

ESISTENZA UMANA E «POVERTÀ DI MONDO». UN TENTATIVO DI RIFORMULAZIONE DEL CONCETTO DI «POVERTÀ» A PARTIRE DA MARTIN HEIDEGGER

DI LUCA PINZOLO

Premessa

Se la proprietà è contemplata dal diritto – e in particolare da quel campo definito come «diritto soggettivo», potremmo chiederci che cosa significhi, in generale, per qualcuno, «avere un diritto»: è, questa, una domanda che nella sua formulazione e nella sua risposta non verte sulla «natura» del diritto (non chiede «che cosa» sia il diritto), ma sul significato della sua attribuzione a un soggetto di diritto, quale che egli o esso sia. Questa domanda, e la risposta che ne viene data, tocca almeno due questioni: il senso dell'*avere* e il senso dell'*avere legittimamente*.

Avere un diritto significa pretendere legittimamente qualcosa. È la pretesa di qualcuno (di un individuo, di un gruppo) a che altri soggetti facciano o non facciano qualcosa nei suoi confronti. Non è una pretesa arbitraria e immotivata: è una pretesa che accampa ragioni e argomenti, che si vuole «giusta», «legittima», «fondata»; è una pretesa che coinvolge il comportamento di altri soggetti e presuppone (ed esprime a sua volta) una condivisa distribuzione degli oneri e dei privilegi sociali. Rivendicando un diritto partecipo a un complicato intreccio di aspettative nel quale ogni altro consociato è coinvolto; rivendicando un diritto metto in gioco i valori di fondo e le convinzioni culturali della società di cui faccio parte. [...] Avere un diritto significa imporre un obbligo e disporre anche della forza di un terzo (l'arbitro, il giudice, la comunità, il potere politico) che costringe l'obbligato a un comportamento conforme alla mia pretesa. Diritti e forza, diritti e distribuzione sociale del potere, diritti e sovranità si connettono strettamente: la determinazione dei diritti e degli obblighi dei soggetti è una delle principali nervature dell'ordine. Una società si ordina determinando i diritti e gli obblighi dei suoi membri e, viceversa, l'identità politico-giuridica dei soggetti trova nei diritti il proprio principale contrassegno¹.

P. Costa, l'autore citato, sceglie di partire dalla questione dell'«avere un diritto» per trattare il tema del diritto in generale – il saggio richiamato procede, in effetti, mediante una trattazione delle dottrine giusnaturalistiche nell'età moderna.

«Avere un diritto» include almeno tre termini: una pretesa, la pretesa di ottenere, e l'ottenere qualcosa da qualcuno: in tal senso, avere un diritto/dei diritti comporta che si

1 P. Costa, *Diritto*, in *Lo Stato moderno in Europa*, a cura di M. Fioravanti, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 37-38.

producano degli atti che portano un «terzo» a decidere determinando un sistema complesso e articolato di prerogative – la distribuzione di privilegi, oneri e sanzioni. In fondo, la definizione di «avere un diritto» coinvolge e include la *vita associata* e un Terzo come *mediatore*, sia esso un giudice o lo Stato, la cui funzione è mediare i conflitti sociali e decidere.

La natura di questa decisione è a sua volta articolata e complessa: decidendo dell'attribuzione o meno di uno o più diritti/doveri a qualcuno, lo Stato, o chi per esso, decide, al tempo stesso, dell'*identità* sociale, giuridica e politica dei soggetti coinvolti. La decisione, pertanto, attribuisce un'*identità*, quindi uno *status*, a partire dall'attribuzione di *legittimità* di una pretesa e dalla possibilità di *ottenere* quanto preteso.

Ma *che cosa* può essere effettivamente preteso? E deve essere per forza «qualcosa»? Alla pretesa dell'aver diritto a qualcosa, infatti, come si è visto, si intreccia la questione della rivendicazione di uno *status*: l'aver un diritto, quindi, si lega alla duplice questione del *possesso*, dell'esser-mio di quanto pretendo, e dello *statuto soggettivo*, o dello stesso statuto di *soggetto* di chi avanza una pretesa, oltre che di chi ad essa soggiace.

Ma allora si potrebbe pensare che qualcuno possa avanzare la pretesa non tanto e non solo di ottenere qualcosa, ma di *avere un diritto*, e che sia questa pretesa ad avere un diritto a stare a fondamento di ogni altra pretesa legittima a qualcosa. In altri termini, io posso rivendicare un diritto su qualcosa in quanto, o a partire dal fatto che, ho rivendicato la titolarità di un diritto. La pretesa legittima, di diritto, a qualcosa è pensabile e possibile solo all'interno di una rivendicazione della titolarità di un diritto ed è seconda ed è subordinata almeno logicamente a quest'ultima.

Potremmo pensare che, in questo senso, «avere un diritto» significhi semplicemente questo: «avere un diritto» – ossia avanzare una pretesa di legittimità in cui la posta in gioco non è *ciò che* si potrebbe ottenere mediante una rivendicazione di diritti (ad es.: il diritto di voto), ma *il fatto stesso dell'aver un diritto*. In tal caso, certo io, rivendicando un diritto, posso avanzare una pretesa legittima, ma possiamo anche capovolgere la cosa e pensare che, *attraverso la rivendicazione di una pretesa*, io stia, in realtà, *rivendicando un diritto* o, meglio *il diritto stesso in quanto tale*. In questo secondo caso, inoltre, il *soggetto* che sta avanzando una pretesa di legittimità non sta innanzitutto e necessariamente pretendendo di ottenere qualcosa: al limite, sta pretendendo il riconoscimento o l'attribuzione di uno *status*, di una condizione o di una *definizione di sé*.

