se l'uomo, più propriamente, non *ha* bensì è rapporto con l'essere, quella tra l'uomo e l'animale non potrà in nessun caso essere compresa come una differenza accessoria, e nemmeno in generale come *una* differenza, poiché essa si fonda su un piano radicalmente altro da quello dove si situano differenze qualitative e quantitative specifiche: essa si fonda nel luogo dell'essenza unitaria e originaria dell'esser uomo. L'originario luogo ove solo può trovare fondamento la distinzione abissale tra uomo e animale è quel luogo assoluto in cui si gioca eternamente il gioco del sorgere del mondo come ambito della manifestatività, un differenziarsi a partire dal sottrarsi originario dell'essere stesso. Un gioco che l'uomo gioca con l'essere affinché l'essere possa giocarvi con l'uomo. E che può essere giocato in modo più o meno appropriato. Un gioco ultimo, in cui naufraga ogni ulteriore possibilità di fondazione³⁸.

6 – Solo a partire dalla “logica originaria” del fondamento infondato è possibile comprendere quel che Heidegger intende quando nei *Grundbegriffe* 1929-30 afferma che «all'animale è *sottratta* [genommen] la possibilità di apprendere qualcosa in quanto qualcosa, e non qui e ora, bensì sottratta nel senso di non data affatto [...] e per questo esso non è semplicemente non-riferito ad altro, bensì appunto assorbito da ciò, stordito»³⁹: il vero senso e fondamento della *Benommenheit*, dello stordimento, è la *Genommenheit*, la sottrazione del mondo. Sottrarre, esser povero, fare a meno, non avere nel poter avere: tutti questi termini non sembrano affatto presentare la condizione animale con neutralità, bensì valutarla negativamente. E non potrebbe esserci fraintendimento maggiore del pensiero di Heidegger che quello di considerare la sua descrizione del modo d'essere animale e questa sorta di valutazione negativa come l'esito di un punto di vista “soggettivo”: la povertà di mondo non è un carattere desunto dal confronto con l'uomo (come ente dotato di capacità empiricamente costatabili). Al contrario, afferma Heidegger verso la conclusione dei *Grundbegriffe*, «se in certe sue varianti il fare a meno è un soffrire, allora, se il fare a meno del mondo e l'esser-povero fanno parte dell'essenza dell'animale, la sofferenza e il dolore dovrebbero aggirarsi per l'intero regno animale e per il regno della vita in generale»⁴⁰, e che «forse soltanto i poeti, di quando in quando, ne parlino è un argomento che la metafisica non può gettare al vento. In fondo non è necessaria la fede cristiana per comprendere qualcosa di quella parola che Paolo (Romani VIII, 19) scrive della struggente attesa delle creature e del creato le cui vie, come dice anche il libro *Esdra*, IV, 7, 12, in questo Eone sono divenute anguste, tristi e faticose»⁴¹.

S. Paolo e un testo apocrifo, trattati come testi poetici, alluderebbero a ciò che le scienze non potranno mai vedere: che in qualche modo l'animale è stato privato di “qualcosa”, e ciò in un senso assoluto. Questo “qualcosa” è definibile, se non forse come “grazia”, certamente come una peculiare specie di “salvezza”. Nelle lezioni del 1942-43 su Parmenide non a caso Heidegger riprende la questione dell'animale proprio in occasione della accentuazione del motivo del salvamento [Bergung] come carattere intrinseco alla ἀληθεια pensata come disvelamento [Entbergung]⁴². «In termini iniziali lo svelato è ciò che [...] viene salvato e messo in salvo nello svelamento»; quanto è dischiuso [das

Augegangene] e svelato viene “accolto nella svelatezza”, ne viene “salvato” e vi “resta in salvo”: «Das Unverbogene [lo svelato] ist das also Geborgene [salvato]»⁴³. Ma «l’aperto salva il sito essenziale dell’uomo, se non altro perché solo ed esclusivamente l’uomo è quell’ente per cui l’essere si apre nella radura»⁴⁴; «solo ed esclusivamente l’uomo vede nell’aperto», sebbene ciò possa poi avvenire o meno «nello sguardo essenziale del pensiero autentico»; solo ed esclusivamente l’uomo è in rapporto con l’essere nel modo del lasciar essere la manifestatività, e reciprocamente e a un tempo e proprio in questo modo solo ed esclusivamente per l’uomo si dà salvezza dell’ente nella sua totalità – e così a un tempo della sua stessa essenza. L’aperto è innanzitutto quello che «giammai la creatura potrà vedere, dal momento che il poterlo scorgere costituisce il contrassegno essenziale dell’uomo, e dunque il confine essenziale e invalicabile tra uomo e animale». Da parte sua, «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”»⁴⁵: l’assenza di linguaggio non è affatto una causa (empirica), ma un segno: la traccia visibile di ciò che è determinato una volta per tutte sul piano dell’essenza, e che possiamo chiamare una tragica assenza di salvezza.

Se ci si permette qui di saltare indiscriminatamente da un riferimento testuale all’altro è perché, a dispetto dei mutamenti linguistici e degli slittamenti concettuali attraverso cui il pensiero di Heidegger non smette mai di riguardare la radicalità del proprio compito, è sorprendente la costanza con cui nel corso dei decenni egli ha affrontato il tema della vita animale. Che si guardi ai *Grundbegriffe* 1929-30, ai *Beiträge*, al corso su *Parmenide*, alla *Lettera sull’umanesimo*, all’ultimo seminario tenuto con Fink su Eraclito, rimangono immutati i termini, i concetti e le locuzioni con cui la questione viene affrontata (anche se, con l’eccezione dei *Grundbegriffe*, sempre solo di sfuggita).

