

Giovanni Gurisatti

Wozu Tiere?

Il Mondo, l'Aperto, l'Essere tra Rilke e Heidegger

1. L'Essere si disvela nel dettaglio

Circa il rapporto di Heidegger con Rilke c'è chi ha parlato di approccio "particolarmente complesso, talora ambiguo" ("ambigue distinzioni", "elementi di ambiguità")¹, e chi ha tacciato il filosofo di "lettura parziale e forzata", "palese arbitrarietà" (approccio "ambiguo e sovente palesemente contraddittorio"), frutto di pregiudizi e incomprensioni, imposture e misconoscimenti nei confronti del poeta², perpetuando la leggenda di uno Heidegger sostanzialmente vampirizzatore dei propri oggetti d'indagine, tanto più quando si tratta di poeti.

Senza entrare nel merito di tali critiche, riteniamo che ciò che emerge nel caso di Rilke sia piuttosto il peculiare metodo interpretativo di Heidegger, che può essere condiviso o rifiutato in sé, ma non tacciato di ambiguità e mistificazione, dato che esibisce una coerenza a nostro avviso ineccepibile, proprio nell'approccio a Rilke.

Non v'è dubbio che la posizione di Heidegger riguardo a Rilke sia duplice, ma tutto ciò ha un senso preciso: da un lato, soprattutto nel corso su Parmenide del 1942/43³, egli esprime la sua *divergenza* dalla prospettiva dell'*Ottava elegia*, considerata un manifesto esplicito e consapevole della *Weltanschauung* del poeta Rainer Maria Rilke, con tutte le caratteristiche "ontiche" che essa comporta: condizionamenti storici, culturali, sociali, ambientali. A ragione o a torto qui Heidegger opera una sorta di "critica dell'ideologia" rilkeana, prendendo le distanze da essa, quindi non riconoscendosi nella posizione del poeta.

¹ Cfr. F. De Alessi, *Heidegger lettore dei poeti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 68, 72, 78.

² Cfr. S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Guida, Napoli 2007, pp. 121, 122, 150.

³ Cfr. M. Heidegger, *Parmenide* (1982), a cura di M. S. Frings, ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1999, pp. 269-88.

Dall'altro lato, in *Wozu Dichter?* (1946) Heidegger manifesta la sua *convergenza* con la prospettiva rilkeiana come emerge dal frammento del 1924 su cui si concentra il suo saggio⁴, frammento considerato per le sue stesse caratteristiche (“non pubblicato, senza titolo, improvvisato, imprevisto, occasionale”) una sorta di “evento” semi-involontario, quasi inconsapevole, che si dà “da sé” nel medium del linguaggio, tramite il poeta e la sua sensibilità, ma che, proprio per questo, assume valore non ontico-ideologico bensì “destinale-ontologico”, parla cioè implicitamente la lingua della “questione” dell’Essere e dell’Esserci, nel senso della *Seinsgeschichte*. Qui Heidegger opera una *Erörterung* micro-monadologica del “poetato” di Rilke, condividendone, pur nelle differenze, l’impostazione di fondo, che riconosce affine alla propria: “Rilke definisce questa poesia ‘versi improvvisati’. Ma questo imprevisto apre un orizzonte che ci permetterà di pensare in modo più adeguato il poetare di Rilke”⁵.

Proprio là dove, in un frammento all’apparenza insignificante, il poeta lascia che sia la parola stessa a parlare, emerge in maniera (per Heidegger) corretta la questione del rapporto tra *Dasein* e *Sein*. Si può contestare la liceità “filologica” dell’approccio heideggeriano, ma non si può disconoscere che esso si muove nel segno del motto “Il buon Dio si disvela nel dettaglio” che ebbe immensa fortuna nella moderna ermeneutica dell’arte e della letteratura, non da ultimo in un nemico dichiarato di Heidegger, Walter Benjamin⁶.

Questa la doppia chiave di lettura di Heidegger: mentre nel dettaglio del frammento del 1924 è più l’Essere che parla, lasciando traccia “da sé” nella parola del poeta – che assume rilievo ontologico –, nella compiutezza dell’*Ottava elegia* è più il poeta a parlare, enunciando un’ideologia dell’essere, che resta prigioniera di un piano ontico:

Ci sarebbe, allora, ed effettivamente c’è, una sola cosa necessaria: pensando sobriamente ciò che è detto nella poesia di Rilke, afferrarne l’inespresso. Questo inespresso è il cammino della storia dell’essere. [...] Per l’indagine storico-letteraria tutto questo equivale a un’irreparabile violentazione priva di scientificità di ciò che essa ritiene siano i fatti.⁷

Sul piano del contenuto, sia Rilke sia Heidegger intendono porre in questione la soggettività della tradizione metafisica, contestandone lo

⁴ Cfr. M. Heidegger, “Perché i poeti?”, in Id., *Sentieri interrotti* (1950), a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 255.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Detto *en passant*, la medesima logica interpretativa regge la celebre e famigerata interpretazione delle “scarpe” di Van Gogh sviluppata da Heidegger ne *L’origine dell’opera d’arte*.

⁷ M. Heidegger, “Perché i poeti?”, cit., pp. 251-52.

statuto “umanistico” in quanto antropo-ego-logocentrico (l'uomo come *zoon logon echon – animal rationale*). Heidegger però non condivide l'impostazione dell'*Ottava elegia*, secondo cui la critica di tale soggettività sembrerebbe muoversi nella direzione anti- e post-umanistica (anti- e post-antropocentrica) di uno zoo-bio-alogocentrismo, che ha nell'animale (nell'*animalitas* e nella vita naturale) irrazionale, inconscio, istintivo, ecc., il suo punto di riferimento. A questa prospettiva Heidegger contrappone l'idea che la critica della soggettività antropo-ego-logocentrica dovrebbe muoversi *nella direzione esattamente opposta*, quella cioè ultra-umanistica di un onto-eterocentrismo, che da un lato si pone oltre (*ultra*: “al di là, di là da”) l'umanismo antropo-ego-logocentrico, ma dall'altro lato si presenta come tanto più radicalmente (*ultra*: “tanto più, a maggior ragione”) umano, e di un uomo che ha sì nell'animale il suo punto di riferimento comparativo, però *negativo*. Di questa opposta direzione della soggettività Heidegger trova traccia nel frammento poetico del 1924 commentato in *Wozu Dichter?*, dove l'umanismo antropo-ego-logocentrico (l'uomo della tecnica e del nichilismo) non è affrontato nel segno di un anti- e post-umanismo zoo-biocentrico (l'uomo che guarda all'*animalitas* dentro e fuori di sé), ma in quello di un ultra-umanismo onto-eterocentrico (l'uomo che, ponendosi il problema di oltrepassare il nichilismo, radicalizza la propria *humanitas* ribaltandola su se stessa e aprendosi all'Altro). Di quest'ultima soggettività ultra-umanistica il poeta sia di Heidegger sia del Rilke del frammento del 1924 sarebbe il modello e il prototipo est-etico.

È nota la differenza, stabilita da Heidegger, tra Hölderlin quale poeta ancora alle soglie del tempo della povertà assoluta (dell'oblio dell'Essere, e dell'oblio di questo stesso oblio), dunque ancora in grado di percepire e custodire poeticamente le tracce del Sacro e degli “Dei fuggiti”⁸, e Rilke quale poeta totalmente immerso nell'epoca del nichilismo, dove “si è fatta irricognoscibile anche la traccia del Sacro”⁹, dunque interamente esposto al “rischio” dell'oblio. Se quindi è vero che “la poesia di Rilke segue, per rango e collocazione, quella di Hölderlin”¹⁰, è anche vero che, se ci atteniamo alla regola “hölderliniana” (e heideggeriana) secondo cui “là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva”, allora proprio là dove *estremo* è il pericolo, e *poverissimo* è il tempo – cioè in Rilke – forse la salvezza, e la svolta che la prepara, è ancora più vicina. Ma esattamente questo è il senso di *Wozu Dichter?*: proprio perché tanto più arrischiato di quello di Hölderlin, il poeta di Rilke si presenta come il luogo di una *Kehre* (svolta), *Umkehrung* (conversione) e *Verwindung* (ritorsione) della soggettività su se stessa, che apre a una prospettiva ultra-umanistica come sopra definita.

⁸ Ivi, p. 249.

⁹ Ivi, p. 253.

¹⁰ Ivi, p. 254.

