

IL RESTO DELL'ESSERE
Mondo e corpo in Heidegger*

di Roberto Terzi

1. *La questione assente*

La questione del corpo (nel senso fenomenologico originario di *Leib*, corpo proprio o corpo vivo) è oggetto, come è noto, di uno strano silenzio da parte di Heidegger nell'analitica esistenziale. Infatti, nel corso di *Essere e tempo* Heidegger nomina una sola volta esplicitamente la questione della corporeità dell'esserci come una possibile problematica da affrontare e quest'unico richiamo è volto a evitare e rinviare immediatamente la questione. Nel corso dell'analisi dello spazio, descrivendo l'orientamento proprio alla spazialità dell'esserci, orientamento che implica anche l'articolazione nelle direzioni di destra e sinistra, Heidegger scrive: «è in base a queste direzioni che va caratterizzata anche la spazializzazione dell'esserci nella sua "corporeità (*Leiblichkeit*)", spazializzazione che cela in sé una sua particolare problematica che qui non possiamo trattare (eine eigene hier nicht zu behandelnde Problematik: una problematica che non è da trattare qui, che non dobbiamo trattare qui)»¹. È probabilmente con un riferimento implicito a questo passaggio che, molti anni più tardi, M.

* Nelle note seguenti la sigla GA seguita dal numero del volume e dall'anno di edizione si riferisce alla *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, edita presso Frankfurt a.M., Klostermann, 1975 ss.

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer 1993¹⁷, p. 108; tr. it. di Pietro Chiodi rivista da Franco Volpi, *Essere e tempo*, a c. di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005, p. 138, corsivo nostro.

Boss ricorderà a Heidegger «il rimprovero di Sartre», ossia che in *Essere e tempo* non ci sono che sei linee dedicate al corpo; rimprovero al quale Heidegger dà ora la sua risposta, insieme sibillina e significativa: «Il rimprovero di Sartre lo posso accogliere solo con la constatazione che il corporeo è la cosa più difficile (*das Leibliche das Schwierigste ist*) e che io allora non sapevo proprio ancora dirne di più»².

Cercheremo di mettere in luce alcuni aspetti del ruolo che la questione del corpo gioca nei testi di Heidegger, in particolare, anche se non esclusivamente, all'epoca di *Essere e tempo*. Ma immediatamente si pone una questione preliminare e di metodo e forse vale qui, per la questione «il corpo in Heidegger», quel che Heidegger stesso afferma del problema del corpo in generale, ossia che «il problema del corpo è, in primo luogo, un problema di metodo» (ZS, 122 [146]): infatti, da quale punto di vista si può affrontare una questione che è contrassegnata proprio dalla sua assenza e omissione? Si possono seguire qui tre direzioni: 1) non si potrebbe semplicemente rimproverare all'analitica esistenziale l'assenza di questo tema senza mostrare, almeno da un punto di vista possibile, che esso è necessario per il suo proprio dispiegamento o richiesto da qualcuno dei suoi concetti e che il testo di Heidegger stesso non ha mancato di indicarne il luogo teorico. Si tratta dunque, in un certo senso, di trovare un appoggio per una critica immanente: l'analitica esistenziale non si concepisce come un'antropologia, non pretende di dare uno studio completo dei differenti tratti propri all'uomo, ma di disvelare gli esistenziali essenziali dell'esserci (dell'«esserci nell'uomo») e questo all'interno della sua questione-guida, quella sul senso dell'essere in generale; non si può dunque rimproverarle semplicemente dall'esterno l'assenza di questo o quell'aspetto «umano», ma bisogna mostrare che questo è richiesto dal disvelamento

² M. HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1987, p. 292; tr. it. di Antonello Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Napoli, Guida, 2000, p. 325, tr. mod. (in seguito indicato direttamente nel testo con la sigla ZS, seguito dal numero di pagina delle edizioni tedesca e italiana). Si trova un'affermazione analoga, e che rinvia anche alle difficoltà della metafisica di fronte alla questione del corpo, nel seminario con Fink su Eraclito: «Il fenomeno del corpo è il problema più difficile. [...] L'elemento corporeo nell'uomo non è qualcosa di animale. Le modalità di comprensione che vi sono connesse sono qualcosa che fin qui la metafisica non ha ancora toccato» (MARTIN HEIDEGGER - EUGEN FINK, *Heraklit*, in M. HEIDEGGER, *Seminare*, GA 15, 1986, pp. 236-237; tr. it. di Mauro Nobile, *Dialogo intorno a Eraclito*, a c. di Mario Ruggerini, Milano, Coliseum, 1992, p. 274).

della costituzione fondamentale dell'esserci in quanto essere-nel-mondo. Del resto, se, come Heidegger stesso riconoscerà nei *Seminari di Zollikon*, ogni essere-nel-mondo è corporeo o co-determinato dal corpo, è difficile che il ruolo della *Leiblichkeit* non abbia lasciato nessuna traccia già nel corso delle analisi degli anni Venti; 2) si può cercare in seguito di indicare le possibili vie che un'analisi "heideggeriana" del corpo percorrerebbe, le aperture che potremmo ricavare da essa, a partire dalle indicazioni di Heidegger e dalla concatenazione di concetti nella quale il corpo appare; ma in prospettiva questo non significherebbe semplicemente "completare" Heidegger, perché non si tratta qui di un tema da aggiungere a un quadro che non cambierebbe, ma di un fenomeno che richiederebbe, una volta introdotto, di ripensare questo quadro stesso; 3) bisognerà infine, e soprattutto, cercare di determinare i possibili presupposti teorici che hanno condotto Heidegger in questo periodo a cancellare o a rimuovere, malgrado la sua necessità, la questione del corpo rispetto all'insieme della sua analisi: e, come vedremo, l'ampiezza di questi presupposti giungerà a toccare il cuore stesso del pensiero heideggeriano.