Potremmo presentare la questione, nella sua forma più pura e astratta, in questo modo: potremmo concepire che qualcuno possa avanzare *il diritto legittimo di non avere nulla*. In altri termini, avanzare la pretesa di un *riconoscimento* dello *status legittimo di povero*.

Insomma, se proviamo a portare un po' più avanti questo piccolo esercizio, potremmo sostenere che nella rivendicazione di qualcosa come *spettante* a qualcuno *legittimamente*, «di diritto», risuoni la rivendicazione, la pretesa, all'*avere diritto in quanto tale* e che questa seconda pretesa si espliciti visibilmente nella pretesa a *non avere nulla*, se non *il diritto stesso*: avere diritto che si realizza nell'autoattribuzione dello *status* di povero. Con tutto ciò, non si sta rinunciando ad una pretesa, né all'aver delle pretese – si rinuncierebbe al diritto; si sta, piuttosto, rivendicando *il diritto a non avere* altro se non il diritto stesso: si sta quindi avanzando pur sempre una pretesa, si sta lottando per uno *status*.

Ci troviamo, quindi, di fronte ad una situazione piuttosto paradossale: avanzare una pretesa di diritto, nella sua formulazione più 'pura', che, come detto, è necessariamente astratta, potrebbe venire a coincidere con una fortissima rivendicazione a *non avere, non possedere*. Tale rivendicazione fa riferimento ad un generico «avere diritto» che «prece-

derebbe» (almeno logicamente) persino il diritto di proprietà assai presto mitizzato dal giusnaturalismo moderno – una sorta di diritto «pre-originario», forse mai esistito, ma possibile in ogni rivendicazione di diritto: un diritto il cui correlato è una figura della soggettività definita a partire dalla povertà.

È, a questo punto, anche lo stesso concetto stesso di *povertà* a non avere più nulla a che fare con la scarsità – economica – dei «beni», con l'indigenza, con quel complesso di dinamiche storiche che hanno portato alla produzione artificiale della scarsità o dell'indigenza stessa.

È quest'ultimo tipo di povertà, l'indigenza, la mendicità, nelle sue forme sempre più diffuse ed inquietanti, ad essere, tra l'altro, correlato di una produzione di diritto che si fonda appunto, sull'aver diritto *a qualcosa*, e non sull'aver diritto *in quanto* aver diritto. Se nel primo caso la figura della soggettività correlata è quella dell'individualismo proprietario, in quest'ultimo caso bisognerà far riferimento ad un'accezione positiva e non semplicemente privativa di «povertà».

Ed è a partire da questo problema che proveremo ad interrogare ed a sollecitare il pensiero di Heidegger, a lavorare su esso per cercare di rintracciare un paradigma antropologico alternativo a quello dell'individualismo proprietario. Heidegger, in effetti, allorché sfiora il tema della povertà, decide di farlo all'interno di una problematizzazione generale dell'essenza dell'essere dell'uomo, evitando per ciò stesso di offrire della povertà una connotazione negativa e privativa.

A titolo di esempio, consideriamo questo lungo passo:

Il povero non è affatto semplicemente «meno», il «minore» nei confronti del «più» e del «maggiore». Essere povero non significa semplicemente non possedere nulla o poco o meno dell'altro, bensì essere povero significa *fare a meno*. Questo fare a meno, a sua volta, è possibile in maniere diverse – a seconda di *come* il povero fa a meno, cioè di quale condotta mantiene nel fare a meno, di *come* si pone nei confronti di esso, di *come* considera il fare a meno, in breve, a seconda di *a che cosa* fa a meno e soprattutto di *come* ne fa a meno, cioè di *come* si *sente* nel farlo. È vero che noi usiamo e comprendiamo di rado il termine povertà in questo senso autentico, riferito all'esser-povero dell'uomo, e lo usiamo invece prevalentemente nel significato ampliato e smussato di povero, misero – un fiume povero d'acqua. Ma, anche qui, non sussiste semplicemente un «meno» nei confronti di un «più» in un'altra stagione, bensì «povero» significa: manchevole, non sufficiente. L'essere povero è anche qui un mancare e un restare assente di ciò che potrebbe, e comunemente dovrebbe, sussistere. Da questo significato smussato deve venir tenuto distinto il primo, cioè, l'esser-povero come un modo del *sentirsi*, che, conformandoci alle espressioni «umile», «melanconico», dobbiamo esprimere con la parola «*armütig*» («che si sente povero»). In tal modo esprimiamo il fatto che l'essere povero non è una mera qualità, bensì il modo e la maniera in cui l'uomo si pone e si mantiene. Questo *autentico* *esser-povero* nel senso dell'*esistenza* dell'uomo è sì anch'esso un fare a meno, e deve esserlo, ma in modo tale che da questo fare a meno viene attinta una peculiare forza di chiarezza e di intima libertà per l'esser-ci. L'essere povero nel senso del *sentirsi-poveri* non è una mera indifferenza nei confronti del possesso, bensì è proprio quel caratteristico avere come se non avessimo².

2 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, trad. it. di C. Angelino, Genova, Il melangolo, 1992, pp. 253-254.

1. La posizione del problema in Heidegger

Di che cosa e di chi sta parlando Heidegger? Egli si riferisce, sorprendentemente, al *Dasein*, nel corso di un suo seminario tenuto nel 1929-1930 e intitolato *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, gran parte del quale, come è noto, è dedicato ad un serrato confronto tra il *Dasein* stesso e la sfera dell'animalità, proprio a proposito dello statuto di «povero». Heidegger, altrettanto sorprendentemente, ci presenta una definizione «positiva» di «povertà» e una definizione negativa dell'Esserci attraverso un confronto tra l'Esserci stesso e l'animale, con l'effetto di stabilire una sorta di prossimità non tanto tra l'Esserci e l'animale, quanto tra la povertà dell'animale da una parte e la *non-povertà* dell'Esserci dall'altra.