Ma tutt’altro che risolta, tale questione resta piuttosto irresolubile. E questa irresolubilità è ben chiara ad Heidegger, e a ben guardare è sempre esplicitamente ribadita in questi luoghi: «La vita è un ambito che nel suo esser-aperto ha una ricchezza che forse il mondo dell’uomo non conosce per nulla», scrive Heidegger nel 1929-30⁴⁶. «Unicamente accennando all’esclusione dell’animale dall’ambito essenziale della svelatezza, l’enigma di tutto il vivente comincia per noi a chiarirsi in quanto enigma», si legge nelle lezioni su *Parmenide*⁴⁷. Il pensiero originario della *αληθεια* non risolve né liquida affatto l’enigma dell’alterità animale e in generale del vivente. Al contrario, ne pone in luce il carattere di enigma *assoluto*, puro e ultimo. Gli animali e più in generale i viventi si muovono in ciò che in *Parmenide* viene indicato –in una sostanziale identità col Ring di quindici anni prima– una *Erregbarkeit*, un “ambito di eccitabilità”; d’altro canto, essi sono *esclusi dall’ambito della manifestatività* [Offenbarkeit]. Questa contrapposizione di due ambiti in definitiva assolutamente altri sembrerebbe però, così espressa, un ultimo baluardo della metafisica, una sorta di punto cieco ove a qualcosa di metafisico ancora si accede all’interno del pensiero di Heidegger. L’allodola non vede l’aperto; ma allora «Che cosa essa “veda”, come vede, e che cosa intendiamo per “vedere” attribuendole occhi, questo resta da domandare»⁴⁸. L’enigma del

vivente non è altro che questa domanda residua, in quanto è destinata a restare tale. Infatti, come si potrebbe «intuire tale lato nascosto [Verbogene] del vivente»? «Vi sarebbe bisogno di una facoltà poetica innata, cioè di un poetare a cui fosse dato qualcosa di più, di più alto e di più essenziale, perché intrinsecamente essenziale» ben diverso da quel poetare che antropomorfizza piante e animali⁴⁹; ma questa facoltà poetica, che è quella di Paolo e dei testi apocrifi citati quindici anni prima, non costituisce appunto una sorta di ristretto spazio concesso ad un pensiero metafisico? Nella misura in cui il vivente è cacciato in modo radicale fuori dall'ambito della manifestatività, nella misura in cui si vuole mantenere il mondo "mondo" dall'animale, in questa misura l'enigma del vivente è e resta fuori di noi, e questo "fuori" sembra non potersi comprendere che come un luogo metafisico. Se in Heidegger resta spazio per qualcosa come una dimensione noumenica, in un senso paragonabile a quello kantiano, la si trova qui; non nel mistero dell'interiorità, e nemmeno tanto, paradossalmente, nel mistero dell'essere con la sua "logica salvifica", quanto nell'enigma del vivente. Entro i confini del Ring, come uno di quei cerchi magici tracciati dagli antichi stregoni per ospitare forze misteriose, resta forse un luogo residuo per quell'antichissima stregoneria del pensiero che per Heidegger è in fondo la metafisica. E la possibilità parziale di comprendere l'animale, raggiungibile a partire dal nostro punto di vista attraverso una legittima "osservazione privativa" (come la chiama Heidegger in *Essere e tempo* e nei *Grundbegriffe*), piuttosto che trovare una giustificazione essenziale, infine finisce per somigliare ad una sorta di armonia prestabilita.

III

1 – Torniamo finalmente alla rosa e al distico di Silesius e seguiamo Heidegger per un altro tratto nelle sue lezioni sul principio di ragione.

La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce,
di sé non gliene cale, non chiede d'esser vista.

Ci eravamo fermati all'interpretazione ordinaria secondo cui la rosa e l'uomo sarebbero due enti semplicemente presenti in mezzo al mondo, con due differenti modi di essere e di stare nell'unico e universale dominio del principio di ragione. Per comprendere il detto di Silesius si tratterà ora di compiere un altro passo, un "passo indietro", che ha il carattere di un salto [Sprung] del pensiero «fuori dall'ambito della tesi del fondamento quale principio supremo riferito all'ente [...], in un dire che parla dell'essere in quanto tale». Se pensassimo che il senso del detto consiste soltanto nell'indicare la differenza fra i modi in cui la rosa e l'uomo sono ciò che sono, infatti, saremmo davvero miopi: «Il non detto del detto – da cui tutto dipende – dice piuttosto che *l'uomo è veramente nel fondamento più nascosto della sua essenza soltanto quando, a suo modo, è come la rosa – senza perché*»⁵⁰.

La rosa, che ci era parsa “meno” di noi, incompleta nel suo mero stare al mondo, si scopre avere ora piuttosto *qualcosa da insegnarci*. L’ente di natura, proprio in virtù del suo essere senza perché, mostrerebbe un altro modo di essere del fondamento, e ad un tempo un altro possibile modo di stare nel fondamento per l’uomo: *l’uomo è come la rosa*, scrive Heidegger, *ma a suo modo*. L’uomo e la rosa: *entrambi senza perché, l’uno come l’altro, ma ognuno a suo modo*. Questo è per Heidegger il non-detto del detto di Silesio; l’inespressa possibilità che, come sempre avviene nei pensatori essenziali, sola è degna di essere ripetuta⁵¹.

Quel che ha la rosa da insegnare all’uomo in merito al fondamento è infine un rapporto al fondamento *altro* da quello che lo interroga chiedendo “perché” e lo rappresenta espressamente, che viene dato per scontato e sottinteso nel principio di ragione. Infatti il poiché «nomina il fondamento, ma un fondamento singolare e, presumibilmente, eccelso»⁵². Il punto è che il “poiché” non rimanda qui a qualcosa d’altro, a qualcosa che non sia un fiorire e che debba fondare il fiorire “dall’esterno”: né a una catena di cause naturali, né ad una qualunque accezione di forza vitale. Al contrario, il poiché del detto *riferisce il fiorire semplicemente a se stesso*. È in questo apparente vuoto non dire nulla che secondo Heidegger si direbbe in qualche modo «la pienezza di ciò che è possibile dire del fondamento e del “perché?”»⁵³.