2. *La trascendenza, il mondo, il corpo*

Se bisogna cercare di comprendere il rapporto possibile tra l'esserci e il corpo, conviene forse affrontare la questione a partire da ciò che rappresenta il livello più profondo dell'esserci stesso in quanto essere-nel-mondo, ciò che apre all'esserci il mondo come tale, ossia la trascendenza³. Infatti, se il disvelamento del primato fenomenologico del rapporto pratico agli enti e del modo d'essere dell'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) è stato una delle maggiori conquiste dell'analisi di *Essere e tempo*, i concetti heideggeriani di mondo ed essere-nel-mondo non si esauriscono nell'idea del commercio con il complesso degli utensili o nella distinzione dei comportamenti pratico e teorico e nel loro legame di fondazione⁴. Questi com-

³ Naturalmente, anche se non potremo affrontare qui la questione, la trascendenza è a sua volta fondata nella temporalità originaria, in quanto temporalità estatico-orizzontale.

⁴ Heidegger nel 1928 afferma esplicitamente che l'analisi del mondo ambiente condotta nel terzo capitolo della prima sezione di *Sein und Zeit* è provvisoria e non può essere confusa con il «fenomeno trascendentale» del mondo: cfr. M. HEIDEGGER, *Vom We-*

portamenti sono dei rapporti all'ente che presuppongono l'apertura preliminare della dimensione del mondo data dalla trascendenza. Se *Sein und Zeit* contiene solamente qualche allusione al carattere specifico della trascendenza, questa è sviluppata e descritta come tale nei testi immediatamente successivi⁵.

Heidegger, rifiutando immediatamente le coppie trascendente-contingente e trascendente-immanente, richiama il significato verbale e attivo della trascendenza (*transcendere, übersteigen*, oltrepassare), per interpretarla così come movimento ontologico fondamentale dell'esserci. Infatti, la trascendenza come azione o movimento implica tre elementi fondamentali: 1) ciò che oltrepassa: trascendenti non sono gli oggetti rispetto all'«immanenza» del «soggetto», il vero trascendente, in quanto colui che oltrepassa costantemente, è proprio l'esserci; 2) ciò che è oltrepassato nella trascendenza è l'ente stesso: non gli enti che si trovano qui e ora, ma l'ente in totalità; 3) se ciò che è superato è l'ente, ciò verso cui si oltrepassa non può essere a sua volta un ente, pur essendo in un rapporto essenziale con gli enti: il verso-che dell'oltrepassamento è il mondo.⁶ La trascendenza non è un comportamento o un carattere dell'esserci tra gli altri, ma costituisce ciò che la tradizione avrebbe chiamato la «soggettività del soggetto», ossia l'essenza ontologica dell'esserci. La trascendenza è questo movimento ontologico grazie al quale l'esserci ha già sempre oltrepassato l'ente verso il mondo come apertura preliminare che rende possibile ogni incontro con l'ente in esso: la trascendenza è quindi la radice stessa dell'essere-nel-mondo e della comprensione dell'essere e, in quanto

sen des Grundes, in *Wegmarken*, GA 9, 1976, p. 155, n. 55; tr. it. di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in ID., *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 111, n. 55; ID., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 1978, p. 233; tr. it. di Giovanni Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova, il melangolo, 1990, p. 215. Questi testi saranno indicati, anche direttamente nel testo, rispettivamente con le sigle WG e MA.

⁵ In *Essere e tempo* Heidegger fa un riferimento esplicito alla trascendenza nel suo senso specifico solo nel paragrafo 69; il concetto è sviluppato soprattutto in *Vom Wesen des Grundes*, nei corsi del 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 1975; tr. it. di Adriano Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a c. di Carlo Angelino, Genova, il melangolo, 1989), 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe*, cit.), 1928-29 (*Einleitung in die Philosophie*, GA 27, 1996, d'ora in poi indicato con la sigla EP), testi di cui richiameremo i tratti essenziali a questo proposito.

⁶ Cfr. WG, 138-139 [93-95]; MA, 204 ss. [190 ss.]; EP, 306-307; cfr. anche HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, pp. 424-425 [286-287].

trascendenza ontologica, è dunque anche la condizione di possibilità di quella «trascendenza ontica» che per Heidegger è rappresentata dall'intenzionalità⁷.