2. L'animale, l'uomo e l'Aperto nell'“Ottava elegia” e nel “Parmenide”

Per chiunque conosca le tesi sviluppate in testi canonici come *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938) e *La sentenza di Nietzsche ‘Dio è morto’* (1943), il quadro dell'interpretazione heideggeriana dell'“Ottava elegia” di Rilke appare scontato. Collocandosi al principio e alla fine della parabola della Modernità, Cartesio e Nietzsche segnerebbero le tappe fondamentali del costituirsi del mondo a “oggetto” (*Gegenstand*) di una “rappresentazione” (*Vorstellung*) da parte di un “soggetto” (*Subject*) antropocentrico che, ponendosi “di fronte” al mondo – e ponendoselo “di fronte” in quanto mondo – lo domina, lo provoca e si impone su di esso, facendone il *Bestand* della sua Volontà di Potenza. Essere-di-fronte e oggettivazione, rappresentazione e soggettivazione, porre-di-fronte e annichilimento del mondo fanno tutt'uno, secondo le parole dello *Zarathustra*:

Volontà di rendere pensabile tutto l'essere: così chiamo *io* la vostra volontà! [...] Ma esso deve anche adattarsi e piegarsi a voi! Così vuole la vostra volontà. Levigato deve diventare e soggetto allo spirito, come suo specchio e immagine riflessa. Questa è la vostra volontà tutta intera, saggissimi, in quanto una volontà di potenza ...¹¹

Il volere del soggetto antropocentrico, in quanto *Vorstellung* oggettivante, compie l'“assassinio” dell'essere¹², nella misura in cui “non lascia che l'essere sia l'essere che esso è in quanto essere”¹³. Che ne è dell'Esse-re? Dell'Esse-re ne è nulla – resta solo il “Mondo”: nichilismo.

Se però supponiamo che al di là del Mondo antropocentricamente rappresentato e oggettivato si apra qualcos'altro da esso, e chiamiamo questo altro l'“Aperto” (*das Offene*), in contrasto con il “Chiuso” della *Vorstellung*, non v'è dubbio che quell'essere vivente che, forse, può avere accesso a questo altro/Aperto, non è, per il Rilke dell'“Ottava elegia”, l'uomo, bensì l'*animale* – *die Kreatur* – che, proprio in quanto non rappresentativo e non oggettivante (non ponentesi di fronte al mondo in quanto oggetto), potrebbe essere in grado di vedere-esperire ciò che si sottrae all'uomo: l'essere come Aperto – l'Aperto come essere. Su ciò l'“Ottava Elegia” non lascia dubbi¹⁴:

¹¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1881-85), vers. it. di M. Montinari in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. VI, tomo I, 1979³, p. 137.

¹² Cfr. M. Heidegger, “La sentenza di Nietzsche: ‘Dio è morto’”, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., p. 241.

¹³ Ivi, p. 238.

¹⁴ Cfr. R.M. Rilke, “Ottava elegia”, in Id., *Elegie duinesi* (1923), trad. it. di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino 1978, pp. 49-53.

- con il suo “grande sguardo” l’animale vede l’Aperto, vede ciò che c’è “di fuori” dal Mondo, lo “spazio puro”, senza negazioni, non limitato, infinito;
- in quanto privo di autoconsapevolezza oggettivante, l’essere dell’animale è “infinito”, ed è quindi “salvo sempre”, sempre *già* salvo, già in quiete;
- l’uomo, invece, con il suo sguardo autoriflessivo “intrappola” l’Aperto trasformandolo in Mondo, non vede mai “fuori” di esso, vede “figurazioni soltanto, e non l’Aperto ch’è sì profondo nel volto delle bestie”; destino dell’uomo è
*essere di rimpetto,
e null’altro, e sempre di rimpetto.*
- per Rilke l’uomo è ricco-di-Mondo ma povero-di-Aperto, ne è escluso, il che costituisce la sua *minorità* (la condanna) rispetto all’animale:
*E noi: spettatori sempre, in ogni dove
sempre rivolti a tutto e mai all’Aperto!*

Questo il consapevole messaggio dell’*Ottava elegia*: qualora l’uomo, smontando dal suo trono antropocentrico, intendesse cercare la via per (ri)accedere all’Aperto, non potrebbe che porsi *al seguito* dell’animale, procedendo-regredendo sulla via anti-e-postumanista di un’esperienza non rappresentativa, non oggettivante, dunque irrazionale, inconscia, alogica, ecc., dell’essere.

Ora, invece, proprio questo Heidegger *non* intende fare, anzi nega in modo perentorio che quella dell’animale possa essere un’autentica esperienza dell’Aperto, cioè dell’Essere, in grado di “lasciare che l’essere sia l’essere che è”. Solo l’uomo (l’ultra-uomo) può fare tale esperienza. Ecco allora la critica all’*Ottava elegia*:

a) anzitutto, esistono *due* “aperti”, due differenti concezioni dell’Aperto. Rilke intende l’Aperto come “insieme indefinito dell’ente”, “processo incessante dell’ente nell’ente”, “infinito espandersi della non-delimitatezza degli oggetti”¹⁵, Aperto non oggettivo né oggettuale così visto dall’animale e in cui l’animale non rappresentativo e non oggettivante, con i suoi istinti e bisogni vitali irrazionali e inconsci, si trova sprofondato. Heidegger intende invece l’Aperto come l’Essere, “il *libero della radura dell’essere che si differenzia da ogni ente*”¹⁶. Aperto come *a-letheia* e differenza ontologica. Un “libero dell’essere”, questo,

che proprio la ‘creatura’ giammai potrà vedere, dal momento che poterlo scorgere costituisce il contrassegno essenziale dell’uomo, dunque il confine essenziale e invalicabile tra uomo e animale. [...] L’animale, al contrario, non

¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 269, 270, 285.

¹⁶ Ivi, p. 270.

vede affatto l'aperto, non lo vede mai, con nessuno dei suoi occhi, quali che siano. Eppure l'inizio dell'ottava elegia di Rilke dice esattamente l'opposto.¹⁷

Per Heidegger distinguere i due "aperti" è decisivo: "L'aperto di cui parla Rilke non è l'aperto nel senso dello svelato. Rilke non sa né presagisce nulla dell'*aletheia*; [...] al pari di Nietzsche. Resta quindi totalmente entro i confini della determinazione metafisica tradizionale dell'uomo e dell'animale"¹⁸.

Heidegger, quindi, non solo riserva per sé la scoperta dell'Essere come *aletheia* e differenza ontologica, che guarda oltre la metafisica, ma tra ciò che Rilke chiama l'Aperto e l'Aperto nel senso della svelatezza dell'ente pone un abisso¹⁹. Mentre l'Aperto "animalistico" di Rilke non è che il rovescio speculare non rappresentativo e non oggettivabile del Mondo "umanistico" chiuso nella rappresentazione e nell'oggettivazione, e rimane quindi all'interno della metafisica, l'Aperto "ultraumanistico" di Heidegger si porrebbe al di là di quella contrapposizione, dunque della metafisica stessa.

Ciò che più importa però è che, all'opposto di Rilke, Heidegger ritiene che *solo l'uomo* possa aprirsi all'Aperto dell'Essere, sicché la sua minorità rispetto all'animale risulta cancellata. La situazione si ribalta a favore dell'uomo.

b) Che cos'è l'uomo per il Rilke dell'*Ottava elegia*? Esso è l'animale dotato di *logos*, ragione e parola – mentre l'animale è *alogos*, irrazionale, muto e inconscio. Come *animal rationale*, l'uomo è l'animale che calcola e progetta, pone dinanzi a sé l'oggettivo e gli impone un ordine, si procura "ciò che sta di fronte" per dominarlo e sfruttarlo²⁰. Per Rilke il *logos* è quel limite e ostacolo che impedisce all'uomo l'accesso all'Aperto, oltre la rappresentazione/oggettivazione. Dice Heidegger: "Per Rilke sono esattamente la 'coscienza' umana, la ragione e il *logos* a costituire i limiti che rendono l'uomo meno dotato dell'animale. *Dobbiamo dunque diventare 'animali'?*"²¹.

c) Che cos'è l'animale per Rilke? Rovesciando la gerarchia tradizionale dello *zoon logon echon*²², l'animale è l'essere vivente che ha il *vantaggio* di non avere il *logos*, di non essere né razionale-rappresentativo, né cosciente-oggettivante, cui "nulla sta di fronte in quanto oggetto"²³, sicché esso vedrebbe l'inoggettivabile-inoggettivato, lo sconfinato, l'infinito, il

¹⁷ Ivi, pp. 270 e 275-76.

¹⁸ Ivi, p. 276.

¹⁹ Cfr. ivi, pp. 280 e 282.

²⁰ Cfr. ivi, p. 277.

²¹ Ivi, p. 274, nota, c.n.

²² Cfr. ivi, p. 274.

²³ Ivi, p. 278.

senza-limiti, e si dissolverebbe “liberamente nelle incessanti relazioni dei nessi naturali”. Per Rilke l’incapacità di oggettivare l’ente in quanto ente non è una carenza, ma un *privilegio* dell’animale: “L’uomo, al contrario, è inserito forzatamente nella relazione che gli oggetti hanno con lui in quanto soggetto, una relazione che, là dove si presenta, barrica e chiude l’insieme dell’aperto com’è inteso da Rilke. *Secondo Rilke l’animale vede più dell’uomo*”²⁴.