In altri termini, se abbiamo una definizione *positiva* di povertà, abbiamo una definizione *negativa o privativa* dell'avere: l'uomo «ha» mondo a condizione di *Esserci*, ossia di non possederlo; questo modello antropologico, come detto, «alternativo» rispetto alla via preponderante della modernità, apre delle possibilità che Heidegger non segue, ma che possiamo provare a interrogare. Il discorso heideggeriano conosce una svolta che, con buona approssimazione, possiamo definire «teoreticista»: l'uomo *non è povero* di mondo perché accede al mondo *in quanto* mondo, e lo strumento che rende possibile tale accesso è il *logos apophantikòs*; ma l'*apriori materiale* di tale *logos* va rintracciato piuttosto nelle descrizioni di *Essere e tempo* relative all'*utilizzabilità* dell'ente.

In *Essere e tempo* il campo dell'ente difforme dall'esserci non sembra includere mai animali, ma solo artefatti o enti naturali. Anzi, l'*enumerazione* di tutto ciò che c'è «nel» mondo include «case, alberi, uomini, montagne, astri»³, o le «cose» nel senso greco di *tà pragmata*, «ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (*praxis*)»⁴.

La differenza tra l'Esserci e l'ente difforme da esso sta nel modo diverso di intendere il loro essere-*nel*-mondo, ossia nel modo diverso di concepire questo «in». L'ente difforme dall'Esserci è «in» come un contenuto in un contenente, come l'acqua nel bicchiere e la chiave nella toppa⁵. L'Esserci, invece, è nel mondo nel duplice senso che è *presso* il mondo – ma anche questo «esser-presso» si fonda sull'«in» dell'in-essere – e che «ha» il mondo, ma anche questo «avere» si fonda sull'in-essere; è questo modo di essere «in» che fa sì che il *Dasein* «abbia» un *mondo-ambiente* e possa disporne.

Circa l'«avere» Heidegger ci dice in un altro passo qualcosa di interessante, nel momento in cui accenna al carattere di «essere possibile» dell'Esserci: e cioè che «l'Esserci è sempre la sua possibilità ed esso non l'ha semplicemente a titolo di proprietà posseduta da parte di una semplice presenza»⁶. L'Esserci, in altri termini, «è» e «non ha»; gli enti difformi dall'Esserci sono enti che sono, ma non nello stesso modo dell'Esserci: essi sono, infatti, *dentro* il mondo, contenuti in esso come in un recipiente, e tuttavia sono *senza mondo*.

Heidegger impiega questa espressione – *senza mondo* – proprio allorché si tratta di definire l'essere-presso il mondo dell'Esserci; ed è singolare che questa definizione si effettui attraverso una *enunciazione negativa*: l'Esserci si definisce per la negazione di quel tratto «privativo» che definisce l'ente naturale o l'artefatto. Due enti «semplicemente presenti nel mondo» e tuttavia «senza mondo» non possono toccarsi né, quindi,

3 M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, p. 88.

4 Ivi, p. 94.

5 Cfr. ivi, p. 77.

6 Ivi, p. 65.

essere l'uno «presso» l'altro⁷. Diverso è il caso di «un ente come l'Esserci, che *non è senza-mondo*»⁸: non può essere infatti considerato come «semplicemente-presente» nel mondo, proprio in quanto sta *presso* il mondo.

A ben vedere, Heidegger propone un'enunciazione doppiamente negativa: l'Esserci è definito attraverso una negazione di quella privazione che definisce gli altri enti – negazione che, tuttavia, non sembra funzionare come una *Aufhebung* della negazione, ma piuttosto come un *rilancio* della negazione stessa che afferma qualcosa solo a partire da una sorta di prossimità tra l'Esserci e l'ente difforme da esso: questa definizione per negazione sarebbe, a tutti gli effetti, una affermazione del tutto adeguata al suo soggetto⁹.

Heidegger aggiunge che la struttura esistenziale dell'Esserci si comprende proprio a partire dalla comprensione *di ciò che egli non è*. Egli «comprende ontologicamente se stesso (e quindi anche il proprio essere-nel-mondo) innanzi tutto a partire *dall'ente* (e dall'essere di esso) che esso *non è* e che esso incontra «all'interno» del suo mondo»¹⁰. Se l'ente è *senza mondo*, l'Esserci *non è senza mondo*. L'Esserci è il contrario degli altri enti? Qual è il contrario di «senza», il suo «negativo»?

In queste pagine di *Essere e tempo*, il contrario o il negativo di «senza» è «in», un «in» che non indica, come visto, né un'inclusione, né un possesso; l'Esserci non è un «pezzo» del mondo – dice qui, ma nel Seminario del 1929-1930, come vedremo, dirà che è una «parte» del mondo; il mondo non è totalità, ma è l'orizzonte sfuggente di quelle possibilità che l'Esserci è ma *non ha*.

È a partire da questa «logica» che proverò a leggere quelle parti del seminario del 1929-30 esplicitamente dedicate al tema dell'essere *povero di mondo*.

2. Le tre tesi di Mondo-finitezza-solitudine

Il confronto con l'animale si rende necessario all'interno di questa stessa logica, quella per cui l'Esserci si definisce e si comprende a partire da ciò che non è. L'animale definisce un particolare modo di essere, di rapporto con il mondo che lo rende particolarmente vicino all'Esserci: il pesce è nell'acqua come l'acqua è nel bicchiere?