Nella descrizione che Heidegger dà della trascendenza bisogna sottolineare un punto decisivo. Interpretare la relazione dell'esserci al mondo come costitutiva e strutturale potrebbe ancora lasciare aperta la possibilità di intendere con «mondo» il dominio degli enti intramondani differenti dall'esserci, dominio di cui l'esserci sarebbe l'apertura trascendentale. Tuttavia, nella trascendenza che apre il mondo l'esserci non supera solo gli enti intramondani differenti da lui, *ma anche se stesso*. È quel che Heidegger afferma esplicitamente sia in un passaggio di *Dell'essenza del fondamento* sia nel corso del 1928: «*ciò che viene oltrepassato è proprio e solamente l'ente stesso, e precisamente qualsiasi ente che può essere o venire svelato all'esserci, e quindi anche e proprio quell'ente che "esso stesso" è in quanto esiste (auch und gerade das Seiende, als welches "es selbst" existiert)*» (WG, 138 [94]); «*l'ente però, che viene trasceso nella trascendenza, non è soltanto quello che si differenzia dall'esserci, ma nella trascendenza l'esserci trascende proprio se stesso in quanto ente – più esattamente: questo trascendimento è proprio ciò che permette all'esserci di essere in fondo se stesso (dieser Übersprung ermöglicht es, dass das Dasein so etwas wie es selbst sein kann)*» (MA, 233-4 [216]). La trascendenza è dunque «*autooltrepassamento*» dell'esserci, che *non è semplicemente colui che compie questo movimento, poiché è allo stesso tempo implicato e coinvolto in esso*. Se ciò che è oltrepassato (l'ente) è compreso nel verso-che dell'oltrepassamento (il mondo), e se l'esserci è anch'esso oltrepassato nella trascendenza, l'esserci è già sempre implicato e inglobato in un mondo⁸, anche se in modo differente dagli altri enti, e non può dunque essere semplicemente un'apertura trascendentale già data e presupposta dal mondo.

Questa struttura fenomenologica ha delle conseguenze notevoli per il rapporto tra esserci e mondo: notevoli anche perché si tratterà di chiedersi se Heidegger sia in grado di assumerle pienamente. Ed è a partire da questa prospettiva che bisognerebbe mostrare, attraverso un percorso serrato nei testi heideggeriani di questi anni, che l'intera questione del mondo e

⁷ Cfr. WG, 135 [91]; MA, 170 [161] e 213 [198]; cfr. anche *I problemi fondamentali della fenomenologia*, pp. 77 ss. [51 ss.].

⁸ Cfr. EP, 307: «Il verso-che dell'oltrepassamento è ciò in cui l'esserci in quanto tale si tiene» («*Das Woraufzu des Überstiegs ist das, worin das Dasein als solches sich hält*»).

dei sui rapporti con l'esserci può assumere un aspetto diverso rispetto a quello messo in luce da molte interpretazioni. Ci limiteremo qui ad alcuni accenni per indicare una direzione e in funzione del nostro percorso. L'analisi del mondo condotta in *Essere e tempo* è stata spesso accusata di rimanere nell'ambito di un'impostazione fondamentalmente trascendentale, per quanto trasformata e innovata: la dipendenza del mondo dall'apertura dell'esserci e dalla sua comprensione, e più di tutti il concetto di progetto, testimonierebbero il tributo che il pensiero heideggeriano in questa fase pagherebbe ancora alla tradizione moderna e soggettivistica. Questo ruolo preponderante dell'esserci sarebbe confermato se non accentuato nei testi che seguono *Sein und Zeit*, dove Heidegger mette in luce il ruolo della libertà dell'esserci (*Dell'essenza del fondamento*) e della formazione-dimondo operata dall'esserci (*I concetti fondamentali della metafisica*, corso del 1929-30). Emblematica in questo senso è la posizione di Fink che, dopo aver analizzato in quest'ottica *Essere e tempo*, definisce *Dell'essenza del fondamento* come «l'apice di una concezione soggettivistica del mondo»⁹.

Ma già alla luce delle indicazioni che abbiamo dato a proposito della trascendenza si può comprendere come il quadro teorico delineato da Heidegger sia in realtà ben più complesso. Sottolineare l'implicazione dell'esserci nel movimento della trascendenza equivale a dire che se bisogna certo assumere l'esserci come punto di partenza e "filo conduttore" dell'analisi, in modo tale che la trascendenza appaia inizialmente come un movimento *compiuto dall'esserci*, l'analisi deve *scavare* questo punto di partenza, il suo terreno fenomenale, per mostrare infine che l'esserci è certo trascendente, ma perché è esso stesso implicato in un movimento ontologico che lo supera, dunque per esibire una dimensione più profonda nella quale l'esserci stesso è inscritto. Secondo una formula efficace dello stesso Heidegger, bisogna porre l'esserci «al centro» dell'analisi, ma proprio per mostrare che esso «è, nel suo essere più intimo, ec-centrico» (EP, 11). Bisogna quindi seguire il movimento della trascendenza e lasciarlo dispiegare, fino a quando lo sguardo si potrà rovesciare e aprire all'evento che ha luogo *nel e per l'esserci ma non per opera sua*, fino a quando l'esserci stesso si mostrerà *inscritto nel mondo come totalità che regna su ogni manifestazione* che ha luogo al suo interno. Il mondo si mostra così come un gioco cosmico, che realizza e dispiega da sé le proprie regole e nel quale ogni attività dell'es-