Per Heidegger questo “rovesciamento del rapporto gerarchico fra l’uomo e l’animale” è il cuore della *Weltanschauung* filosofico-poetica – cioè dell’ideologia consapevole – dell’*Ottava elegia*²⁵, di cui egli coglie lo *Zeitgeist* “ontico-storico”:

Alla preminenza del libero animale rispetto all’essenza imprigionante e imprigionata dell’uomo corrisponde la preminenza dell’inconscio sul conscio. Dietro questa poesia c’è dunque lo spirito della filosofia di Schopenhauer, mediato da Nietzsche e dalle dottrine psicoanalitiche.²⁶

Per Heidegger la collocazione ontico-storica di Rilke, limitandosi a cambiare segno (dall’*animal rationale* all’*animal irrationale*) alla metafisica, rimane al suo interno²⁷, sulla scorta di un “biologismo” e di una “psicoanalisi” (Schopenhauer, Nietzsche, Freud) che producono “una mostruosa antropomorfizzazione [...] dell’animale, e una corrispondente animalizzazione dell’uomo”²⁸. Quella dell’*Ottava elegia* non sarebbe che “una formulazione poetica della metafisica popolare biologica del tardo diciannovesimo secolo”²⁹, che all’uomo-razionale cartesiano oppone diametralmente l’uomo-animale inconscio, impulsivo, irrazionale: “Sembra quasi che in questa poesia sia all’opera una sconfinata e infondata antropomorfizzazione dell’animale in virtù della quale esso [...] viene posto addirittura al di sopra dell’uomo, divenendo in un certo senso un ‘super-uomo’”³⁰.

d) Che cos’è l’animale per Heidegger, nel *Parmenide*? Da un lato, come per Rilke, esso è tensione impulsiva/inconscia, priva di autocoscienza e oggettivamente indeterminata³¹, a muoversi nel suo ambiente, agitato ed eccitato da ciò che stimola i suoi istinti vitali. Ma, dall’altro lato,

²⁴ Ivi, p. 279, c.n.

²⁵ Cfr. ivi, p. 274 e p. 276.

²⁶ Ivi, p. 280.

²⁷ Cfr. ivi, p. 276.

²⁸ Ivi, pp. 270-71; cfr. p. 284.

²⁹ Ivi, p. 280.

³⁰ Ivi, p. 284.

³¹ Cfr. ivi, p. 280.

nessuna motilità e nessuna eccitabilità [...] dell'animale possono mai portare il vivente nel libero in modo tale che l'agitato possa lasciare 'essere' l'eccitante anche solo ciò che esso è in quanto eccitante [...]. Pianta e animale dipendono da qualcosa che è loro esterno, senza mai 'vedere' né il fuori né il dentro, cioè senza mai vedere di fatto il loro stare svelati nel libero dell'essere. [...] Nemmeno l'allodola vede l'aperto.³²

L'apologia poetica "ontica", anti-umanistica, dell'allodola non può cancellare il fatto "ontologico" che nessun animale può fare autentica esperienza dell'essere.

e) Che cos'è l'uomo per Heidegger? Da un lato, come per Rilke, è colui che si pone "di fronte" al mondo, è l'ente oggettivante e rappresentante, nella misura in cui il rappresentare umano è "la coscienza di oggetti cosciente di se stessa e in se stessa riflessa"³³. Quindi egli vede il Mondo, ma non l'Aperto. Dall'altro lato, però, all'opposto che in Rilke, "solo ed esclusivamente l'uomo è quell'ente che [...] vede nell'aperto e vede l'aperto nel senso dell'*alethes*. [...] Tale aperto lo vede soltanto l'uomo"³⁴. Mentre per Rilke essere-rappresentativo (il "Chiuso" della *Vorstellung*) e accedere all'Aperto (l'"Illimitato" della non-*Vorstellung*) sono incompatibili, per Heidegger essere-rappresentativo e accedere all'Aperto dell'*aletheia* sono in qualche modo compatibili, anzi l'essere-rappresentativo è, paradossalmente, la *conditio sine qua non* dell'accesso all'Aperto, che può essere praticato solo in virtù di una ritorzione (*Verwindung*) dell'essere-rappresentativo in e su se stesso, una ritorzione impossibile per l'animale, che di quella *conditio* è ontologicamente privo.

Viceversa, una tale ritorzione è comunque difficilissima a operarsi, giacché "innanzitutto e per lo più" l'uomo resta all'interno della rappresentazione tecnico-strumentale del Mondo, e agisce in esso niente più che come un animale dotato di un *logos* posto esclusivamente al servizio degli istinti della volontà di potenza. Invece, il "poeta" autentico è in grado di operare la *Verwindung* del *logos* rappresentativo/oggettivante in direzione dell'Essere, imboccando un cammino che è l'opposto di quello che porta all'animale, e va al di là dell'alternativa tra *animal irrationale* e *animal rationale*, Aperto e Mondo, in cui Rilke, con la sua "sconfinata e infondata antropomorfizzazione dell'animale"³⁵, resta incagliato.

Per comprendere tutto ciò è utile una breve ricapitolazione del ragionamento svolto da Heidegger nei *Concetti fondamentali della metafisica*, cui il *Parmenide* si ricollega³⁶.

³² Ivi, p. 283.

³³ Ivi, p. 280.

³⁴ Ivi, p. 275 e p. 282, cc.nn.

³⁵ Cfr. ivi, p. 284.

³⁶ Cfr. ivi, p. 283.

3. *Verwindung* dell'“in-quanto” nei ‘Concetti fondamentali della metafisica’

Nello Heidegger dei *Concetti fondamentali* – senza i quali nulla di ciò che egli dice di Rilke nel *Parmenide* e in *Wozu Dichter?* è comprensibile – l'animale, rispetto all'uomo, è strutturalmente, non assiologicamente “povero di mondo”, “coinvolto”, “assorbito” e “stordito” (*benommen*) nel suo “ambiente”, perché non è in grado di porsi di fronte a esso rappresentandolo e oggettivandolo *in quanto* “mondo”. La povertà dell'animale rispetto all'uomo sta nel suo poter avere solo un “ambiente” (l'Aperto di Rilke), ma mai un “mondo” (il Mondo di Rilke) in quanto mondo distinto dall'ambiente stesso. L'animale è ricco di *Umwelt* e povero di *Welt*, e il suo comportamento “stordito” deriva dal fatto di essere sempre funzionalmente assorbito dal e nel suo ambiente vitale, non se ne distacca né lo trascende, non se lo rappresenta e pone di fronte oggettivamente, poiché è privo della “struttura in-quanto” (*Als-Struktur*), cioè della possibilità non solo di accedere a qualcosa, ma anche di rappresentarselo “in-quanto” qualcosa, in quanto oggetto:

Ciò con cui l'animale è in relazione, è dato in modo diverso da come è dato per l'uomo. Ma questo è proprio il punto in cui il problema decisivo giace nascosto e dovrebbe venir tratto fuori. *Non* si tratta, infatti, semplicemente di una *alterità qualitativa* del mondo animale nei confronti del mondo dell'uomo, e tanto meno di differenze quantitative riguardo ad ampiezza, profondità e vastità – non si tratta di questo, se e come l'animale prenda quanto gli è dato in modo diverso, bensì se l'animale possa, in generale, apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa, qualcosa *in quanto* ente, oppure no. Se non lo può, l'animale è separato dall'uomo da un abisso.³⁷

La situazione è perfettamente “rilkiana”, ma la valutazione di Heidegger è opposta a quella di Rilke, poiché l'assenza nell'animale della struttura rappresentativa-oggettivante dell'in-quanto costituisce – dal punto di vista ontologico – uno svantaggio, non un vantaggio:

All'animale è *sottratta* la possibilità di apprendere qualcosa in quanto qualcosa, e non qui e ora, bensì sottratta nel senso di non data affatto. [...] *Stordimento* dell'animale significa dunque innanzitutto: essenziale *sottrazione di ogni apprensione di qualcosa in quanto qualcosa*, e dunque: in tale sottrazione, appunto, un *esser-assorbito da* ... [...] All'animale, nel suo riferirsi ad altro, è sottratta, o, [...] stordita, la possibilità di rapportarsi e di riferirsi ad esso, a questo altro, *in quanto* questo e quello, *in quanto* qualcosa di sussistente, *in quanto* ente.³⁸

³⁷ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (1983), a cura di F.-W. von Herrmann, ed. it. a cura di C. Angelino, trad. it. di P. Coriando, il Melangolo, Genova 1983, p. 337.

³⁸ Ivi, pp. 316-17.

Per Heidegger, proprio il possesso esclusivo della struttura “in-quanto” dà all’uomo il privilegio che gli consente di avere non solo un comportamento istintivo e immersivo, ma anche una “condotta formativa” sovrana e distaccata: l’uomo è “formatore di mondo”.