Il fiorire si fonda in esso stesso, ha il proprio fondamento presso esso stesso e in esso stesso. Il fiorire è puro schiudersi da se stesso, puro splendere. I più antichi pensatori greci dicevano Φυσις⁵⁴.

47

2 – Il verbo φυω, da cui deriva il termine φυσις, significa far nascere, crescere, produrre; per i greci esso era riferito eminentemente proprio alla pianta, ai suoi frutti, alle foglie. «La rosa sta qui evidentemente come esempio per tutto ciò che fiorisce, per tutte le piante, per tutto ciò che cresce e si sviluppa nel mondo vegetale», ci aveva detto Heidegger nell’introdurci al distico di Silesius. Ed ora prosegue con dei cenni alla *Fisica* di Aristotele, ove si tenta di determinare l’essere degli enti di natura ο, come traduce Heidegger, di *ciò che è da sé* [das von-sich-her-Seiende].

Nel saggio del 1939 *Sull’essenza e sul concetto della φυσις* Heidegger era partito proprio dalla distinzione aristotelica tra enti cresciuti naturalmente (Gewachse) ed enti artefatti (Gemachte)⁵⁵. Qui Heidegger si appropriava inizialmente della definizione di Aristotele della φυσις, riformulandola come la «disposizione che avvia la motilità di qualcosa che è mosso, ma gli appartiene, sì che questo dispone della sua motilità in esso stesso, da esso e per esso»⁵⁶. La φυσις, in quanto principio genetico della rosa, non la determina come fosse un urto iniziale che spinge via l’urtato lasciandolo poi a se stesso. «Viceversa, ciò che è così determinato dalla φυσις non solo nella sua motilità resta in esso stesso, ma, dispiegandosi secondo la sua motilità (il suo cambiare), ritorna proprio in esso stesso»⁵⁷. Anche in quel saggio troviamo l’“esempio” della pianta, definita un ente cresciuto naturalmente da sé “in senso stretto”.

La “pianta”, infatti, mentre spunta, si schiude e si distende nell’aperto, nello stesso tempo ritorna nella sua radice, fissandola nel chiuso e ottenendo così la sua stabilità. Lo schiudersi che si dispiega è, in sé, un ritornare in sé. Questo modo di essere essenzialmente presente [Wesung] è φυσικς; essa però non deve essere pensata come un “motore” che, applicandosi da qualche parte, mette in moto qualcosa, né come un “organizzatore” che, presente da qualche parte, organizza qualcosa. Eppure si tenderebbe a cadere nell’opinione che l’ente determinato dalla φυσικς sia ciò che *si fa da se*. Questa opinione si impone così facilmente e inavvertitamente che ha finito col diventar determinante persino per l’interpretazione della natura vivente; ne è espressione il fatto che, sotto il dominio del pensiero moderno, il vivente è concepito come “organismo”. Forse ci vorrà ancora molto tempo per renderci conto che l’idea di “organismo” e di “organico” è un concetto puramente moderno, meccanico-tecnico, per cui anche ciò che cresce naturalmente da sé è interpretato come un artefatto che fa se stesso⁵⁸.

48

Tutto sta ad evitare che si intenda «la φυσικς come un’autoproduzione e i φυσικς οντα onta come un genere di artefatti»⁵⁹. L’artefatto, per esempio la casa, venendo a stare nell’aperto e nello svelato, non può mai, stando così, rimettersi nel suo principio d’origine; «la casa, infatti, non mette mai radici, ma resta sempre solo messa lì, come appoggiata sulla terra»⁶⁰. Ciò che conta per la determinazione del modo d’essere della rosa è di certo innanzitutto il fatto che essa non è concepita in base ad un piano razionale determinato dall’uomo⁶¹. Ma nemmeno questo basta ad assicurare agli enti di natura quella che è, appunto, la loro specifica natura; è convinzione di Heidegger che nell’intera tradizione metafisica, nella filosofia come nella biologia organicista – che pure sosteneva dal principio del secolo scorso di aver superato tanto l’interpretazione vitalista quanto quella meccanicista del vivente– nonostante le dichiarazioni di principio, l’essenza della rosa, del vivente, sia stata sempre concepita come *autoproduzione*⁶²: infatti l’autonomia nei confronti di un progetto razionale umano, divino o “naturale”, non è ancora autonomia dalla ratio in senso lato, finché il *nomos* dell’*autonomia* del fiorire, del venire da sé alla presenza, resta compreso come un fare, «un porre qui davanti nell’essere presente in quanto avente questo o quell’aspetto, in quanto finito», un produrre se stesso nel venire alla presenza, nell’installarsi.

Insomma la preoccupazione di Heidegger (nella prima parte del saggio del 1939 come pure nell’introdurci alla rosa di Silesio e in una varietà di altri testi su cui non possiamo qui soffermarci) in prima istanza viene spesso presentata come quella di salvare l’ente di natura nella sua specificità dal fraintendimento in base ad una comprensione tratta da altre regioni dell’ente. Ma il cammino che dovrebbe condurre a questo salvataggio è destinato ad una svolta tanto brusca da costringerci a perdere di vista lo stesso problema dell’ente di natura da cui siamo partiti.

3 – La rosa fiorentina è innanzitutto un ente semplicemente presente; ma la sua presenza [Anwesenheit], nota Heidegger, è altresì e più propriamente una

Anwesenung in das Unverborgene, un venire alla presenza nello svelato. Il carattere verbale, “cinetico”, di motilità proprio di questo ente e indicato dal participio “fiorento” deve essere compreso come avente un primato rispetto al carattere “nominale” o “materiale” della presenza; così si apre la possibilità al pensiero di spingersi verso un luogo più originario. Si tratta di un passo indietro anche nella storia del pensiero, da Aristotele verso i pensatori iniziali, ed in particolare verso Eraclito.