La formulazione delle tre tesi è già tutta particolare:

1. la pietra è senza mondo
2. l'animale è povero di mondo
3. l'uomo è formatore di mondo.

Le tre affermazioni sembrano stabilire una sequenza che va da un minimo «senza») a un massimo; tuttavia le connotazioni impiegate non sono dello stesso genere, non sono concetti correlativi, o almeno non tutti e tre. La pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo: pietra e animale sono connessi da una linea che va da una *privazione assoluta*

7 Cfr. *ivi*, p. 79.

8 *Ibidem*, corsivo mio.

9 «Ma le determinazioni che abbiamo finora dato di questa costituzione d'essere – si domanda Heidegger – non finiscono per risolversi in caratterizzazioni esclusivamente negative? Finora non abbiamo parlato che di ciò che questo preteso fondamentale in-essere *non è*. È vero. Ma questa prevalenza di caratterizzazioni negative non è casuale. Essa denuncia invece la peculiarità del fenomeno ed è quindi, in un senso preciso e corrispondente al fenomeno, qualcosa di positivo» (*ivi*, p. 82).

10 *Ivi*, p. 83.

a una *privazione relativa*. Ma qui la gradazione si interrompe, perché dell'uomo viene detto *altro*, ossia che è «formatore di mondo», caratteristica che non sembra aver molto a che fare né con la povertà, né con la privazione assoluta, né con il loro contrario. A meno che le tre tesi non vengano lette in ordine inverso, ossia a partire dall'uomo: in tal caso avremmo una gerarchia degli enti che va dall'ente formatore per eccellenza all'ente che non forma nulla; se così fosse, la «povertà» non sarebbe tanto *una limitazione del «possedere»*, come a prima vista può sembrare, quanto *una limitazione del «formare»*.

La tesi relativa all'animale occupa una posizione apparentemente *intermedia*, ma in realtà Heidegger ci mostrerà che tale posizione è, piuttosto, *centrale*, nel senso che questa posizione ci fornisce un angolo visuale privilegiato per definire le altre due.

E quindi ci troviamo ancora nel discorso precedente: la definizione dell'Esserci per negazione, che ci porta adesso a vedere che *l'aver il mondo* da parte dell'Esserci coincide con il suo *non essere povero*; entrambi, se vogliamo, condividono un *eccesso di mondo*: la differenza è come essi *stanno* in questo eccesso.

Nel seminario del 1929-1930 il problema non è più tanto quello di definire l'«in» dell'in-essere, ma di definire il *mondo* di cui l'uomo è *parte*: l'uomo *partecipa del mondo nella modalità del fabbricare e del produrre, del formare*. La questione si è lievemente spostata rispetto a *Essere e tempo*, ma solo in quanto nell'opera del 1927 l'ente è incontrato come *utilizzabile* e il mondo definisce l'orizzonte dell'utilizzabilità – utilizzabilità che definisce uno dei sensi della progettualità dell'Esserci.

Seguiamo l'argomentazione di Heidegger così come comincia a dipanarsi dal capitolo II della seconda parte di *Mondo-finitezza-solitudine*.

Ci si domanda «che cosa è mondo?» e si articola la comprensione della domanda a partire dalle tre tesi: la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo. Il mondo è genericamente definito come «totalità dell'ente non-divino ed extra-divino»¹¹.

L'uomo è da considerarsi tanto come *parte* di questo mondo quanto come *posto* di fronte al mondo. Egli occupa, per così dire, una posizione eccentrica – o una *non-posizione: atopia dell'umano*, che si trova *posto* nel mondo, anche se non *contenuto* in esso.

In che modo Heidegger risolve la questione? L'uomo è una *parte* del mondo, ma nel senso che egli è *assegnato al mondo*, il che equivale a dire che *ne è servitore*; solo in questo significato l'uomo *ha il mondo*¹²: «Questo esser-posto è un *avere il mondo* come ciò in cui l'uomo si muove, con il quale si confronta, che domina e al tempo stesso al quale è assegnato»¹³. «L'uomo non è soltanto *una parte del mondo*, bensì è signore e servo del medesimo in modo che egli lo 'ha' L'uomo ha il mondo»¹⁴.

Da qui la necessità di una *osservazione comparata* che porta alla formulazione delle tre tesi. Queste esprimono «differenti rapporti, secondo i quali l'ente può essere riferito al mondo»¹⁵: lo scopo dell'osservazione comparata è rispondere alla domanda su *che cosa sia il mondo* attraverso la considerazione di tre modi di relazionarsi al mondo.

Si tratta però, come già anticipato, di relazioni di natura differente. Il *senza* con cui viene connotata la pietra è una *completa assenza di rapporti*, al di qua di ogni dialettica tra privazione e possesso, povertà o ricchezza. Analogamente, la *povertà di mondo*

11 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 231.

12 Cfr. *ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 Ivi, p. 232.

15 *Ibidem*.

dell'animale non trova il suo contrario nella prerogativa umana di poter *formare il mondo*. È, peraltro, dubbio che «povertà» venga intesa da Heidegger come sovrapponibile a «privazione» o «penuria». Infine, l'essere *formatore di mondo* non comporta nessuna «ricchezza» e, se si accompagna ad un «avere», questo concetto resta tutto da definire.

Nella formulazione delle tre tesi, quella che verte sull'animale occupa una posizione intermedia, che la colloca in prossimità di quella relativa all'uomo – ma, avverte da subito Heidegger, «già la differenza tra animale e uomo è difficile da determinare»¹⁶.

L'animale occupa una posizione centrale in questa strana gerarchia degli enti soprattutto perché è *grazie alla sua posizione che possiamo comprendere le altre due*.