Sembra però che a questo punto ci si ritrovi alla contrapposizione rilkeana tra un *animal irrationale* aperto all’Aperto e sprofondato in esso, e un *animal rationale* formatore e fabbricatore di Mondo, che, tramite l’in-quanto (l’essere “di rimpetto”), chiude l’Aperto con gli strumenti della volontà di potenza. Ma per Heidegger non è così: mentre infatti nel comportamento animale privo di in-quanto non si dà né un “non-lasciar-essere” né un “lasciar-essere” l’ente in quanto tale³⁹, nella condotta umana questa alternativa sussiste, e ciò non in contrasto, ma in virtù della struttura in-quanto:

Al mondo si accompagna questo misterioso ‘in quanto’, ente *in quanto tale*, in termini formali: ‘qualcosa *in quanto* qualcosa’, ciò che all’animale è per natura precluso. [...] [Ma] dov’è manifestatività dell’ente in quanto ente, la relazione con questo ha necessariamente il carattere dell’*entrarvi-in-relazione* nel senso del *lasciare-essere* e *non-essere* ciò che viene incontro.⁴⁰

Grazie alla struttura in-quanto la condotta formativa dell’uomo può, o non lasciar-essere l’ente nel suo essere (antropocentrismo), oppure lasciarlo-essere nel suo essere (ontocentrismo), può cioè ritorcere/*verwinden*, convertire/*umkehren* su se stesso l’in-quanto oggettivante/rappresentativo nel senso della *Vorstellung* (il “porre di fronte”) in in-quanto accogliente/rappresentativo nel senso della *Darstellung* (il “lasciar venire alla presenza”, “lasciar venire incontro”). La svolta/*Kehre* dell’in-quanto, che determina la *Verwandlung* della *Vorstellung* in *Darstellung*, tramuta il rappresentare in un’*ethos* e in un’*aisthesis*, cioè nell’est-etica di un Essere che non si identifica né con l’Aperto né con il Mondo di Rilke. Su ciò Heidegger è categorico: “Questi sono caratteri importanti del fenomeno del mondo: 1. la manifestatività dell’ente in quanto tale, 2. l’‘in quanto’, 3. la relazione con l’ente come lasciar-essere e non-essere [...]. *Niente di tutto ciò si trova nell’animalità e nella vita in generale*”⁴¹. Privo della struttura dell’in-quanto, l’animale è escluso a priori dalla partita per l’Essere⁴².

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 324.

⁴⁰ *Ivi*, p. 350.

⁴¹ *Ivi*, p. 351, c.n.

⁴² Il che non significa che “innanzitutto e per lo più” anche l’uomo non assuma un comportamento “benommen” nei confronti del mondo (cfr. *ivi*, pp. 352-53, e 454 sgg.), idea già presente in *Essere e tempo*: “Lo stato di deiezione presso il ‘mondo’ significa l’immedesimazione nell’essere-assieme dominato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall’equivoco. [...] L’Esserci è completamente stordito [*benommen*] dal ‘mondo’ e dal con-Esserci degli altri nel Si” (M. Heidegger, *Essere e tempo* [1927], ed. it. a cura di F. Volpi sulla vers. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2001, § 38, p. 215).

Invece, quanto alla formatività umana vi sono due possibilità:

a) possibilità umanistica, soggettivistica e antropo-ego-logocentrica. Dire che l'uomo è formatore di mondo

equivale palesemente a dire: il mondo non è niente in sé, bensì è un prodotto formato dall'uomo, è soggettivo. [...] 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.⁴³

È il "Mondo" di Rilke e della *Vorstellung*. Heidegger però commenta: "Questa sarebbe [...] una possibile interpretazione *che però non coglie affatto il problema decisivo*"⁴⁴. Infatti, questa idea della formatività-di-Mondo si radica nella concezione metafisica dell'uomo come *zoon logon echon*, animale dotato di *logos*, ragione (logica, grammatica, pensiero calcolante, raziocinio) e parola (discorso, proposizione, asserzione, enunciato, giudizio). Ma per Heidegger tale concezione logico-metafisica dell'in-quanto, data per scontata, si rivela "inadeguata", poiché unilaterale⁴⁵, e va convertita su se stessa in direzione di un'idea "più originaria" dell'in-quanto⁴⁶, presupponente una radicale "trasformazione dell'esserci umano"⁴⁷;

b) possibilità ultra-umanistica, non antropo-logocentrica ma ontocentrica ed eterocentrica. Ritornare alla dimensione originaria dell'in-quanto implica per Heidegger una *Kehre*, una conversione dell'in-quanto da in-quanto logico, discorsivo e predicativo a in-quanto pre-logico, pre-discorsivo, pre-predicativo⁴⁸, un in-quanto con i caratteri della condotta etica, dell'*ethos* come modo originario di essere e di relazionarsi con l'ente: *ritorsione del logos in ethos, del logos come discorso in logos come prassi*:

[il *logos*] è una condotta essenziale dell'uomo. [...] La possibilità di una condotta in-rapporto-a, cioè la possibilità di un rapporto con l'ente in quanto tale. Il *logos* è una facoltà, cioè è in se stesso il *disporre di un riferirsi all'ente in quanto tale*. Differenziandola da ciò, abbiamo chiamato la possibilità di comportamento [animale], l'esser-riferito stordito-assorbito, col nome di *capacità*.⁴⁹

⁴³ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 364-65.

⁴⁴ Ivi, p. 364, cc. nn.

⁴⁵ Cfr. ivi, p. 371.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 370-71 e 450-51.

⁴⁷ Ivi, p. 373.

⁴⁸ Cfr. ivi, pp. 436 e 450-51.

⁴⁹ Ivi, pp. 429 e 431-32.

Solo l'uomo, in virtù dell'in-quanto, ha la facoltà di essere libero per l'ente in quanto tale, essere aperto per l'ente come esso è, in quanto ente: "Diversità essenziale tra l'esser-aperto dell'animale e l'*apertura-di-mondo* dell'uomo. L'esser-aperto dell'uomo è esser-portato-incontro, l'esser-aperto dell'animale è esser-assorbito da ..." ⁵⁰. Qualsiasi formatività umana presuppone la possibilità del libero aprirsi al "*Walten der Welt*" ⁵¹, cioè a quell'imporsi, dominare, predominare, governare dell'Aperto-come-Essere che precede ogni agire umano, e ne fa un *ethos* che è un "*ingresso nell'accadere del prevalere del mondo*" ⁵², il quale avviene a sua volta "in virtù di una *Verwandlung* dell'esserci stesso" ⁵³.

Così interpretato il Mondo assume un volto diverso, sicché la formatività-di-Mondo è anzitutto una condotta/correlazione est-etica "accogliente", *dar-stellend* (facente-lasciante-essere), nei confronti del darsi del Mondo, che lo fa/lascia-essere in quanto Mondo. L'in-quanto antropocentrico ed egocentrico (che chiude l'Aperto e annichilisce l'Essere) si ritorce/converte in in-quanto ontocentrico ed eterocentrico (che si apre all'Aperto e accoglie l'Essere). Dalla polarità che sottende il termine rappresentazione (*Vor-stellung* logico-teoretica e *Dar-stellung* est-etica) scaturisce il paradosso su cui si regge l'impianto interpretativo di Heidegger: "L'essere' e l'in quanto' rimandano alla medesima origine. [...] [Mondo] vuol dire manifestatività dell'ente in quanto ente, cioè in relazione al suo essere. *L'in quanto', ovvero la relazione che lo sorregge e gli dà forma, rende possibile il guardare a qualcosa come l'essere*" ⁵⁴.

"Mondo" significa ora Aperto-come-Essere. Mentre per Rilke v'è incompatibilità radicale tra in-quanto (rappresentazione, oggettivazione, essere "di rimpetto") e "Aperto-Infinito", per Heidegger v'è invece necessaria compatibilità tra in-quanto e "Aperto-Essere", come testimonia il paragrafo conclusivo dei *Concetti fondamentali*, dedicato al "carattere di progetto" dell'esserci dell'uomo – progetto che è "la struttura fondamentale della formazione di mondo" ⁵⁵. Tale "progetto", che pure presuppone l'in-quanto come sua *conditio*, è tutt'altro che un progetto di dominio antropocentrico: il progetto autentico (che ha più a che fare con l'arte e la poesia che con il *Gestell* della tecnica) è quello ontocentrico che lascia prevalere il prevalere del mondo come prevalere dell'essere dell'ente nella sua totalità ⁵⁶:

⁵⁰ Ivi, p. 439.

⁵¹ Ivi, p. 448.

⁵² Ivi, p. 450 e p. 462.

⁵³ Ivi, p. 451.

⁵⁴ Ivi, p. 427, c.n.

⁵⁵ Ivi, p. 464.

⁵⁶ Cfr. ivi, pp. 462 sgg.