Φυσις è per Heidegger la *parola fondamentale* del dire dei pensatori “pre-platonici”⁶³. Ma per questi essa aveva un significato completamente diverso da quello aristotelico, più originario, e dal quale l’altro si deve rivelare essere un mero derivato⁶⁴.

Φυσις nel suo senso iniziale ed essenziale per Heidegger non indica affatto un determinato campo specifico dell’ente; essa è piuttosto «la parola-fondamentale greca iniziale per indicare l’essere stesso nel senso della presenza che si schiude da sé e che così regna sovrana»⁶⁵. La traduzione heideggeriana del notissimo frammento eracliteo n. 123, Φυσις κρυπτεσθαι φιλει, suona: l’essere ama nascondersi, all’essere appartiene un velarsi, un sottrarsi. Il saggio del 1939 si conclude così:

L’essenza dell’essere è di svelarsi, di schiudersi e venir fuori nello svelato - φυσις. Solo ciò che per essenza si s-vela [*ent-birgt*] e deve svelarsi può amare velarsi. Solo ciò che è svelamento può essere velamento. Perciò non si tratta di superare il κρυπτεσθαι della physis e di strapparglielo, ma qualcosa di ben più arduo ci è assegnato: lasciare alla physis, in tutta la purezza della sua essenza, il κρυπτεσθαι come appartenente ad essa [...]. Φυσις è ἀληθεια, svelamento, e perciò κρυπτεσθαι φιλει⁶⁶.

Gli enti di natura per Aristotele sono le piante, gli animali, la terra, il fuoco, l’acqua e l’aria; gli enti il cui essere riluce già da se stesso, senza preoccuparsi del fatto di venire espressamente scorto da noi o meno. Ma, mossi dall’apparente motivazione di difendere l’ambito dell’ente di natura dal suo fraintendimento in base ad un’altra regione dell’ente, siamo stati guidati in un contesto più originario di quello aristotelico, in cui la distinzione tra un ambito e l’altro diventa inessenziale e si dissolve. In questo luogo “eracliteo” scopriamo che la rosa di Silesius per Heidegger non costituisce affatto un esempio degli enti di natura, così come la Φυσις non è affatto il modo d’essere loro proprio e peculiare. La rosa col suo fiorire è piuttosto “esempio” del modo di essere dell’ente nel suo insieme. Il sapere custodito nel detto di Silesius è infine: *l’ente fiorisce poiché fiorisce*.

Il modo d’essere dell’ente è il fiorire, l’essere dell’ente è la Φυσις, ossia il venire alla presenza. Un venire alla presenza che non deve affatto essere a sua volta compreso in base ad un domandare perché; che non è da fondarsi su una causa, una *ratio*, e nemmeno da intendersi come autoproduzione, ossia in senso metafisico. Per comprendere il venire alla presenza è necessario piuttosto pensarlo nella sua provenienza autentica; pensare questa provenienza nei termini di un sottrarsi originario: Φυσις κρυπτεσθαι φιλει. Ciò che fonda il venire alla presenza è ciò che in esso resta nascosto come ciò che dona alla pre-

senza la possibilità di darsi; l'essere è [west] proprio questo sottrarsi *nel* fiorire, nell'apparire. L'apparire ed il sottrarsi si coappartengono originariamente in unità, in modo tale che non si possa parlare del loro rapporto come di un "processo" nel tempo, in base alle categorie del "prima" e del "poi". E nulla è più insensato del volersi interrogare ulteriormente sul fondamento di questa coappartenenza. Il reciproco rimando dell'apparire e del sottrarsi nell'essere, come abbiamo già detto, è piuttosto una sorta di *gioco senza perché*; esso gioca giocando, e «rimane soltanto gioco: il più alto e il più profondo». Così si conclude –nell'evocazione del frammento 52 di Eraclito– *Il principio di ragione*.

4 – «L'uomo è veramente nel fondamento più nascosto della sua essenza soltanto quando, a suo modo, è come la rosa – senza perché». Quel che Heidegger intendeva significare con queste parole, siamo ora in grado di dirlo, è che l'uomo comprende il suo proprio fondamento quando si rapporta ad esso *come fa la rosa*, ossia senza chiedere perché, senza *reddere rationem*, bensì standovi nel modo del poiché: «Nel "poiché" [...] lasciamo libero il nostro rappresentare di andare proprio nella direzione del fondamento e della cosa da esso fondata. Nel "poiché" ci abbandoniamo alla cosa fondata; affidiamo la cosa a se stessa e al modo in cui il fondamento, dandole fondamento, la lascia semplicemente essere la cosa che è»⁶⁷. La rosa si lascia essere, e *come la rosa* noi possiamo e dobbiamo lasciar-essere la rosa, l'ente in generale e l'ente che noi stessi siamo. Il lasciar-essere, l'abbandonarsi, è il modo di rapportarsi all'ente che ne rispetta la provenienza da un fondamento inteso come un originario donarsi sottraendosi. *Come la rosa*, l'uomo deve rapportarsi al suo fondamento nel modo del lasciar essere, e non comprendere il mondo e se stesso secondo ragioni, cause.