⁹ EUGEN FINK, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, p. 171.

serci è già sempre ricompresa e inglobata, tanto che l'essere-nel-mondo appare come un «essere esposto al gioco (*aufs Spiel gesetzt sein*)» (EP, 337): «“mondo” è il titolo per il gioco giocato dalla trascendenza. L'essere-nel-mondo è questo originario giocare del gioco, nel quale ogni esserci effettivo deve esercitarsi (*sich einspielen*) per poter aver luogo (*sich abspielen*), in modo tale da essere effettivamente giocato dagli altri (*mitgespielt*) per la durata della sua esistenza» (EP, 312); «un gioco non è un aver luogo (*Sich abspielen*) in un soggetto, ma il contrario. Ogni ente, in rapporto al quale noi ci comportiamo, è già compreso (*umspielt*) in questo gioco della trascendenza e ogni comportamento è implicato in (allenato a: *eingespielt*) questo gioco» (EP, 313).

Ma è nelle pagine finali del corso del 1929-30 che la prospettiva che abbiamo indicato si fa più evidente. Dopo aver esposto la formazione di mondo dell'esserci nelle sue componenti (nessuna delle quali potrebbe peraltro essere definita come un'attività soggettiva), Heidegger radicalizza ulteriormente la propria descrizione, aprendo all'essenza più profonda del mondo. La formazione di mondo ha il carattere fondamentale del progetto, ma questo non è l'ultima parola dell'analisi del mondo, perché il fenomeno, per così dire, si sdoppia e il progetto apre a un evento che lo travalica: «*il mondo regna in e per un lasciar-regnare che ha il carattere del progettare* (Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens)»; «*nel progetto regna il mondo*»¹⁰. Il mondo dunque non è né una cosa né una somma di cose, ma la «manifestatività dell'ente in quanto tale in totalità». Esso tuttavia non è nemmeno una totalità statica e già data, ma un evento (*Geschehen*), che Heidegger nomina qui «regnare (*Walten*)», perché il mondo regna e domina su ogni manifestazione che ha luogo in esso, rendendola possibile e comprendendola nella sua totalità: su ogni manifestazione, quindi anche sulla manifestazione eminente dell'esserci e della sua formazione di mondo, che si mostra qui come un lasciar-regnare.

In questo quadro è lo statuto stesso dell'esserci che si modificherebbe rispetto a certi aspetti di *Essere e tempo* o rispetto a una lettura semplicemente “trascendentale”, perché da un lato l'esserci è anch'esso inglobato

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, GA 29/30, 1983, pp. 527 e 530; tr. it. di Paola Coriando, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a c. di C. Angelino, Genova, il melangolo, 1999, pp. 464 e 467 (trad. mod.).

e inscritto nel mondo, quindi *intramondano* seppur in un modo diverso da quello degli altri enti, dall'altro lato l'esserci non può essere semplicemente qualcosa di dato e presupposto, ma *accade* nel movimento della trascendenza, ha luogo nell'evento del mondo: 1) è quel che traspare ad esempio nella descrizione che Heidegger dà dell'ipseità dell'esserci, che non può che cambiare rispetto a ciò che era affermato nel §64 di *Essere e tempo*, dove l'ipseità è pensata a partire dalla partizione dell'autentico e dell'inautentico (il Se-stesso contrapposto al Si-stesso), come autonomia del Se stesso (*Selbst-ständigkeit*) fondata sulla decisione anticipatrice, in una descrizione che accentua i tratti autonomi e soggettivistici dell'esserci¹¹. La necessità di un tale cambiamento fa irruzione nel testo di Heidegger, che, nelle pagine dedicate alla trascendenza, pensa l'ipseità a partire dalla relazione al mondo, come qualcosa che *accade* in questa relazione e che dunque ha una genesi e una temporalizzazione: «in questo pervenire a sé, partendo da un mondo, l'esserci si matura (*zeitigt sich*) come un *se stesso*. [...] Ma se è soltanto nell'oltrepassamento verso il mondo che si matura l'ipseità, allora il mondo si rivela come ciò in vista di cui l'esserci esiste» (WG 157 [113]); inoltre afferma esplicitamente che «nell'oltrepassamento, l'esserci perviene anzitutto a quell'ente che *esso* è, e vi perviene *come* a se "stesso". La trascendenza costituisce l'ipseità» (WG, 138 [95]); 2) ma è ancora nel finale de *I concetti fondamentali della metafisica* che si può trovare un'affermazione decisiva, perché Heidegger accenna al «dischiudersi» dell'esserci nel «progetto del mondo», dove il genitivo non potrà che essere a questo punto soggettivo dal momento che l'esserci accade in questo progetto anziché eseguirlo: «nell'accadere del progetto si forma mondo, cioè, nel progettare, qualcosa sboccia (*bricht...aus*) e si schiude (*bricht auf*) a possibilità, e irrompe (*bricht...ein*) nel reale in quanto tale, per sperimentare se stesso come sprofondato (*Eingebrochene*) – in quanto realmente essente – nel mezzo di ciò che ora può essere manifesto in quanto ente. È quell'ente di natura peculiare e originaria che è dischiuso all'essere, che chiamiamo *esser-ci*»¹².