Il progetto *scopre l'essere dell'ente*. [...] *Nel progetto accade il lasciar-prevalere l'essere dell'ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile. Nel progetto prevale il mondo.*⁵⁷

Non v'è nulla di “umanistico”, in senso antropocentrico, in tutto ciò, però tutto è “ultraumanistico” in senso ontocentrico opposto a quello “animalistico” di Rilke. Decisivo è che l'apertura progettuale nei confronti del prevalere del mondo, impossibile per l'animale, *non è ostacolata ma resa possibile* dalla struttura in-quanto ritorta e convertita su se stessa: “L'in quanto' dà espressione al fatto che in generale l'ente è divenuto manifesto nel suo essere, che la differenza [ontologica] è accaduta”⁵⁸.

Emblematico è il sigillo finale che Heidegger appone al percorso dei *Concetti fondamentali*, quel *Canto del nottambulo* tratto dallo *Zarathustra*, che, intonato a mezzanotte, fa il paio con l'analogo capitolo *Mezzogiorno*, ponendosi in netto contrasto con il capitolo *Della vittoria su se stessi*: mentre qui è il *Wille zur Macht* a dominare nichilisticamente il mondo, nel *Canto del nottambulo* e in *Mezzogiorno* è invece la *Gelassenheit* ad accogliere un mondo la cui profondità ontologica soverchia ogni tentativo di annichilimento⁵⁹. Nel segno di Nietzsche, quindi – ma *non* del Nietzsche relegato, con Rilke, nella gabbia della metafisica e del nichilismo – l'uomo formatore/progettante dei *Concetti fondamentali*

è quell'ente di natura peculiare e originaria che è dischiuso all'essere, che chiamiamo *esser-ci*, del quale diciamo che *esiste*, cioè *ex-sistit*, quell'ente che, nell'essenza del suo essere, è un uscir-fuori da se stesso, senza però smarrirsi.⁶⁰

Quest'uomo ultra-umano, che, uscendo dal suo egocentrismo, ma senza smarrirsi nell'*animalitas*, si apre all'Aperto dell'Essere, è per Heidegger il poeta, l'artista – l'uomo est-etico.

4. Uomini e animali in 'Wozu Dichter?'

Torniamo quindi all'“evento” poetico, il frammento del 1924, che “apre un orizzonte più adeguato” per capire il poetato di Rilke⁶¹. Nella *Erörterung* heideggeriana ritroviamo il confronto tra uomini e animali, solo che ora il pensiero poetante di Rilke sembra porsi in contrasto con la

⁵⁷ Ivi, p. 467.

⁵⁸ Ivi, p. 468.

⁵⁹ Cfr. G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 206 sgg. e 222 sgg.

⁶⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 468.

⁶¹ Cfr. M. Heidegger, “Perché i poeti?”, cit., p. 255.

Weltanschauung dell'*Ottava elegia*, quindi non può che incontrare il favore di Heidegger, le cui argomentazioni possono essere così sintetizzate:

a) come già nel *Parmenide*, egli ribadisce anzitutto la distinzione tra il proprio "Aperto" e quello di Rilke:

Ciò a cui Rilke vuol alludere col termine 'Aperto' non coincide per nulla con l'apertura nel senso del non-esser-nascosto dell'ente, apertura che lascia esser-presente l'ente in quanto tale. [...] Nella concezione dell'Aperto proposta dalla poesia di Rilke è [...] del tutto esclusa ogni sua possibile identificazione con l'originaria ed essenziale illuminazione dell'essere, poiché la poesia di Rilke è all'ombra di una metafisica nietzschiana addolcita.⁶²

Anche in questo caso per Heidegger l'Aperto di Rilke è il Grande Tutto, l'infinito, l'illimitato, "il tutto dell'inoggettivabile"⁶³, che però così inteso costituirebbe il mero *rovescio negativo* del Mondo della rappresentazione e dell'oggettivazione, cioè della metafisica antropocentrica e del *Wille zur Macht*, quindi di fatto non ne esce, come Nietzsche. Qui come nel *Parmenide* Heidegger riserva per sé la scoperta dell'Essere come *aletheia*, distinto sia dal Mondo di Cartesio sia dall'Aperto di Rilke. Resta tuttavia il problema comune del rapporto con l'Altro dall'uomo – Essere o Aperto che sia –, il che ripropone la distinzione tra uomo e animale.

b) Anzitutto, v'è distinzione tra uomo e animale nel rapporto *immediato* con l'Aperto. Per Rilke l'uomo è colui che, ponendosi di fronte e di contro al mondo come oggetto, delimita e scompone l'Aperto autoescludendosi da esso:

Con l'intensificarsi della coscienza, la cui essenza consiste per la metafisica moderna nel rappresentare, compare lo stare e il contro-stare propri dell'oggetto. Quanto più la coscienza è alta e tanto più l'essere cosciente è escluso dal mondo. [...] [L'uomo] è 'innanzi al mondo'. Esso non è lasciato esser dentro, nell'Aperto. L'uomo sta di fronte al mondo.⁶⁴

L'animale, invece, in virtù dell'incoscienza che gli impedisce di porsi di fronte al mondo, è "immediatamente incluso" nell'Aperto, "incluso [nel mondo] senza illuminazione", "incoscienza tendenza nel tutto dell'ente"⁶⁵. Come nei *Concetti fondamentali*, esso è "assorbito" e "stordito" nell'Aperto. Considerando tale "storditezza", Rilke parla della "*dumpfe Lust*" ("sorda brama", da *Lust*, "brama, voglia, desiderio, pas-

⁶² Ivi, pp. 261-62 e 264.

⁶³ Ivi, p. 262.

⁶⁴ Ivi, pp. 263-64.

⁶⁵ Ivi, pp. 262-63.

sione”, e *dumpf*, “cupo, torbido, intontito, ottuso, pesante”) che regge la vita dell’animale⁶⁶.

Ora, la situazione sembra essere la stessa che nell’*Ottava elegia*: da un lato l’*animal irrationale* che non può voler “dominare” il mondo, giacché, “immerso nella brama, non può porsi innanzi l’Aperto come oggetto”⁶⁷, dall’altro l’uomo come *animal rationale* che “pone il mondo innanzi a sé come l’‘oggettivo’ nel suo insieme, e pone se stesso dinanzi al mondo. L’uomo pone il mondo alla propria mercé e dispone della Natura per sé”⁶⁸. Quest’uomo è sia per Rilke sia per Heidegger l’uomo della scienza e della tecnica, del *Gestell* e del *Wille zur Macht*, che oggettiva il Mondo e dimentica le cose, l’uomo antro-po-logocentrico della *Machenschaft* planetaria che costituisce un pericolo, un rischio e una minaccia per la terra e per l’uomo stesso (per la sua essenza)⁶⁹. Si potrebbe pensare che anche qui il favore di Rilke vada all’animale, *invece proprio qui la sua prospettiva si ribalta*, in termini heideggeriani, a favore dell’uomo, con il verso

... soltanto che noi,
più ancora che pianta e animale,
con questo rischio andiamo, lo vogliamo.

c) Sussiste quindi, per Rilke come per Heidegger, una seconda distinzione tra l’uomo e l’animale, in rapporto al rischio e alla minaccia. “*Non tormentato* dall’irrequieto movimento contrappositivo che costituisce la dinamica della relazione di coscienza”⁷⁰, l’animale (in quanto sordo, ottuso, stordito, assorbito) è “quieto”, tranquillo, sempre già “salvo”⁷¹. Nella sua ottusa/beata *Benommenheit* non rappresentativa (inconscia e inconsapevole) l’animale non rischia nulla, non è esposto al rischio, né riconosce il rischio in quanto rischio: esso è “sorglos”, “incurante, libero da cura, non preoccupato, tranquillo” per le faccende dell’essere:

Pianta e animale sono mantenuti nell’Aperto, liberi da cura (*sorglos*), nel ‘rischio della loro sorda brama’. [...] Gli esseri viventi sono cullati nell’Aperto dal loro stesso istinto. Anch’essi sono certamente esposti al pericolo, *ma non nella loro stessa essenza*. Piante e animali giacciono sul bilico in modo tale che si ricostituisca sempre l’equilibrio di un esser-sicuro.⁷²

⁶⁶ Ivi, p. 255.

⁶⁷ Cfr. ivi, p. 266.

⁶⁸ Ivi, p. 265.

⁶⁹ Cfr. ivi, pp. 265 sgg.

⁷⁰ Ivi, p. 264, c.n.

⁷¹ Cfr. R.M. Rilke, “Ottava elegia”, cit., p. 51, vv. 31-32 e 41-42: “O che una bestia / muta, alzi gli occhi e guardi tranquilla attraverso di noi. [...] [L’animale] vede invece il tutto, / e in quel tutto se stesso e salvo sempre”.

⁷² M. Heidegger, “Perché i poeti?”, cit., p. 289, c.n.

Riemerge qui la questione decisiva dell'in-quanto: poiché gli animali "immersi nella brama, non possono porsi-innanzitutto l'Aperto in-quanto oggetto", essi "nemmeno possono andare con il rischio in quanto rappresentato"⁷³. Da ciò la loro *ottusa* quiete. Invece l'uomo va "con" il rischio in quanto rischio, ne è consapevole, *se ne cura e se ne preoccupa*, da ciò la sua vigile irrequietezza: "Pertanto l'uomo è più arrischiante della pianta e dell'animale. Sta quindi nel pericolo in modo diverso da essi"⁷⁴:

... soltanto che noi,
più ancora che pianta e animale,
con questo rischio andiamo, lo vogliamo: talvolta anche
siamo più arrischianti (non per nostro vantaggio)
della vita stessa: per un soffio
più arrischianti...