50

Lasciando essere l'ente in tal modo l'uomo comprende che nel suo senso originario «Φύσις significa lo schiudersi *al modo in cui la rosa si schiude* e si mostra sviluppandosi da sé»⁶⁸: ma la rosa non è ormai che una sorta di metafora di qualcosa che in definitiva sembra non riguardarla affatto nello specifico. Piuttosto, tra l'uomo che riesca ad essere "come la rosa" e la rosa quale ente semplicemente vivente si apre un vero e proprio abisso, limite invalicabile che alla "lezione" della rosa non è concesso in alcun modo superare, e racchiuso in quel "*ma a suo modo*": questo modo è il modo della possibilità, del poter essere dell'e-sistenza; l'esserci è un ente che costitutivamente si autotrascende nel suo progettare: così si esprimeva Heidegger in *Essere e tempo*, e la natura essenzialmente estatica dell'esserci non è mai messa in discussione. L'uomo *può* essere come la rosa è. Ma questa possibilità –che non è una fra tante ma è la sua possibilità più propria, nella misura in cui si tratta della possibilità per lui di comprendersi nel fondamento più nascosto della sua essenza, di quel progetto sommamente antisoggettivista dell'abbandono [Gelassenheit]– non sembra avere infine niente a che fare con la possibilità di riconoscere l'ente di natura nella sua essenza specifica, né tantomeno di riconoscere una qualche parentela con esso. Infatti quel che si tratta qui piuttosto di riconoscere e realizzare per l'uomo nel modo più appropriato è quel rapporto esclusivo con l'essere dal quale la rosa, come l'animale, è esclusa. È per l'uo-

mo che l'essere appare velandosi in quanto essere e si lascia determinare malamente nella forma delle cause e dei fondamenti razionali. È con l'uomo che l'essere gioca il gioco del rimando reciproco di velatezza e svelatezza in cui accade la storia, ed è a questo accadere storico-destinale che si riduce il vero senso della finitezza radicale dell'uomo.

Ma che ne è della rosa di Silesius, un ente di natura "in senso stretto", col passaggio alla $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ eraclitea? Sapevamo che la rosa era solo un esempio; ma non si trattava di un esempio dell'ente di natura, come ci era stata presentata all'inizio, bensì di un ente qualsiasi. Quel che aveva da insegnarci la rosa col suo fiorire, ce l'avrebbe potuto insegnare qualunque altro ente. Perché, più propriamente, è l'intero ambito della manifestatività a "fiorire" senza perché.

Heidegger, a partire dai secondi anni Trenta, fa spesso e sempre più ricorso al concetto di $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, come parola fondamentale del pensiero iniziale, va via che sotto l'influenza della poesia di Hoelderlin egli sviluppa il suo progetto di riappropriazione della sapienza dei presocratici. Ma in questa riappropriazione il concetto di $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ sembra è ridotto ad un mero analogo del venire alla presenza del mondo, così come il concetto di terra [Erde] sembra rappresentare un analogo del suo reciproco sottrarsi. Il mistero proprio del fiorire della rosa sembra dover essere completamente assorbito, identificato col mistero del darsi dell'apertura del mondo come ambito assoluto. D'altro canto, è innegabile che Heidegger non voglia rinunciare al potere di evocazione metaforica, di messa in immagine di una nascita misteriosa dal grembo della terra che la rosa offre col suo fiorire all'immaginazione filosofica. Ma questo tipo di "esemplarità" residua non può che considerarsi un di più del tutto accessorio.

Si potrebbe obiettare che una rosa, col suo fiorire muto, ciclico e immotivato, più di un artefatto si presta a fornirci l'occasione di uscire dalla nostra attitudine di pensiero onnipotente, attraverso quello stato d'animo di stupore che in ogni tempo essa sembra essere in grado di suscitare. Ma a ben guardare nemmeno questo tipo di potere esemplare le è concesso. Infatti Heidegger ci ha mostrato che qualsiasi ente può divenire occasione per noi di accedere al suo più proprio fondamento. Un semplice utensile in panne, una penna che smetta di scrivere, può costituire un'esperienza altrettanto epifanica⁶⁹. Un'opera d'arte può chiarirci all'improvviso la lotta tra terra e mondo custodita in un semplice paio di povere scarpe⁷⁰. E un ente di poco conto preso nella sua singolarità qualunque, come una brocca o un ponte di campagna, può rimetterci in contatto con una dimensione ben più conciliante di quella della moderna epoca atomica, ove possiamo prestare ascolto alla sua silenziosa perpetua fioritura, in quel misterioso fiore a quattro petali che il tardo Heidegger chiama *Geviert*⁷¹.

Certo, Heidegger riconosce che per noi l'essenza della $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ «risulta immediatamente evidente nel germogliare del germe di grano sepolto nella terra [...], nello sbocciare della fioritura» o nel sorgere del sole. Ma anche il nascere dei desideri o il sorgere di un gesto sono parimenti indicate come manifestazioni evidenti del sorgere. «Dappertutto [...] si dà un multiforme e reciproco venire alla presenza di tutti gli "esseri", e in tutto questo si dà il manifestarsi, nel senso del mostrarsi che nasce e viene fuori»⁷².

E soprattutto, sarebbe “assolutamente errato” credere che ciò la Φυσικὴ nomina originariamente per i pensatori iniziali «sia innanzitutto desunto dall’osservazione del germe che germoglia, della pianta che nasce, del sole che sorge, per poi essere applicato in modo corrispondente a tutti i cosiddetti processi naturali e venire infine attribuito in senso traslato agli uomini e agli dei, in modo che a partire dalla Φυσικὴ “dei e uomini” possano in un certo senso venir rappresentati “naturalisticamente”»⁷³. La Φυσικὴ greca non nasce attraverso un processo di “generalizzazione” e “astrazione” a partire da un’esperienza osservativa ordinaria. Essa, al contrario, è il frutto diretto di un’esperienza originaria. Semmai è possibile definire quelle esperienze esemplari in quanto metaforiche messe in immagine, ma questa cogenza, di nuovo, la si può cogliere in modo appropriato e senza rischi di fraintendimento solo in un secondo momento, in seguito all’esperienza pura della Φυσικὴ. Al contrario, seguire quelle immagini senza la meditazione appropriata non può che condurre all’equivoco, per via del carattere processuale del sorgere del fiore dalla terra, e del suo situarsi all’interno di un ciclo del tempo naturale. «La Φυσικὴ nomina piuttosto ciò in cui in primo luogo sorgono terra e cielo, mare e monti, alberi e animali, uomini e dei, e tutte queste cose, in quanto sorgono e si mostrano in modo tale che possono essere nominate come “enti” proprio in riferimento a questo ambito del sorgere. Solo nella luce della Φυσικὴ diventano visibili per i Greci quelli che noi chiamiamo processi naturali nelle modalità specifiche del loro “sorgere”». Un sorgere che a questo punto non può che essere scritto tra virgolette, essendo una modalità derivata, “stretta” e impropria, in qualche modo metaforica della Φυσικὴ intesa come sua condizione di possibilità⁷⁴.