Se proviamo a spostare la questione dal genere dell'ente ai suoi attributi, possiamo notare che non è tanto l'animale *in quanto ente* che ci permetterà di comprendere lo statuto ontologico della pietra o dell'uomo, ma sarà piuttosto *il tipo di relazione che l'animale intrattiene col mondo* a rendere possibile la comprensione delle altre due possibili relazioni o non-relazioni col mondo, nonché della definizione stessa di mondo.

Quella di «povertà» diventa una *categoria* indicante una relazione con il mondo che assume una valenza *archetipica o esemplare*: è a partire dall'*essere povero* che possiamo definire, per comparazione o per contrasto (ma è davvero un contrasto?) ogni altro tipo di relazione con il mondo, o anche ogni altro modo di essere¹⁷.

Heidegger stesso sembra presentare l'ordine delle tre tesi come un passaggio dal *meno* al *più* o come un passaggio che riguarda l'*avere* e quindi il grado di *ricchezza*. Tuttavia è subito chiaro che la questione non è la quantità di ciò che si possiede o che ci è utile: non è che ad un'ape, per fare un esempio, manchi qualche cosa – essa dispone pur sempre degli strumenti che le sono necessari, può soddisfare i propri bisogni, ha, in un certo grado, una conoscenza del suo mondo circostante, conosce i fiori, il loro colore e il loro profumo:

L'ape [...] ha la sua arnia, i favi, i fiori che ricerca, le altre api del suo sciame. Il mondo delle api è limitato ad una regione determinata, e fisso nella sua estensione. Le cose stanno allo stesso modo per il mondo della rana, per il mondo del fringuello ecc. Ma il mondo di ogni singolo animale non è limitato soltanto quanto ad estensione, bensì anche quanto alla modalità di penetrazione in ciò che all'animale è accessibile. L'ape operaia conosce i fiori a cui fa visita, il loro colore e il loro profumo, ma non conosce gli stami di questi fiori *in quanto* stami, non conosce le radici della pianta, non conosce cose come il numero degli stami e dei petali. Di contro il mondo dell'uomo è ricco, più grande quanto ad estensione, più ampio quanto a penetrazione, non solo costantemente ampliabile dal punto di vista dell'estensione (basta soltanto aggiungere enti), bensì, anche in relazione alla penetrabilità, può venir scrutato sempre più in profondo. Perciò questo rapporto col mondo, così come l'uomo lo possiede, può venir caratterizzato in termini di continuo accrescimento di ciò a cui l'uomo si rapporta, e, di conseguenza, come formazione di mondo¹⁸.

L'ape, in altri termini, dispone di strumenti e mezzi, «conosce» i fiori da cui attinge il nettare, «ha» un mondo che le è accessibile.

Si potrebbe dire che l'uomo dispone delle stesse cose, solo in misura maggiore, se per mondo si intende «la somma degli enti accessibili, sia per l'animale, sia per l'uomo;

16 *Ibidem*.

17 Aggiunge Heidegger: «La tesi: 'l'animale è povero di mondo' deve dunque continuare a sussistere come problema [...] che guiderà i passi ulteriori dell'azione comparativa, cioè l'autentica esposizione del problema del mondo» (ivi, p. 349).

18 Ivi, p. 251.

mutevole quanto ad estensione e profondità di penetrazione in esso»¹⁹. Da questo punto di vista, la differenza è «ovvia» ed è solo di grado: gli orizzonti dell'uomo, e quindi il suo mondo, sono più ampi di quelli dell'animale.

Tuttavia questo argomento non funziona e basta considerare le cose più da vicino per comprendere che la posizione gerarchica può essere facilmente capovolta, perché l'ente che si incontra nel mondo, paradossalmente, è molto più accessibile all'animale che all'uomo: il falcone ha una vista molto più estesa della nostra. l'olfatto del cane è senz'altro più acuto e penetrante di quello umano²⁰.

Ma Heidegger ne ricava una conclusione assai interessante: non è detto che la povertà indichi qualcosa «di meno» rispetto alla ricchezza, anzi, *potrebbe essere anche il contrario*²¹. Povertà *non significa possedere nulla*, significa piuttosto «poter fare a meno»²².

Se pensiamo alla pietra, essa non ha alcun accesso al mondo, eppure, evidentemente, non le manca nulla: «non è accettabile far passare questa assenza di accesso della pietra come una mancanza. È proprio questa assenza di accesso infatti ciò che rende possibile questo specifico essere»²³.

L'animale, che pure sembrerebbe avere un accesso al mondo limitato rispetto all'uomo, rispetto alla pietra *non fa a meno del mondo* in modo assoluto, e, quindi, in un certo senso, «ha» mondo²⁴. Ma se la differenza con l'uomo non è di quantità, è di qualità; l'approccio dell'animale al mondo è otturato da quello che Heidegger denomina «stordimento» – l'«essenziale sottrazione di ogni apprensione di qualcosa in quanto qualcosa»²⁵: l'ente non è precluso all'animale, ma non gli è neppure manifesto, né chiuso. L'animale è *povero di relazioni*, ha mondo ma, non rapportandosi al mondo, non *sta presso il mondo*, bensì *dentro* il mondo stesso – col risultato che ad esso non si manifesta interamente né il mondo, né il suo solo *ambiente*.

3. L'animale disinibito

Qui si tocca un punto cruciale: il nesso apertura/chiusura nell'animale e nell'uomo.