In altri termini, si potrebbe dire che, una volta raggiunta l'essenza più profonda del mondo, bisognerebbe operare una *ripetizione* (nel senso

¹¹ Su questo paragrafo di *Essere e tempo*, cfr. JEAN-LUC MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Parigi, PUF, 1989, pp. 155 ss.; ID., *Le sujet en dernier appel*, in "Revue de métaphysique et morale", n. 1 (1991), pp. 77-95.

¹² HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della metafisica*, p. 531 [468].

strettamente metodologico e heideggeriano del termine) *dell'esserci* da cui si era partiti per re-interpretarlo alla luce del nuovo quadro e della sua collocazione nel mondo come evento e totalità. Anziché assumere l'esserci e la sua differenza dagli altri enti come qualcosa di già stabilito e costituito, bisognerebbe dunque pensare un evento dell'esserci stesso, pensare un esserci che si riceve a partire dall'evento del mondo dato nella trascendenza e dunque, in ultima analisi, nello slancio della temporalità originaria. La trascendenza non è dunque il movimento attivo di un soggetto che costituisce il mondo, ma richiede, per il suo stesso senso, che l'esserci vi sia implicato e costituito: l'esserci diventa ciò che è in e grazie a questo movimento ed è dunque coinvolto nel mondo, in quanto ente egli è intramondano, anche se in modo differente dagli altri enti "intramondani". Si impone dunque la necessità di pensare e comprendere *l'intramondanità* dell'esserci: intramondanità peculiare, perché non si tratta evidentemente di rinunciare a una delle acquisizioni fondamentali dell'analitica esistenziale, ossia l'idea che l'essere-nel-mondo dell'esserci è diverso dalla semplice inclusione spaziale di un oggetto nell'altro, ma di mostrare che l'esserci è iscritto nel mondo come dimensione di senso che lo travalica e ingloba e a partire dalla quale egli perviene a se stesso. Ma è proprio qui che l'impostazione di Heidegger incontra delle difficoltà decisive: si può pensare rigorosamente l'intramondanità dell'esserci senza affrontare la questione della sua incarnazione, della sua corporeità? Non è proprio questa che fa innanzitutto dell'esserci *un ente* collocato nel mondo, per quanto originale e differente dagli altri? Come osserva efficacemente Barbaras, «se è vero che l'esserci esiste e si distingue in ciò dagli altri enti, resta pur sempre il fatto che esso fa parte del mondo: questa appartenenza al mondo si realizza attraverso il suo corpo [...] non si vede che cosa possa significare un'effettiva intramondanità dell'esserci, se essa non passa attraverso una dimensione che sarebbe comune all'esserci e agli altri enti: questa è esattamente la funzione del corpo, il cui concetto stesso è attraversato dall'equivocità di ciò che è semplicemente sostanziale e dell'esistenziale»¹³. Si può pensare veramente un esserci che non esercita un semplice ruolo trascendentale, *un esserci che accade e ad-viene a se stesso ricevendosi dal mondo*, e dunque una *iscrizione effettiva dell'esserci nel*

¹³ RENAUD BARBARAS, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 142.

mondo senza il corpo? O, meglio, senza porre il corpo come un carattere essenziale dell'esserci, dunque come un esistenziale e non come qualcosa da introdurre in un secondo momento dell'analisi? Si tratterebbe dunque di pensare un carattere "eventuale" dell'esserci (un *aver luogo* della sua ipseità in un modo diverso da quello della decisione) e l'*intramondanità* che gli sarebbe propria (perché avviene a sé a partire dal regnare del mondo nel quale è implicato e inglobato): in entrambe le direzioni il ruolo del corpo apparirebbe inaggirabile. Anche se l'ambizione, che la figura dell'esserci porta con sé, di superare la soggettività tradizionale spinge in questa direzione, è senza dubbio qui che Heidegger sembra meno pronto ad assumere queste conseguenze, cioè a ripensare lo statuto e il ruolo dell'esserci nell'analitica esistenziale.

Ma, come avevamo anticipato, Heidegger, seppur in alcuni passaggi isolati, non può che riconoscere questo ruolo del corpo, proprio in virtù di una funzione rigorosamente fenomenologica e nella direzione che abbiamo appena indicato, senza tuttavia andare fino in fondo e senza trarne tutte le conseguenze. Infatti la trascendenza, come movimento attraverso il quale l'esserci oltrepassa la totalità dell'ente verso il mondo, racchiude in sé il momento costitutivo del progetto o dell'istituzione (*Stiftung*) del mondo. Ma come può l'esserci oltrepassare la totalità dell'ente e se stesso, disvelando allo stesso tempo questa totalità come *ciò di cui fa parte e che "era già là"*? Certamente il progetto del mondo implica, per il suo senso stesso, un riferimento all'ente che è oltrepassato e con il quale l'esserci è in relazione; ma se questo progetto non deve essere una creazione idealista o un'opera demiurgica, esso non può essere l'unica condizione della fenomenalizzazione del mondo nella trascendenza e deve dunque essere accompagnato da un altro momento essenziale:

ma nel progetto di un mondo questo ente non è ancora manifesto in se stesso, e non potrebbe che rimanere nascosto, se l'esserci progettante, *proprio in quanto progettante*, non si trovasse già *in mezzo a* quell'ente. Ma questo «essere in mezzo a...» non significa un semplice essere tra gli altri enti, né dirigersi espressamente *verso* di essi *comportandosi in rapporto* a essi. Questo «essere in mezzo a...» appartiene piuttosto alla trascendenza. Colui che *oltrepassa* e quindi si eleva, deve, in quanto tale, *sentirsi situato* (sich befinden) nell'ente. Così sentendosi, l'esserci è a tal punto *coinvolto* (eingenommen) dall'ente da farne parte e dall'esserne *pervaso nel suo stato d'animo* (durchstimmt). *Si dice allora trascendenza un progetto del mondo tale che il progettante è anche già dominato nel suo stato d'animo* (gestimmt durchwaltet) *dall'ente che oltrepassa*. Poiché la trascendenza

comporta questo *coinvolgimento* (Eingenommenheit) nell'ente, l'esserci prende terreno nell'ente, e così trova «fondamento». (WG, 166 [122])

L'ente in totalità che è oltrepassato non potrebbe nemmeno essere manifesto come ciò che è già qui e come ciò in cui l'esserci trova un suolo (e, dunque, la trascendenza non sarebbe ciò che è), se l'esserci non fosse segnato da un essere-in-mezzo a questo ente stesso, da un essere coinvolto o implicato nella totalità dell'ente. Ma a questo livello l'essere-in-mezzo resta ancora una condizione formale, un'indicazione da «riempire» ulteriormente. Se Heidegger compie un primo passo legando l'essere-in-mezzo alla situazione emotiva (*Befindlichkeit*) e ai suoi stati d'animo, che accordano l'esserci al mondo, bisogna domandare ancora: qual è il senso effettivo di questo essere-in-mezzo? Qual è l'ambito o il *medium* fenomenologico attraverso il quale esso si realizza e grazie al quale gli stati d'animo hanno il loro potere disvelante? È ciò che è esplicitato in altri passaggi dei corsi di questi anni, dove Heidegger nomina perlomeno la questione che forse non aveva osato sollevare in uno scritto edito e "ufficiale" come *Dell'essenza del fondamento*:

L'esserci [...] si sente situato nel mezzo dell'ente. Questo non significa che esso si presenti semplicemente tra altri enti, ma «in mezzo» significa: l'esserci è dominato (*durchwaltet*) dall'ente al quale è abbandonato. *L'esserci è corpo, corpo vivo e vita* (Das Dasein ist Körper und Leib und Leben), non ha la natura solamente e innanzitutto come un oggetto d'osservazione, ma è natura; ma questo non nel senso che rappresenterebbe un conglomerato di materia, corpo e anima; è natura in quanto ente trascendente, esserci, dominato (*durchwaltet*) e pervaso nel suo stato d'animo (*durchstimmt*) da essa. (EP, 328, corsivo nostro)

L'esserci è un essere effettivo gettato dalla sua corporeità in mezzo alla natura (Das Dasein ist geworfenes, faktisches, durch seine Leiblichkeit ganz inmitten der Natur), e la trascendenza sta proprio nel fatto che questo ente, in mezzo al quale si trova e al quale appartiene, venga da lui superato. In altre parole, l'esserci in quanto essere che trascende è oltre la natura, benché in quanto essere effettivo rimanga da essa avvinto. (MA, 212 [197], corsivo nostro, tr. mod.)

È dunque *grazie alla sua corporeità che l'esserci è gettato in mezzo all'ente e che è iscritto nel mondo*, in modo tale da potersi sentire *situato e affetto* dall'ente che incontra. In quanto corporeo ed estatico, l'esserci è in mezzo

all'ente in modo tale da poter trascendere verso la totalità dell'ente nella quale è al tempo stesso coinvolto essendone dominato. L'ente in totalità non gli sarebbe nemmeno manifesto senza il rapporto corporeo che, assegnandolo a se stesso e legandolo al mondo, gli disvela la passività fondamentale nella quale si trova già sempre. E se nell'impostazione heideggeriana di questi anni sembra rimanere una sfasatura tra il piano della situazione emotiva e quello della corporeità (dove la prima è più originaria e rappresenta l'autentico esistenziale), come vedremo sarà Heidegger stesso a revocare questa distinzione, affermando che la situazione emotiva implica immediatamente un'inclusione del corpo nel proprio Sé. Ma questa presa in considerazione della corporeità richiederebbe anche di ripensare *la fatticità e l'individuazione* dell'esserci: la prospettiva che così si aprirebbe, ma alla quale Heidegger si sottrae, è quella per cui «l'incarnazione (*prise de chair*) realizza la fatticità, senza dubbio più radicalmente, sicuramente in modo più economico, di quanto l'esistenza non lo permetta all'esserci, poiché nessuna decisione è qui richiesta e nessuna indecisione la ritarda o la traveste»¹⁴. Il che significa anche che con il tema della corporeità si raggiungerebbe uno strato dell'esserci, o meglio un evento attraverso il quale l'esserci avviene a se stesso, che si trova *al di qua di quella distinzione dell'autentico e dell'inautentico* che domina il testo di *Essere e tempo*: uno strato dunque che consegna radicalmente l'esserci a se stesso, alla sua *Jemeinigkeit*, proprio perché è una dimensione neutra rispetto alla distinzione tra autentico e inautentico e perché rinvia a un evento e a un'individuazione dell'esserci «predecisionali»¹⁵.