In questi versi Rilke, secondo Heidegger – all'opposto che nell'*Ottava elegia* – riconosce che la superiorità e maggiore dignità ontologica (non assiologica) dell'uomo sull'animale sta nel suo essere costitutivamente esposto al rischio della perdita della sua essenza di uomo, in sintonia con un passaggio dei *Concetti fondamentali*: "L'uomo può cadere più in basso dell'animale; quest'ultimo non può cadere in rovina come un uomo"⁷⁵, nonché nell'essere in grado di rappresentarsi "in quanto tale" questo rischio, dunque di preoccuparsene e prendersene cura. L'irrequietezza "più arrischiata" (poiché vigile, voluta e consapevole) dell'uomo costituisce il suo privilegio eto-logico rispetto alla quiete bio-logica "meno arrischiata" (poiché ottusa, istintiva e inconsapevole) dell'animale.

d) In terzo luogo, il confronto con l'animale può consentire la distinzione tra l'uomo comune "quieto" (l'uomo stordito, ottuso, assorbito nel Mondo come l'animale lo è nell'Aperto) e l'uomo "più arrischiante" (il *Dasein* ex-sistente, il "poeta", l'uomo est-etico esposto all'Essere). Per Heidegger gli uomini vivono per lo più completamente immersi nel Mondo del *Gestell*, e, come gli animali nell'Aperto, trascorrono quieti e sicuri (senza-cura, *sorglos*) il loro *bios* al suo interno⁷⁶, senza *ethos* per l'Essere, senza né preoccuparsene né curarsene, poiché, come gli animali, non percepiscono il pericolo, la minaccia, *in quanto* minaccia. Quest'uomo antropo-egocentrico vive nel Mondo della tecnica con la stessa nonchalance con cui l'animale zoo-biocentrico vive nell'Aperto dei suoi istinti

⁷³ Ivi, p. 266.

⁷⁴ Ivi, p. 270.

⁷⁵ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 252.

⁷⁶ Il fatto di avere ridotto il Mondo a una "uniformità livellata di quanto sussiste in modo uguale, dà alla quotidianità dell'uomo *la sua peculiare sicurezza, stabilità e quasi baldanza*, e assicura la facilità, necessaria per la quotidianità, del passare da un ente ad un altro, senza che, nel farlo, il rispettivo modo di essere dell'ente venga ad avere peso in tutta la sua essenzialità" (ivi, p. 352, c.n.).

– sicché tra i due, dal punto di vista dell'Essere, non c'è distinzione: per entrambi la partita dell'Essere è vinta (o persa) in partenza, *a meno che*

non ci siano mortali in grado di vedere la minaccia della mancanza di salvezza *in quanto* minaccia. Essi debbono poter vedere quale pericolo incombe sugli uomini. Il pericolo consiste nella minaccia che investe l'essenza dell'uomo nel suo rapporto all'essere [...]. Questo pericolo è *il* pericolo. Per vedere il pericolo e rivelarlo occorrono mortali che giungano più rapidamente nell'abisso. *Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva*. Forse ogni salvezza che non provenga da dove ha luogo il pericolo, è ancora sventura.⁷⁷

In anticipo sulle *Conferenze di Brema* (1949) e su *La questione della tecnica* (1953) emerge qui il problema della *Kebre, Wende, Verwindung* della tecnica, che, per essere efficace, deve avvenire nel luogo stesso del pericolo da essa costituito. Coloro che possono compiere tale con- versione e ri-torsione (con la “trasformazione dell'esserci umano” che ciò presuppone) sono “i più arrischiati di tutti”: i “poeti”, i *Dasein* ex-statici ed est-etici, più arrischiati sia degli “animali” sordamente bramosi, sia dell’“uomo autoimponentesi”⁷⁸. Riportando subito dopo, nuovamente, i versi di Rilke “*soltanto che noi*”, ecc., Heidegger sembra voler dire: *Hölderlin e Rilke intendono la stessa cosa – quindi anche Rilke e Heidegger intendono lo stesso*. Dal punto di vista ontologico, il “poeta” è una soggettività ultra-umanista capace di operare una svolta dall'antropo-centrismo all'onto-centrismo, dall'ego-centrismo all'etero-centrismo, e ciò in virtù di ciò che l'animale non ha: l’“in-quanto”.

5. La ‘*Verwindung*’ e ‘*Umkehrung*’ dell’“in-quanto” in ‘*Wozu Dichter?*’

Nella misura in cui l'uomo, con il suo volere, “si radica nell'autoimposizione deliberata e si insedia nella separazione contro l'Aperto mediante l'oggettivazione incondizionata”⁷⁹, ciò a cui si tratta di tendere è anzitutto una ritorsione del *Wille* su se stesso: da impositivo ad accogliente, da *vorstellend* a *darstellend*, da *mächtig* a *willig*. Essendo i “più volenti”, “più arrischiati”, “più esposti al pericolo”, “più vicini all'abisso” del *Wille zur Macht* – nella misura in cui loro soltanto lo vedono in quanto pericolo – i “poeti”, per Heidegger come per Rilke, “sono più volenti in quanto sono più ‘*willig*’”⁸⁰, cioè più “volenterosi” nel senso di più pronti,

⁷⁷ M. Heidegger, “Perché i poeti?”, cit., pp. 272-73, trad. mod.

⁷⁸ Ivi, p. 273.

⁷⁹ Ivi, p. 274.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

disposti, docili, consenzienti, accoglienti, più *gelassen* nei confronti della volontà dell'essere. Gli uomini est-etici "si adeguano di più alla volontà come essere dell'ente. Corrispondono maggiormente all'essere che si manifesta come volontà"⁸¹.

La provocazione, che comporta rischio e minaccia, si ribalta in *Gelassenheit*, che comporta quiete e salvezza: la volontà dell'uomo non si impone, ma, ritorcendosi su se stessa, si apre alla volontà dell'essere, il *mächtiger Wille* si converte in *williges Wollen*:

Il rischio più arrischiante, più volente di ogni autoimposizione, perché volenteroso (*willig*), ci 'crea' un esser-sicuro nell'Aperto. Ma creare (*schaffen*) significa qui creare nel senso di attingere (*schöpfen*); attingere alla sorgente significa: prendere, ricevere, accogliere ciò che vien fuori e portarlo. Il più arrischiante rischio del volere volenteroso (*williges Wollen*) non appronta nulla. Esso riceve e dona il ricevuto. [...] Solo un rischio che sia più arrischiante perché volenteroso può, ricevendo, portare a compimento.⁸²

È chiara qui la concordanza tra il creare-atingente del *williges Wollen* poetico or ora richiamato, e il creare-atingente dell'operare dell'artista ne *L'origine dell'opera d'arte* di Heidegger⁸³. Tuttavia il *williges Wollen* ha un valore non solo estetico, ma anche etico, in quanto

... ci forgia, al di fuori della protezione,
un esser sicuro, là dove agisce la gravitazione
delle forze pure.

Anche la "protezione" deve subire una *Verwindung*. Se infatti tale protezione, per l'uomo antropo-centrico, è assicurata dall'"autoimposizione deliberata", dal "dominio del produrre e comandare", dalla "rappresentazione", dall'"oggettivazione", dall'"in-quanto", insomma dal *Wille zur Macht*⁸⁴, il *williges Wollen* garantisce una sicurezza *altra* (docile, accogliente le "forze pure" dell'essere) nella misura in cui scaturisce dalla ritorzione della "protezione" dell'in-quanto su se stessa, sicché l'esser-certo antropocentrico si converte in esser-sicuro ontocentrico – la *Vorstellung* in *Darstellung*. Circa tale dinamica *umkehrend* e *verwindend* – che sembra rispettare la più profonda *intentio* rilkiana – Heidegger non potrebbe essere più chiaro:

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 275.

⁸³ Cfr. M. Heidegger, "L'origine dell'opera d'arte", in *Id.*, *Sentieri interrotti*, cit., p. 59: "Ogni fattura d'opera [...] è un creare-atingente"; alla lettera: "Ogni creare è un attingere (attingere acqua alla fonte) (*ist alles Schaffen ein Schöpfen [das Wasser holen aus der Quelle]*)"; cfr. *ivi*, pp. 65 sgg.

⁸⁴ M. Heidegger, "Perché i poeti?", cit., pp. 274-75.