52

Ma anche parlare di una vero e proprio carattere *metaforico* del fiorire naturale è improprio perché, infine, la Φυσικὴ è semplicemente, assolutamente irrepresentabile; non si dà alcuna intuizione sensibile o “estetica” di essa: «la traccia dell’essere che si può cogliere col pensiero, in quanto rimane all’interno dell’essenza inizialmente semplice dell’accordo, è in se stessa priva di immagine»⁷⁵. Quello di “metafora” per Heidegger è un concetto proprio del pensiero metafisico: infatti, spiega Heidegger nel *Principio di ragione*, «l’idea del “traslare” e della metafora si basa sulla distinzione, se non addirittura sulla separazione, fra sensibile e non sensibile, intesi come due ambiti a sé stanti»; una distinzione propria del pensiero metafisico, ma che viene invece a cadere nel pensiero originario⁷⁶. Per cui solo a partire dal raggiungimento di questo ambito è semmai possibile permettersi messe in immagine come quella della rosa, o quella dell’arco e della lira di Artemide cui ricorre Eraclito nel frammento 51 e nella cui forma, commenta Heidegger, il puro apparire della Φυσικὴ assume un’immagine e si dà a vedere nel modo migliore»⁷⁷. Ma si tratta di un privilegio concesso solo al dire poetante; quello stesso dire con cui S. Paolo accennava alla struggente attesa delle creature...

IV

È arrivato il momento di portare a confluire i due rami del nostro discorso. Si è parlato dell’animale e si è parlato della rosa. Heidegger si riferisce all’uno

e all'altro per lo più in modo indifferente con il termine di esseri "viventi". Eppure nell'uno e nell'altro caso siamo giunti a conclusioni differenti.

Nel primo caso, seguendo la traccia della muta e docile rosa di Silesio, l'essenza dell'ente naturale e semplicemente vivente ci è stata indicata nella Φυσις. Ma la Φυσις è stata completamente identificata con la αληθεια. Il ricorso all'ente naturale vivente si è rivelato così in definitiva nient'altro che un artificio retorico, una metafora impropria, un simbolo che si distrugge da sé, una scala che salendo attraverso Aristotele, debba essere gettata giunti alla vetta eraclitea; al limite, un lusso del poetare originario. La spontaneità della natura non sembra avere alcuna peculiarità propria, bensì sembra doversi identificare con la spontaneità dell'apparire del fenomeno in generale. Ne consegue che un discorso sulla natura non possa avere nulla da insegnarci sul piano della filosofia prima. La rosa sembra condannata a restare non solo senza perché, ma anche senza poiché, *in quanto rosa*. Il suo mistero sembra poter essere completamente assorbito nel mistero dell'essere.

Nell'altro caso però, nel tentativo di costruirci una via verso l'alterità animale siamo stati costretti ad ammettere l'enigma del vivente come un enigma irriducibile. Siamo stati portati a considerare la vita come «un ambito che nel suo esser-aperto ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla». E così ora anche l'enigma dell'essere della rosa, spinto fuori dalla filosofia prima, sembra condannato a restare come residuo metafisico. Il mondo dei vegetali, degli animali, ma anche e soprattutto dei viventi che noi stessi siamo, per lo più annientato nella pura luce del pensiero originario, sembra talvolta cercare di rientrare da una finestra oscura, portando con sé un importuno vento metafisico.

* Questo saggio è frutto della rielaborazione di una lezione seminariale da me tenuta presso l'Università di Lecce il 13 dicembre 2004, per la cattedra di Filosofia Teoretica del prof. Giovanni Invitto. Ringrazio il prof. Invitto ed i suoi studenti, a cui questo scritto è dedicato, per l'importante opportunità di dialogo e confronto offertami in quell'occasione.

¹ *Der Satz vom Grund* [1955-56], Neske, Pfullingen 1957, ora in *Gesamtausgabe*, Bd. X, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997 (tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991). Angelus Silesius (Johannes Schleffer), *Cherubinischer Wandersmann* [1657], ed. critica a cura di L. Gnädinger, Reclam, Stuttgart 1984 (*Il pellegrino cherubico*, a cura di G. Fozzer e M. Tannini, Paoline, Milano-Torino 1989). La traduzione del distico riportata nel testo è quella approntata da Volpi e Gurisatti in conformità all'esegesi heideggeriana.

² Cfr. HGA X, p. 51 (tr. it. p. 65).

³ Cfr. *Monadologia*, par. 32, cit. in HGA X, p. 50 (tr. it. p. 64) e sgg.

⁴ Cfr. HGA X, *ivi*.

⁵ Cfr. HGA X, p. 53 (tr. it. p. 67).

⁶ Cfr. HGA X, p. 53 (tr. it. p. 68) e sgg.

⁷ *Rosa è una rosa è una rosa è una rosa*. Tra le variegatissime interpretazioni suscitate da questo verso –che compare più volte nell'opera poetica di G. Stein– in questo contesto è particolarmente interessante ricordare come alcuni suggeriscano, assecondandone la naturale accentazione nel parlato, questa lettura possibile del verso: "Arose / is / arose / is / arose / is / arose" (Sorse è sorse è sorse è sorse): il mistero della fioritura, dell'originario sorgere [to rise] come simultaneo ed indisciungibile dall'essere presente [is].