Torniamo a *Essere e tempo*, in particolare al § 13, allorché Heidegger tocca il tema del «conoscere» come modo dell'*in-essere*. Detto in breve: la conoscenza non è, né potrebbe essere, un «fatto interiore», ma implica un *essere-fuori* da parte dell'uomo, vale a dire un essere *aperto e nell'aperto*:

Nel dirigersi verso..., e nel comprendere, l'Esserci non va al di là di una sua sfera interiore, in cui sarebbe dapprima incapsulato; l'Esserci, in virtù del suo modo fondamentale di essere, è già sempre «fuori», presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto. E il soffermarsi presso un ente da conoscere e da determinare non rappresenta un abbandono della sua sfera interna, poiché, anche in questo «esser fuori» presso l'oggetto, l'Esserci è genuinamente «dentro»: cioè esiste come essere-nel-mondo che conosce. E, di nuovo, l'apprensione del conosciuto non è un ritorno nel «recinto» della coscienza con la

19 Ivi, p. 252.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 253.

23 Ivi, p. 256.

24 Ivi, p. 258.

25 Ivi, p. 316.

preda conquistata, poiché, anche nell'apprendere, nel conservare e nel ritenere, l'Esserci conoscente, *in quanto Esserci, rimane fuori*. Nella «semplice» conoscenza di una connessione dell'essere dell'ente, nella pura rappresentazione di sé, nel «semplice pensare a...» io sono fuori, nel mondo e presso l'ente, non meno che in una percezione originaria²⁶.

L'in-essere dell'uomo consiste nello stare nell'*aperto*, «fuori», presso le cose; lo stare presso le cose è il modo in cui l'Esserci è nel mondo.

Che accade, al contrario, nell'animale «povero di mondo»? L'animale è in un ambiente; egli ha un *comportamento*²⁷ riferito ad altro, *si comporta* verso qualcosa (l'ape verso il miele, la zecca verso il sangue...); tuttavia esso si limita a sfogare un istinto. Ma qui Heidegger fa un'affermazione sorprendente:

Il comportamento dell'animale non si riferisce mai e poi mai [...] a cose *sussistenti* e al loro assembramento, bensì circonda se stesso in un *cerchio disinibente* [*Enthemmungsring*], nel quale è prescritto che cosa può colpire, come occasione motrice, il suo comportamento [...], per natura l'animale porta sempre con sé il suo cerchio disinibente²⁸.

L'animale – quasi come l'uomo – non si rapporta agli enti come a *semplici-presenze*, né al mondo come «totalità di cose». Gli enti sono ciò di cui l'animale fruisce, almeno a prima vista. Tuttavia Heidegger precisa immediatamente che in realtà questi enti sono, per così dire, «occasioni» per la disinibizione dell'istintualità: questa disinibizione si svolge in un *Ring*, un cerchio chiuso, nel quale i comportamenti sono *già programmati*.

La relazionalità dell'animale comporta una *chiusura* in un *Ring* in cui l'animale è disinibito, in cui si *toglie* l'inibizione. Troviamo un'altra definizione per negazione: se l'uomo è non-povero, l'animale è *non-inibito*. Ma se il togliersi, il venir-meno, il *non* dell'inibizione costituiscono la chiusura dell'animale nel *Ring*, che dire dell'uomo?

Come Heidegger afferma nel § 32 di *Essere e tempo*, l'uomo sta nel *circolo* della comprensione:

non è un semplice cerchio in cui si muove qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo *viciosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario...²⁹.

Nell'animale, invece, «quell'aperto essere-assorbito è in sé la sottrazione della possibilità di apprendere l'ente»³⁰.

L'uomo sta in un circolo (*Zirkel*) in cui si aprono in continuazione delle possibilità. L'animale, invece, sta in un cerchio (*Ring*) determinato da quella ritmica di tensione/distensione che caratterizza lo scatenamento, la *disinibizione* dell'istinto.

Ed ecco che a questo punto la gerarchia si capovolge definitivamente: l'animale, *proprio per tutto quanto fin qui detto*, può essere considerato come portatore di una ricchezza che resta estranea all'uomo, ossia quella che definisce il piano del *vivere*:

26 M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., p. 87.

27 Sulla differenza tra «comportamento» (animale) e «condotta» (umana) cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 304.

28 Ivi, p. 326.

29 M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., pp. 194-195.

30 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 326.

Con questa questione ci avviciniamo a quella differenza che esprimiamo con *formazione di mondo* dell'uomo e *povertà di mondo* dell'animale, povertà che, per dirla alla buona, è nondimeno una ricchezza. La difficoltà del problema consiste nel fatto che nel nostro interrogarci dobbiamo interpretare questa povertà e questo peculiare accerchiamento dell'animale ponendo la questione, come se ciò a cui l'animale si riferisce, e come vi si riferisce, fosse un ente, e la relazione una relazione ontologica manifesta all'animale. Il fatto che non sia così, costringe alla tesi che l'essenza della vita è accessibile soltanto sotto forma di un'osservazione distruttiva, il che non vuol dire che la vita sia, nei confronti dell'esser-ci umano di minor valore, o che sia un livello inferiore. Invece la vita è un ambito che nel suo esser-aperto ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla³¹.

Non ha senso, se non improprio, attribuire povertà all'animale, perché questi non ha a che fare con *cose*: egli semplicemente *vive*, e in questo vivere consiste una ricchezza che all'uomo sembra preclusa.

Se l'animale è povero per un eccesso di mondo, l'uomo è *non povero* solo in quanto il suo essere possibile gli preclude la dimensione del *vivere*: se l'animale è chiuso nel *Ring* dell'istintualità, l'uomo è aperto, ma in una dimensione di sradicamento e di non-possesso.

Conclusioni

Ciò che nella *Premessa* ho prospettato come un'astrazione – l'aver diritto come rivendicazione del diritto di non avere nulla – corrisponde, in realtà, a una reale situazione storica: quella in cui l'ordine francescano, nel XIII secolo, pur potendo ottenere in dono dal pontefice la proprietà dei terreni sui quali sorgevano i conventi, la rifiutò, salvo poi doverla accettare suo malgrado.