3. *La Terra e il corpo*

Heidegger non cesserà di riprendere e approfondire sempre di nuovo la questione del mondo. Ci si può pertanto chiedere se anche la figura successiva in cui la questione si presenta non nasconda in sé e non implichi

¹⁴ J.-L. MARION, *De Surcroît. Etude sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, capitolo IV, *La chair ou la donation du soi*, pp. 116-117.

¹⁵ *Ivi*, pp. 118-119. Anche DIDIER FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Parigi, Minuit, 1986, sottolinea ripetutamente che il corpo, rimosso dalle analisi di *Sein und Zeit*, sarebbe contrassegnato proprio dal fatto di non essere né autentico né inautentico perché al qua di questa distinzione.

in qualche modo un rapporto con il corpo. È in particolare verso la metà degli anni Trenta che Heidegger elabora la coppia concettuale di Mondo e Terra, che gli permette di radicalizzare la propria impostazione perché, in unico movimento, mette in luce il carattere storico del mondo e lo lega al nascondimento che sta al cuore della verità come *aletheia*. È nel saggio *L'origine dell'opera d'arte* che questa tematica trova la propria esposizione più celebre, e non a caso, dal momento che per Heidegger è soprattutto nell'opera d'arte, come porsi-in-opera della verità, che il rapporto tra Mondo e Terra accade, si istituisce e diviene, per così dire, visibile come tale.

È attraverso l'esempio del tempio greco che Heidegger introduce la propria trattazione che mira a mostrare lo storicizzarsi della verità: «il tempio, in quanto opera, dispone e raccoglie intorno a sé l'unità di quelle vie e di quei rapporti in cui nascita e morte, infelicità e fortuna, vittoria e sconfitta, sopravvivenza e rovina delineano la forma e il corso dell'essere umano nel suo destino. L'ampiezza dell'apertura di questi rapporti è il mondo di questo popolo storico». ¹⁶ Il Mondo indica l'apertura storica nella quale una data epoca e un dato popolo si muovono, quell'apertura che ad esempio il tempio greco istituisce e raccoglie intorno a sé: il Mondo non è quindi una somma di oggetti, ma quell'apertura nella quale «ogni cosa acquista il ritmo del suo sostare e del suo muoversi, la sua lontananza e la sua vicinanza, la sua ampiezza e il suo limite» (UK, 31 [30]). Il tempio tuttavia non si limita a esporre un Mondo nelle sue direttive storiche essenziali, ma fa emergere anche ciò su cui ogni mondo storico dell'uomo si fonda, o, in altre parole, fa emergere il nascondimento che sta al cuore e al fondo di ogni disvelatezza in un mondo storico:

Eretto, l'edificio riposa sul suo basamento di roccia. Questo riposare dell'opera fa emergere dalla roccia l'oscurità del suo supporto, saldo e tuttavia non costruito. Stando lì, l'opera tien testa alla bufera che la investe, rivelandone la violenza. Lo splendore e la luminosità della pietra, che essa sembra ricevere in dono dal sole, fanno apparire la luce del giorno, l'immensità del cielo, l'oscurità della notte. Il suo sicuro stagliarsi rende visibile l'invisibile regione dell'aria. [...] Questo venir fuori

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in ID., *Holzwege*, GA 5, 1977, pp. 27-28; tr. it. di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 27 (in seguito indicata nel testo con la sigla UK).

e questo sorgere, come tali e nel loro insieme, è ciò che i Greci chiamarono originariamente *Physis*. Essa illumina ad un tempo ciò su cui e ciò in cui l'uomo fonda il suo abitare. Noi la chiamiamo la Terra. [...] La Terra è ciò in cui il sorgere riconduce, come tale, tutto ciò che sorge come nel proprio nascondimento protettivo. In ciò che sorge è-presente (*west*) la Terra come la nascondente-protettiva (*als das Bergende*). Eretto sulla roccia, il tempio apre un mondo e lo riconduce, nello stesso tempo, alla Terra, che solo allora si rivela come suolo natale. (UK, 28 [27-8])