L'esser-senza-protezione può custodire e proteggere *solo se la separazione contro l'Aperto è rivoltata, rovesciata*, in modo tale da volgersi all'Aperto e nell'Aperto. L'essere-senza-protezione è quindi custodente come *risultato del rovesciamento* [della protezione]. [...] L'essersi-rivoltati deve riposare sull'aver-visto il pericolo [in quanto pericolo]. [...] Avendo visto il pericolo in quanto pericolo essenziale dobbiamo avere compiuto *il rivolgimento della separazione contro l'Aperto*.⁸⁵

Questi i versi finali del frammento rilkiano:

*ciò che, infine, ci custodisce
è il nostro esser-senza-protezione, e che noi
ci siamo rivoltati nell'Aperto, avendo visto la minaccia ...*

Qui non v'è più traccia di un privilegio degli animali e del loro rapporto con l'Aperto, giacché è solo l'uomo ultra-umano (l'uomo est-etico, il "poeta") che, poiché *può* vedere la minaccia in quanto minaccia, può anche ritorcere e convertire la contrapposizione antropocentrica all'Aperto in chance di apertura ontocentrica, il pericolo in salvezza. Il che presuppone a sua volta che tale conversione risponda a un appello proveniente dal "destino" dell'essere: "L'Aperto stesso deve essersi volto a noi in modo tale che noi possiamo rivoltare l'esser-senza-protezione: *onde, nel più ampio Cerchio, in qualche luogo, / dove la Legge ci tocca, gli rispondiamo di sì*"⁸⁶.

Fuori da ogni "ambiguità e impostura", la sintonia tra la prospettiva di Heidegger e il frammento poetico di Rilke è qui trasparente, senza contraddizione con l'esegesi dell'*Ottava elegia* fornita nel *Parmenide*:

Chi siamo noi? Noi siamo i volenti, coloro che erigono il mondo a oggetto nel modo dell'autoimposizione deliberata. Quando veniamo toccati dal più ampio Cerchio, il suo toccare investe la nostra stessa essenza. [...] In questo toccare il volere è scon-volto. [...] Solo allora il volere diviene un volere volenteroso ...⁸⁷

Di grande importanza, per noi, è che la riflessione "estetica" di Heidegger sulla poesia e sul poeta di Rilke sfoci in "etica" e, come in *Essere e tempo*, comporti una *Umkehrung* della "coscienza". La *Verwindung* dell'in-quanto si dà come ritorzione della coscienza *vorstellend*, rappresentativa e oggettivante, in coscienza *darstellend*, disvelante e accogliente. È il Sé del *Dasein* il luogo del "rivolgimento della separazione contro l'Aperto"⁸⁸, ed è in vista di tale conversione che il *Dasein* deve prendersi

⁸⁵ Ivi, pp. 276-77, cc. nn.

⁸⁶ Ivi, p. 277.

⁸⁷ Ivi, p. 280.

⁸⁸ Ivi, p. 281.

cura di sé⁸⁹. Poiché la regione della separazione *contro* l'Aperto è la coscienza, allora il rovesciamento

è un rovesciamento della coscienza e ciò all'*interno* della sfera della coscienza stessa. [...] [Rilke] pensa l'Aperto a partire dal rovesciamento della separazione rappresentativa e produttiva contro l'Aperto, rovesciamento che conduce dall'immanenza della coscienza calcolante nella regione interiore del cuore. [...] Il rivolgimento [...] [deve] prendere inizio da ciò: che noi facciamo sì che avvenga il rivolgimento [...] dall'invisibile della coscienza produttrice nell'interiorità autentica della regione del cuore.⁹⁰

La conversione dell'in-quanto comporta la *Verwandlung* della coscienza dalla "logica della ragione calcolante" alla Cartesio alla "logica del cuore" alla Pascal⁹¹. Senza entrare qui nel merito della questione storiografica, ci limitiamo a sottolineare che la "logica del cuore", com'è intesa da Heidegger, è l'opposto di qualsiasi antropo-egocentrismo, ma anche di qualsiasi zoo-biocentrismo, ed è umanisticamente onto-eterocentrica⁹², in termini analoghi a quanto emerge nelle pagine finali dei *Concetti fondamentali* – giacché significa:

- apertura rispettosa al Sacro come traccia e luogo della divinità;
- apertura docile all'Aperto, al più ampio Cerchio, alla Terra, e all'Essere dell'ente;
- apertura accogliente alle cose, nella loro differenza dagli oggetti;
- apertura epimeletica a un *williges Wollen* e a una *Gelassenheit* nei confronti degli enti.

6. Il 'poeta' guarda all'Angelo, non all'animale: l'uomo est-etico

Al fine di praticare la conversione dalla logica della ragione calcolante alla logica del cuore, sia in Rilke sia in Heidegger la soggettività poetica guarda utopicamente come modello di salvezza *non all'Animale ma all'Angelo*, "una parola fondamentale della poesia di Rilke"⁹³, figura non di animalità (anti- post-umanità), ma appunto di ultra-umanità. Scrive Rilke in una lettera del 13 novembre 1925: l'Angelo "è quella creatura in cui appare già compiuto quel rivolgimento del visibile nell'invisibile

⁸⁹ Per la distinzione tra *animalitas* e *humanitas* in relazione alla tematica della "cura di sé" rinvio qui al mio già citato *L'animale che dunque non sono* (in part. pp. 211 sgg.).

⁹⁰ M. Heidegger, "Perché i poeti?", cit., pp. 282-85.

⁹¹ "Quasi nello stesso tempo in cui visse Cartesio, Pascal scoperse la logica del cuore, contrapponendola alla ragione calcolante" (ivi, p. 282).

⁹² Cfr. ivi, pp. 282-85.

⁹³ Ivi, p. 289.

che noi ci sforziamo di attuare”⁹⁴. Commenta Heidegger: l’Angelo è “un essere che è già sicuro nel tutto dell’ente, perché ha già compiuto il rivolgimento del visibile rappresentato nell’invisibile del cuore”⁹⁵. Specifica Rilke: “L’Angelo è nella quiete soddisfatta (*gestillte Ruhe*)”⁹⁶.

Emerge qui una differenza cruciale: la quiete *gestillt*, soddisfatta e compiuta dell’Angelo, risultato della *perfetta* ritorsione/conversione dell’inquanto, è l’opposto della quiete *dumpf*, sorda, ottusa, stordita, assorbita dell’animale. La *gestillte Ruhe* dell’Angelo richiama piuttosto la *Gelassenheit* ultra-umanistica che, nel segno dello Zarathustra di Mezzanotte e Mezzogiorno, suggella i *Concetti fondamentali*. Benché bisognevole di ulteriori specifiche – che Heidegger non fornisce – appare decisivo il suo fulmineo accenno al fatto che “l’essenza dell’angelo rilkiano, a dispetto di ogni differenza di contenuto, è *metafisicamente la stessa* della figura di Zarathustra in Nietzsche”⁹⁷. Passaggio questo delicatissimo per Heidegger, poiché l’essenza dell’Angelo di Rilke, date le premesse, non può essere “metafisicamente la stessa” dello Zarathustra ridotto a profeta del *Wille zur Macht*. Viceversa, se l’essenza dello Zarathustra di Nietzsche dev’essere “metafisicamente la stessa” dell’Angelo di Rilke, allora deve dividerne quel perfetto *williges Wollen* che è l’opposto del *mächtiges Wollen*, e ciò in contrasto con la lettura principale che Heidegger stesso offre di Nietzsche, benché non con il finale dei *Concetti fondamentali*. È possibile ritenere quindi che Heidegger consideri lo Zarathustra il luogo di una *Verwindung* del *mächtiges Wollen* in *williges Wollen*, del *Wille zur Macht* in *Wille zum Sein*, cioè della logica del dominio e della potenza in logica del cuore e dell’accoglienza – ma questo è un problema che meriterebbe ben altro spazio.

Piuttosto, in prospettiva est-etica, appare utile ribadire che, diversamente dall’Angelo, l’uomo non è mai (non è ancora) in quiete. E non lo è, anzitutto, nella figura rilkiana del “mercante”⁹⁸, l’uomo comune indaffarato nel calcolare, valutare, scambiare oggetti-merci: “Arrischiato [...] l’uomo si muove nel tramestio degli affari e degli ‘scambi’. [...] Vive costantemente nel rischio della sua essenza, fra il tintinnio del denaro e il valere dei valori”⁹⁹.

Il mercante è l’opposto-speculare dell’Angelo. Mentre l’Angelo in quiete è ormai fuori dal pericolo e dalla minaccia, il mercante indaffarato, affetto da “sorda brama”, è totalmente stordito e assorbito, come

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Ivi, p. 288.

⁹⁶ Ivi, p. 290.

⁹⁷ Ivi, p. 289.

⁹⁸ Cfr. ivi, pp. 290 sgg.