È l'evento che Giorgio Agamben ha trattato in un volume apparso nel 2011, *Altissima povertà*, nei cui capitoli finali ricostruisce questa controversia tra i francescani e la Curia, che si snoda tra il 1279 – anno in cui Nicola III, recependo le tesi di Bonaventura, nella bolla *Exigit qui seminatus*, afferma che i francescani, avendo rinunciato ad ogni diritto di proprietà e di uso, mantengono solo il *simplex facti usus* delle cose – e il 1322, allorché Giovanni XXII, nella bolla *Ad conditiorem canonis*, capovolge le decisioni di Nicola III e, sostenendo l'inseparabilità della proprietà dall'uso, assegna all'ordine francescano la proprietà comune dei beni di cui fa uso³².

Agamben, a questo proposito, parla di una «rinuncia al diritto» da parte dei francescani – rinuncia che si baserebbe sulla sovrapposibilità completa della abdicazione al diritto di proprietà e *abdicationis omnis juris*³³: la rinuncia al diritto di proprietà equivarrebbe alla rinuncia al diritto in quanto tale³⁴. E tuttavia, alla luce di quanto abbiamo detto sopra, è

31 Ivi, pp. 326-327.

32 Cfr. G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011, pp. 135-136.

33 Ivi, p. 136.

34 E tuttavia Ugo di Digne, che Agamben richiama, nel *De finibus paupertatis* sosterrà, a partire da una prospettiva centrata sulla legge naturale, che «La legge di natura [...] prescrive agli uomini di avere l'uso delle cose necessarie alla loro conservazione, ma non li obbliga in alcun modo alla proprietà» (G. Agamben, *Altissima povertà* cit., p. 151).

possibile sostenere che la vicenda dell'ordine francescano costituisca un autentico episodio di lotta per il diritto, e in effetti ne ritroviamo tutti i termini: delle rivendicazioni connotate da una forte pretesa di legittimità; degli atti, delle argomentazioni, delle richieste rivolte ad un *terzo*, un' *auctoritas* con poteri politici, il pontefice, che può assegnare proprietà di terreni e beni. Troviamo, soprattutto, una *posta in gioco soggettiva*: ne va, infatti, del riconoscimento stesso dello statuto dell'ordine dei francescani, istituitosi intorno al motivo della *povertà cristiana*; in fondo, ne va della definizione dell'identità politico-giuridica dell'ordine francescano stesso – il tutto incentrato sul diritto a non avere nulla, al punto da avanzare il diritto a non avere diritti.

Tuttavia, come Agamben fa notare, tali rinunce al diritto non costituiscono una «rinuncia a tutto», essendo anzi, piuttosto, delle rivendicazioni che toccano la questione, di difficile definizione giuridico-politica, dell'*uso* e della *licentia utendi*, nonché quella della corrispondente costituzione-definizione della soggettività prima e oltre il fatto e il diritto della *proprietà*: quando Agamben fa riferimento alla «possibilità di un'esistenza umana al di fuori del diritto»³⁵, egli tenta di definire uno statuto della soggettività in termini anti-individualistici incentrato sul termine «forma-di-vita».

La questione del possesso e della proprietà, nonché della povertà, delineano due tipi di problemi: la questione del rapporto tra le persone e le cose³⁶, nonché quella della definizione di soggettività correlata a tale relazione. Si tratta – ed è il percorso suggerito da Agamben – di individuare una «altra via della soggettività»³⁷, di rintracciarne la possibilità nei luoghi del pensiero filosofico e giuridico in cui si producono delle *eccezioni* anche laceranti, capaci di aprire spazi di indecidibilità, almeno nel filone del giusnaturalismo individualistico moderno.

Le analisi qui svolte a partire da Heidegger si inseriscono in questo tentativo. Possiamo, in effetti, rintracciare in Heidegger un'interrogazione circa lo statuto dell'uomo a partire dalla discussione sulla povertà dell'animale? Come anticipato, per Heidegger il *sensu autentico* del termine *povero* non va confuso con il suo «significato *ampiato e smussato*», quello cioè che fa riferimento ad aspetti quantitativi come il grado di possesso o di privazione – come quando si dice che un fiume è povero di acqua (ossia: contiene poca acqua). Questo significato *smussato*, peraltro, indica un mancare di qualche cosa che, tuttavia, si «dovrebbe» possedere: un fiume, per esempio, *dovrebbe contenere* acqua in quantità.

Questo significato non è appropriato né all'animale, né all'uomo. L'animale non manca di nulla: se è povero, lo è per un eccesso di mondo che lo stordisce; analogamente, l'Esserci non manca di nulla, perché il suo «non-vivere» è precisamente ciò che connota il suo essere.

Allora: c'è un *essere povero in senso autentico* dell'uomo? Sì: esso consiste in una *Stimmung*, e cioè in un modo di *sentirsi povero* che altro non è se non *l'esistenza stessa*

35 Ivi, p. 136.

36 Bonaventura, nell'*Apologia pauperum* (1269), menzionata da Agamben, per esempio, distingue quattro possibili relazioni con le cose temporali: «proprietà», «possesso», «usufrutto», «semplice uso»; solo quest'ultimo è «assolutamente necessario alla vita degli uomini e, come tale, irrinunciabile» (ivi, p. 152).