⁸ HGA X, p. 55 (tr. it. p. 69).

⁹ HGA X, p. 56 (tr. it. p. 71).

¹⁰ Cfr. HGA X, *ivi* e sgg.

¹¹ Cfr. HGA X, p. 63 (tr. it. pp. 79-80).

¹² *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in HGA, Bd. XXIX/XXX, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983 (tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1992).

¹³ HGA XXIX/XXX, p. 261 (tr. it. p. 230).

¹⁴ Cfr. HGA XXIX/XXX, § 42.

¹⁵ Cfr. HGA XXIX/XXX, p. 274 (tr. it. p. 242).

¹⁶ Cfr. *Sein und Zeit* [1927], in HGA, Bd. II, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977 (d'ora in poi SZ; a seguire la pagina dell'ed. Niemequer e poi della tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1969), p. 65 (tr. it. p. 90).

¹⁷ SZ, *ivi* (tr. it. p. 91).

¹⁸ *Vom Wesen des Grundes* [1929], in *Wegmarken*, HGA, Bd. IX, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 155-6 (tr. it. di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 112).

¹⁹ Cfr. SZ, II, § 11.

²⁰ Karl Löwith –in quegli anni promettente allievo di Heidegger dalle attitudini vivacemente critiche– lamentò al maestro l'assenza in *Sein und Zeit* della natura «intorno a noi e in noi stessi», non come ambito regionale bensì come «l'unica natura di ogni ente, la cui forza produttrice fa nascere da sé e poi perire tutto ciò che è, in generale, e quindi anche l'uomo», e la sua illegittima scomparsa nella comprensione esistenziale di fatticità e gettatezza. Heidegger gli rispose in una lettera del 20 agosto 1927 che ribadisce esemplarmente la sua posizione: «La "natura" dell'uomo non è una cosa a sé stante, che poi viene incollata allo "spirito". Chiediamoci piuttosto: è possibile ricavare un filo conduttore fondamentale per l'interpretazione concettuale dell'esserci dalla natura, oppure dallo "spirito" – o da nessuno dei due? E in tal caso bisognerà prendere originariamente le mosse dalla totalità della costituzione d'essere? È qui, infatti, che l'esistenziale ha un primato, sul piano concettuale, per quanto concerne la possibilità dell'ontologia. Infatti l'interpretazione antropologica è attuabile come interpretazione ontologica solo sulla base di una problematica ontologica chiara» (K. Löwith, «La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura», in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998, pp. 78-9).

²¹ DAVID FARRELL KRELL, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1992.

²² Cfr. HGA XXIX/XXX, § 42.

²³ *Ivi*, §§ 49-50.

²⁴ HGA XXIX/XXX, p. 301 (tr. it. p. 265). Cfr. anche SZ, § 26.

²⁵ HGA XXIX/XXX, § 50.

²⁶ Cfr. HGA XXIX/XXX, § 58 e sgg.

²⁷ Il barone Jacob von Uexküll è passato alla storia per le sue ricerche sugli animali; in particolare, si deve a lui l'elaborazione del fortunato concetto di "mondo-ambiente" [Umwelt], il contesto di vita proprio di ogni specie, compreso così come l'animale stesso lo percepisce in base ai suoi organi senso-motori specifici ed ai suoi comportamenti peculiari. L'intento di v. Uexküll era quello di evitare che la biologia antropomorfizzasse il modo d'essere degli animali e che ne ricostruisse invece il vissuto autentico. I suoi scritti, corredati altresì di curiose illustrazioni del mondo-ambiente del riccio di mare, della vespa e di altri esserini, erano ben noti ad Heidegger, che lo stimava uno dei biologi dalle intuizioni più felici. Ma anche v. Uexküll non esce da una considerazione ingenua e "metafisica" della questione, se per lui il mondo dell'uomo non è altro che una varietà particolarmente ricca e articolata di mondo-ambiente fra le altre. La differenza fra il modo d'essere dell'animale e quello dell'uomo nei suoi scritti, nota Heidegger, resta compresa come una «differenza di grado nei livelli di perfezione nel possesso dell'ente di volta in volta accessibile» (HGA XXIX/XXX, p. 285; tr. it. p. 251). I testi di v. Uexküll cui Heidegger fa riferimento sono la sua *Theoretische Biologie* [ed. 1928] e *Umwelt und Innerwelt der Tiere* [ed. 1921], quest'ultimo ora reperibile in inglese nel volume *Foundations of Comparative Ethology*, Van Nostrand Reinhold, 1985. Cfr. anche la simpatica esposizione delle ricerche di v. Uexküll offerta da Giorgio Agamben nel suo *L'aperto*.

²⁸ Cfr. HGA XXIX/XXX, § 60 e sgg.

²⁹ HGA XXIX/XXX, p. 374 (tr. it. p. 329).

³⁰ Cfr. HGA XXIX/XXX, § 56. Sullo stesso tema cfr. anche i *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938], HGA, Bd. LXV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, dove in merito al polo soggettivo dello stordimento, si legge (§ 154): «La custodia del sé e il primato del “genere”, che non riconosce alcun singolo come egoistico [caratterizzato dal sé: *selbstisches*]».

³¹ *Holderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, HGA, Bd. XXXIX, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, p. 75 (tr. n).

³² *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1954 (tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1978-9, p. 108).

³³ Cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], HGA, Bd. XXIV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 (tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1989), § 13b; *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], HGA, Bd. III Klostermann, Frankfurt a.M. 1991 (tr. it. di M.E. Reina, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, 1989), § 30; e per un'interpretazione approfondita della morale kantiana, cfr. l'intero *Vom Wesen der menschlichen Freiheit – Einleitung in die Philosophie*, HGA, Bd. XXXI, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982.