⁹⁹ Ivi, p. 290.

un animale, dentro il pericolo e la minaccia, ma – pur dotato di *Als-Struktur* – non vede il pericolo in-quanto pericolo, la minaccia in-quanto minaccia. Come spesso in Heidegger, in mezzo tra i due estremi (quindi contenendone la polarità) sta il “poeta”, l’uomo est-etico, il soggetto “più arrischiato” di tutti, che, pur “errando” ancora dentro il pericolo, tuttavia lo vede in quanto tale, vede l’abisso in quanto abisso, e per questo può preoccuparsene e prendersene cura, tramite la cura e la trasformazione del proprio Sé. Sia per Rilke sia per Heidegger il poeta è il luogo della possibile *Verwandlung* “dal mercante all’Angelo”, “dal dominio del volere calcolante a quello dell’Angelo”¹⁰⁰, dall’affarismo alla *Gelassenheit* (Zarathustra stesso direbbe: dal trambusto della metropoli e del mercato alla quiete del Mezzogiorno e della Mezzanotte). “La bilancia” scrive Rilke in un frammento “passa / dalla mano del mercante / a quella dell’Angelo, / che [...] la calma e la acquieta ...”¹⁰¹. Al cuore di questo *passaggio* sta il poeta.

Chi sono dunque i poeti? Con Rilke, Heidegger spiega: i più arrischiati

dovranno arrischiare il linguaggio. I più arrischiati arrischiano il dire. [...] I più arrischiati volgono la non-salvezza [...] nella salvezza. [...] Il loro cantare si sottrae a ogni imposizione deliberata di sé. Il loro volere non ha il senso dell’esigere. Il loro canto non sollecita qualcosa da produrre. [...] I più arrischiati [...] si arrischiano nel linguaggio. [...] Essi sono quei dicenti che sono più dicenti.¹⁰²

Ora, in questo elogio non antropocentrico del cantare, del dire, della parola e del linguaggio – cioè del *logos* – del poeta, non rimane forse un residuo, per quanto mutato di segno, di logocentrismo e di logoestetismo? Non è forse il logocentrismo estetizzante a caratterizzare l’essenza del poeta e della poesia? Che riporterebbe comunque la differenza dagli animali sul piano del *logos*? Non si è detto che il “poeta” è il paradigma dell’uomo est-etico? Che fine fa dunque l’*ethos*?

Ma in chiusura di *Wozu Dichter?* Heidegger invita (come ovunque nella sua riflessione sul *logos*) a passare dal *logos* all’*ethos*, anzi dal *logos* come ragione e parola al *logos* come *ethos e praxis*. Il “poeta” è una soggettività est-etica, anzi eto-logica. Richiamandosi a un passaggio dei *Sonetti a Orfeo* (I, 3, v. 7), “*Gesang ist Dasein*”, “canto è esserci”, “cantare è esistere”¹⁰³, egli, come altrove, ci fa capire che prima ancora che un modo di dire, il “canto” è *un modo di essere, una condotta formativa, un modo*

¹⁰⁰ Ivi, p. 291.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Ivi, p. 288 e pp. 292-94.

¹⁰³ Cfr. ivi, p. 293.

di abitare, un *ethos* poetico, in cui il privilegio dell'uomo sull'animale si afferma sul piano prelogico e prediscorsivo del comportamento e della prassi ex-sistenziale, prima ancora che sul piano del *logos*, dell'avere-parola: “Cantare [...] significa: rientrare nella regione dell'ente stesso. Questa regione [...] è l'essere stesso. Cantare il canto significa: essere-presente nell'essere-presente stesso; significa: esserci [esistere]”¹⁰⁴.

È vero quindi che “i più arrischiati” sono “i più parlanti”, coloro “il cui canto volge nell'Aperto” e che “cantano perché rovesciano la separazione contro l'Aperto”¹⁰⁵. Costoro hanno saputo operare una *Verwindung* estetica del *logos* della *Logik* nel *logos* della *Dichtung*. Ma è anche vero che “i più esteticamente arrischiati” sono – prima ancora – “i più eticamente volenti”,

perché vogliono in modo diverso dal volere dell'autoimposizione deliberata dell'oggettivazione del mondo. Il loro volere non è di questo genere [...] perché sono i più volenterosi nell'accogliere. [...] Il volere dei più arrischiati è la docile, accogliente volenterosità. [...] Essi sono risolutamente aperti e non più chiusi nella separazione contro la volontà che è il volere dell'essere dell'ente. L'essenza accogliente e volenterosa di coloro che arrischiano di più dicendo di più ...¹⁰⁶

I più arrischiati, gli uomini estetici, esteto-logici, sono, prima ancora, uomini etici, eto-logici. Il “poeta” è in Heidegger il prototipo dell'uomo est-etico – soggetto ultra-umanistico, ontocentrico ed eterocentrico, che si distingue sia dal soggetto umanistico, antropocentrico ed egocentrico, sia dal soggetto anti- e post-umanistico, zoocentrico e biocentrico.

7. *Wozu Tiere?*

Se, come credo, la risposta di Heidegger alla domanda “*Wozu Dichter?*” va nella direzione indicata, allora anche la risposta alla domanda “*Wozu Tiere?*” va nella direzione di una soggettività “poetica” (est-etica), che, in contrasto con il Mondo dei tecnomercanti, non persegue l'Aperto degli animali e della soggettività “animale”, comunque intesa (*l'animal que donc je suis*), ma l'Essere degli uomini e della soggettività ultra-umanistica non-antropocentrica (*l'animal que donc je ne suis pas*)¹⁰⁷. L'animale

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ivi, p. 295.

¹⁰⁶ *Ibidem*, trad. mod.

¹⁰⁷ Per questo aspetto rinvio nuovamente al mio *L'animale che dunque non sono*, cit.

resta un *exemplum ex negativo*, e in ciò sta il suo “perché” in seno alla *Seinsfrage*.

Ha quindi ragione la prospettiva zoofila a considerare Heidegger la bestia nera degli animali? Non direi. Proprio in quanto contesta ogni “mostruosa antropomorfizzazione dell’animale” e ogni “corrispondente animalizzazione dell’uomo”, Heidegger è ben lungi dal disconoscere all’animale, nel rigoroso rispetto della sua alterità ontologica dall’uomo, una qualche misteriosa, affascinante sensibilità non rivolta né al Mondo, né all’Aperto, né all’Essere, ma che sfugge a tutte queste dimensioni:

Nemmeno l’allodola vede l’Aperto. Resta da domandare che cosa essa ‘veda’, come vede, e che cosa intendiamo per ‘vedere’ attribuendole ‘occhi’. In effetti, per far intuire tale lato nascosto 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 [...] di quel poetare che finisce per antropomorfizzare piante e animali.¹⁰⁸

Il compito di aprirsi e di prendersi cura dell’animale nella *sua* animalità non spetta a quel poeta che ne fa comunque una controfigura dell’uomo, bensì a quell’uomo est-etico il cui *williges Wollen* è pienamente consapevole del fatto che la vita (animale) non è, nei confronti dell’esser-ci umano, di minor valore o di livello inferiore, ma anzi “è un ambito che nel suo esser-aperto ha una ricchezza che forse il mondo dell’uomo non conosce per nulla”¹⁰⁹. Ed è appunto nel più rigoroso rispetto di tale ricchezza che l’uomo est-etico può lasciare che l’animale sia l’animale che esso è in quanto animale.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 283.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 326.

Wozu Tiere? Il Mondo, l'Aperto, l'Essere tra Rilke e Heidegger

Heidegger critica la soggettività “umanistica” della tradizione metafisica, contestandone lo statuto antropocentrico. Egli però non condivide l’idea – presente in Rilke – secondo cui tale critica dovrebbe muoversi nella direzione anti-umanistica (anti-anthropocentrica) di uno zoo-biocentrismo, che ha nell’animale il suo punto di riferimento. Per Heidegger la critica della soggettività antropocentrica dovrebbe muoversi piuttosto nella direzione opposta, quella cioè ultra-umanistica di un onto-eterocentrismo, che da un lato si pone oltre (*ultra*: “al di là, di là da”) l’umanismo antropocentrico, ma dall’altro si presenta come tanto più radicalmente (*ultra*: “tanto più, a maggior ragione”) umano, e di un uomo che ha sì nell’animale il suo punto di riferimento comparativo, però negativo.

PAROLE CHIAVE: umanismo, postumanismo, ultraumanismo, animalità, soggettività estetica

Wozu Tiere? The World, the Open, and Being between Rilke and Heidegger

Heidegger criticizes the “humanistic” subjectivity of the metaphysical tradition by arguing against its anthropocentric constitution. However, he does not share the idea – which can be found in Rilke – that such criticism should move in the anti-humanistic (anti-anthropocentric) direction of a zoo-biocentrism, which has in animal life its reference point. According to Heidegger, the critique of the anthropocentric subjectivity should instead move in the opposite direction, i. e. in the ultra-humanistic direction of an onto-heterocentrism, which, on the one hand, goes beyond (*ultra*: “beyond”) the anthropocentric humanism, but, on the other, proves to be even more radically (*ultra*: “even more”) human, in the sense of a humanity which finds in animal life its term of comparison, albeit a negative term.

KEYWORDS: humanism, posthumanism, ultrahumanism, animality, esthethical subjectivity