37 Mi riferisco, implicitamente, al volume di Y. Ch. Zarka, *L'altra via della soggettività. La questione del soggetto e il diritto naturale nel XVII secolo*, Milano, Guerini, 2002, una raccolta di saggi che ricostruisce i principali momenti del giusnaturalismo moderno, sulla base della tesi che esso costituisca una tappa fondamentale per la costituzione del soggetto moderno: «le questioni dell'identità, dell'ipseità e del soggetto, si trovano legate alla definizione dell'essere al quale si riferisce il diritto naturale, cioè alla determinazione della persona come soggetto» (ivi, p. X).

dell'uomo come Esserci o in-essere. Esistere significa propriamente «fare a meno»; anzi: l'essere *deve* accompagnarsi al sentimento di «avere come se non si avesse», perché da questo sentire l'uomo ricava tutta la sua chiarezza e libertà.

Come è noto, la differenza tra uomo e animale viene risolta su un piano in un certo senso «teoreticistico»: l'animale «ha» mondo, ma non nel modo dell'*in quanto*. Questo *in quanto*, tipico invece dell'approccio umano, introduce una sfasatura nella possibilità di un avere inteso come «possesso»: mondo-*in-quanto*-mondo indica un rimando, il carattere di *rimando* di un mondo che non appare più come un'accumulazione di cose. Quello che l'uomo *ha* è, propriamente, l'accesso ad un rimando – il mondo non definisce più l'idea di una *somma* di enti messi a disposizione, ma, piuttosto, «anziché l'*ente in sé*, l'accessibilità del medesimo»³⁸.

La tesi dell'uomo *formatore di mondo* trova una sua illustrazione sintetica così: «L'esser-ci nell'uomo forma il mondo: 1. lo produce; 2. dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia»³⁹. Sappiamo che Heidegger troverà una risposta nel *logos apophantikos* – prerogativa del solo *Dasein* e non degli altri animali. Ma possiamo pensare che la preliminare dimostrazione di questo aspetto dell'uomo si trovi nel § 15 di *Essere e tempo*, dove l'ente appare come *utilizzabile* e non come *semplice-presenza*.

Nel seminario del 1929-1930 troviamo abbozzata una filosofia del lavoro senza il correlato della proprietà privata: l'uomo come «progetto» lavora e impiega l'*inappropriabile*. Parlare dell'Esserci come pro-getto equivale a puntare l'attenzione sul «pro-»: «questo accadimento del progetto [...] porta il progettante *via e lontano da sé*»⁴⁰; il progetto è disvelamento del possibile in quanto possibile; esso traspone nell'«accadere del differire»⁴¹. Se l'uomo trova il suo destino nel «formare», questo si risolve in un «avere accesso» che non trova mai un prolungamento o un compimento nel possesso – l'ente *alla mano*⁴² non è un ente *posseduto*. Qui Heidegger si pone all'esterno del paradigma lockeano dell'individualismo proprietario, che proprio su tale prolungamento, ricondotto a una connaturalità, fondava la sua legittimità teorica⁴³.

Troviamo una costellazione, o meglio un cortocircuito tra avere mondo e in-essere. Come si può dire che l'Esserci *non ha* delle possibilità proprio in quanto è le sue possibilità, così possiamo affermare che l'uomo *ha mondo* solo in quanto è *nel mondo*: egli vi *abita* nella modalità dello sradicamento e della prossimalità rinviata.

La povertà definisce pur sempre un rapporto tra l'animale e il mondo. Salvo che l'analisi di Heidegger si capovolge fino a coinvolgere indirettamente l'Esserci stesso: questi potrà *non essere povero* di mondo alla sola condizione di *non avere mai accesso* a quella *ricchezza* nella quale si trova invece immerso l'animale e della quale, in fondo, nella sua inconsapevole *vita senza ek-sistenza*, dimostra di sapere fare buon uso.

38 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 357.

39 Ivi, p. 365.

40 Ivi, p. 465.

41 Ivi, p. 462.

42 Così A. Marini rende il tedesco *Vorhandenheit* nella sua traduzione di *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2011, *passim*.

43 Cfr. il *Secondo trattato sul Governo* in J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino, Utet, 1982, in part. p. 249: «Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi. A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio e con ciò le rende proprietà sua».

E infatti, negli appunti stesi tra gli anni 1938 e 1940⁴⁴, i concetti di «povertà», «proprietà» e «ricchezza» vengono riesplorati, ripensati e ridefiniti fino ad accentuare la loro contiguità e spingerla ad una sovrapposibilità quasi completa. Nell'appunto n. 112, la «proprietà» si fonda su una preliminare «ricchezza», ossia sulla possibilità di disporre di ciò che è «proprio»: salvo che questo «disporre» equivale ad abbandonare o a «lasciar essere»: «la ricchezza non è conseguenza del possesso di proprietà, bensì il fondamento per la facoltà del disporre che rinuncia. Qui «rinuncia» non è disdetta, bensì venerazione che serba»⁴⁵. E, analogamente, tale «ricchezza», intesa come capacità di «abbandonare», viene a coincidere adesso con la «povertà»⁴⁶: questa, pensata in senso autentico e proprio, non va confusa con una «mancanza di mezzi», ma con «l'ad-propriaione della propria esistenza nell'Essere»⁴⁷. La *proprietà* non indica, quindi, il semplice «possesso» di qualcosa, ma l'essere-proprio, autentico, del *Dasein*. Questa autenticità costituisce la ricchezza dell'Esserci stesso, solo in quanto ne definisce, al tempo stesso, l'assoluta povertà.

44 Raccolti sotto il titolo *Die Geschichte des Seyns* (M. Heidegger, *La storia dell'essere*, trad. it. di A. Cimino, Milano, Christian Marinotti, 2012).

45 Ivi, p. 107.

46 Cfr. l'appunto 100, ivi, p. 96.

47 *Ibidem*.