³⁴ Cfr. la critica all'impostazione della questione della libertà come idea cosmologica nella Terza Antinomia della ragione della *Critica della ragion pura*, sviluppata da Heidegger in HGA XXXI.

³⁵ Per la critica a Kant in questi anni si vedano i testi indicati nella nota 33. Per la critica a Scheler si veda HGA XXIX/XXX, p. 283 (tr. it. p. 250).

³⁶ HGA LXV, cit. in Pöggeler, op. cit., p. 307.

³⁷ HGA XXIX/XXX, p. 361 (tr. it. p. 317).

³⁸ La caratterizzazione del fondamento in termini di “gioco” è in realtà successiva al 1930, e la si incontra sovente nell'Heidegger della maturità; la richiamiamo qui in quanto con essa si conclude *Il principio di ragione*, al quale ci accingiamo a ritornare.

³⁹ HGA XXIX/XXX, p. 360 (tr. it. p. 316).

⁴⁰ Ivi, p. 393 (tr. it. p. 345).

⁴¹ Ivi, p. 396 (tr. it. p. 348).

⁴² *Parmenides* [1942-3], HGA, Bd. LIV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982 (tr. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999), § 8.

⁴³ HGA LIV, p. 197.

⁴⁴ Ivi, p. 224.

⁴⁵ Ivi, p. 237 (tr. it. p. 282).

⁴⁶ HGA XXIX/XXX, pp. 371-2 (tr. it. pp. 327).

⁴⁷ HGA LIV, tr. it. pp. 282-3 (tr. it. pp. 282-283).

⁴⁸ *Ibidem.* (tr. it. p. 283).

⁴⁹ *Ibidem.* Questo poetare non è nemmeno quello di Rilke, che con la concezione dell'aperto, radicalmente opposta a quella heideggeriana, con la sua ottava elegia diuinese costituisce il bersaglio polemico dell'intero discorso sull'animale nel *Parmenide*.

⁵⁰ Ivi, pp. 57-8 (tr. it. pp. 72-3, c.n.).

⁵¹ Non ci interessa qui la legittimità di una tale forzatura del distico; si tratta piuttosto di comprendere l'interpretazione heideggeriana del modo d'essere della rosa, del nostro e del loro rapporto, in base alla duplice indicazione: *l'uomo è come la rosa: senza perché; ma ognuno a suo modo*.

⁵² HGA X, p. 84 (tr. it. p. 103).

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Vom Wesen und Begriff der phisis Aristoteles, Physik B, 1* [1939], in *Wegmarken*, HGA, Bd. IX, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto della phisis. Aristotele, Fisica B, 1*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 199 e sgg. (d'ora in poi citato direttamente dalla traduzione di Volpi come *Segnavia*)

⁵⁶ *Segnavia*, p. 208.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Segnavia*, p. 209.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Segnavia*, p. 212.

⁶¹ La penna, che è uno strumento, non scrive da sé; la macchina, per esempio la lavabiancheria, conosce certo un decoro di processi autonomo, è un automa, è automatica, ma in definitiva è anche essa, come lo strumento, un mezzo [Zeug], semplicemente un po' più complesso. Lo stesso vale evidentemente per il computer e per tutto ciò che possa oggi venir entusiasticamente esaltato dal nome di "intelligenza artificiale". Al contrario la rosa fiorisce da sé. Nessun piano umano, nessuna ratio umana concorre a determinarne la fioritura.

⁶² Nei *Concetti fondamentali della metafisica* Heidegger sviluppava ampiamente questa critica alla biologia organicista del suo tempo, dimostrando peraltro una certa competenza in materia.

⁶³ Cfr. esemplarmente *Der Anfang des abendländischen Denkens* [1943], in *Heraklit*, HGA, Bd. LV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. di F. Camera, *L'inizio del pensiero occidentale*, in *Eracito*, Mursia, Milano 1993, pp. 61 e 70.

⁶⁴ Cfr. p. es. *Segnavia*, pp. 197 e 254.

⁶⁵ *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* [1936-7], HGA, Bd. XLIII, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p.174.

⁶⁶ *Segnavia*, p. 255.

⁶⁷ *Ivi*, p. 78.

⁶⁸ HGA XLIII; tr. it. p.174.

⁶⁹ Cfr. SZ, § 16.

⁷⁰ Cfr. *Der Ursprung des Kunstwerkes* [1935], in *Holzwege*, HGA, Bd. V, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr. It. di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

⁷¹ Cfr. p. es. *Bauen Wohnen Denken* [1951] e *Das Ding* [1951] in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; tr. it. di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare e La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

⁷² Cfr. HGA LV; § 78.

⁷³ *Ibidem*. Dove si legge anche, parimenti: «la Φύσις, il puro sorgere, non viene compresa esattamente astraendo in primo luogo dal ristretto ambito di ciò che noi chiamiamo comunemente natura, né tantomeno più essere attribuita in un secondo momento in senso traslato a uomini e dei quale loro tratto essenziale».

⁷⁴ *Ibidem*. Cfr. anche p. 62: «l'essenza greca della Φύσις non è affatto l'appropriata generalizzazione dell'esperienza dello schiudersi del germe, dello sbocciare della fioritura e del sorgere del sole, che il nostro punto di vista considera ancora ingenua; essa è piuttosto l'originaria esperienza del sorgere e del venire fuori dal nascosto e dal coperto, è rapporto con la "luce", nel cui chiarore il germinare e la fioritura si mantengono nel loro sorgere, e perciò solo in questo processo si può osservare il modo in cui il germe "è" nel suo germogliare e il fiore "è" nel suo fiorire».

⁷⁵ *Ivi*, p. 97.

⁷⁶ HGA X, p. 71 (tr. it. p. 89).

⁷⁷ HGA LV; tr. it. p. 98.