La lotta (*Streit*) tra Mondo e Terra indica dunque l'accadere di ogni apertura storica in quella dialettica di nascondimento e svelamento che per Heidegger costituisce l'essenza originaria della verità. Si tratta della tensione tra un fondo, o uno sfondo, oscuro e protettivo e l'aprirsi, il diradarsi, l'illuminarsi, su quello sfondo, di un mondo storico. La Terra indica dunque lo sfondo oscuro, impenetrabile, chiuso di ogni mondo storico, uno sfondo che tuttavia non è un principio autonomo ed essente in sé, ma sorge e si rivela nello stesso evento con cui si apre un Mondo, come la condizione di ogni mondo che si dà a vedere tuttavia solo a partire da questo stesso mondo: «Il Mondo è l'autoapertesi apertura delle ampie vie delle opzioni semplici e decisive nel destino di un popolo storico. La Terra è la non costretta apparizione del costantemente autochiudentesi, cioè del coprente-custodente. Mondo e Terra sono essenzialmente diversi l'un dall'altro e tuttavia mai separati. Il Mondo si fonda sulla Terra e la Terra sorge attraverso il Mondo» (UK, 35 [33-4]). Se la Terra è ciò che, nascondendosi, custodisce e protegge, dunque l'accadere del nascondimento dell'ente, tuttavia essa «non è semplicemente il chiuso, ma ciò che emerge come autochiudentesi» (UK, 42 [40]): la Terra non è semplicemente qualcosa di nascosto, ma ciò che si mostra nel suo esser-nascosto, il porre-qui la Terra (proprio dell'opera d'arte) significa «porla nell'aperto come autochiudentesi» (UK, 33 [32]).

Ma c'è anche un altro aspetto che deve essere messo in luce e che sparisce già nel passo citato a proposito del tempio. Nella descrizione del modo in cui l'opera d'arte pone in opera la lotta di Mondo e Terra, Heidegger lega strettamente la Terra a quella dimensione dell'opera d'arte che tradizionalmente viene definito il suo «materiale» e stabilisce così un nesso decisivo tra l'oscurità e impenetrabilità della Terra e la dimensione della «sensibilità»:

Qual è la natura di ciò che solitamente si chiama il materiale di lavoro dell'opera? [...] Il tempio, in quanto espone un mondo, non fa sì che la

materia scompaia, ma la fa emergere nell'aperto del mondo dell'opera. La roccia si immedesima nel sorreggere e nel riposare in se stessa e diviene così roccia. I metalli si fanno lampeggianti e rilucenti, i colori splendenti, i suoni risonanti, la parola dicente. Tutto ciò si fa innanzi perché l'opera si ritira nella massa e nel pesante della pietra, nella saldezza e nella flessibilità del legno, nella durezza e nello splendore del metallo, nella luce e nell'oscurità del colore, nella tonalità del suono e nella forza nominativa della parola. (UK, 32 [31])

Il nascondimento della Terra si manifesta così nei "materiali", i quali si mostrano nella loro consistenza che è al tempo stesso la loro impenetrabilità e irriducibilità:

La pietra è greve e denuncia così il suo pesante. Ma questo pesante, mentre ci si contrappone, ci rifiuta ogni penetrazione in se stesso. Sentiamo di coglierlo facendo a pezzi la pietra, i frammenti non ci riveleranno mai qualcosa di interno. La pietra si ritira nella costante impenetrabilità e nella gravità dei suoi frammenti. [...] Il colore splende e vuol soltanto splendere. Quando pretenderemo di scomporlo in un calcolo di vibrazioni, ci sarà di già sfuggito. (UK, 33 [32])

La Terra si ritira così «nell'ostinato pesante della pietra, nella sorda resistenza del legno, nell'intensa vampa dei colori» (UK, 51 [48]).

La Terra, che nelle intenzioni heideggeriane si richiama alla *Physis* greca, indica quindi il suolo nascondentesi di ogni mondo, su cui l'uomo fonda il proprio abitare storico. Essa è il fondo oscuro e impenetrabile di ogni costellazione storica di significati, fondo che tuttavia si dà solo per e in questa costellazione: in questo senso il concetto di Terra riprende e radicalizza la dimensione passiva della trascendenza che abbiamo incontrato, l'essere-in-mezzo dell'esserci a una totalità dell'ente che lo domina e supera e nella quale deve «prendere terreno». L'oscurità e sottrazione della Terra si manifesta nei "materiali" dell'opera d'arte, nell'impenetrabilità del fondo sensibile senza il quale l'opera non si darebbe. Se si considerano tutti questi caratteri della Terra, non si potrebbe pensare che in essa rientri anche la dimensione della corporeità, supporto oscuro e impenetrabile di cui l'uomo non potrà mai appropriarsi pienamente così come non lo può della Terra? corporeità che si mostra nella sua irriducibilità ad ogni tentativo di scomposizione o di penetrazione scientifico-naturalistica? la corporeità come quel *medium* che, come abbiamo visto, ancora la trascendenza dell'esserci alla totalità dell'ente che la precede e

avvolge o, come potremmo dire ora, alla Terra come suolo che custodisce e protegge ogni sua istituzione storica?

Almeno una volta, seppur di sfuggita e senza soffermarvisi, in un notevole passaggio dei *Beiträge*, Heidegger ha lasciato intravedere una simile connessione, estendendola anche ad una dimensione più generale: «a partire dall'evento [...] scaturisce la fondazione del perché "vita" e corpo, procreazione e sessualità, stirpe, detto in una parola fondamentale: la Terra ('Leben' und Leib, Zeugung und Geschlecht, Stamm, im Grundwort gesagt: die Erde), appartengono alla storia e a loro modo la riprendono in sé e in tutto ciò sono al servizio della lotta di Terra e Mondo»¹⁷. Vita, corpo, sessualità, stirpe, cioè la Terra: in questo passaggio Heidegger lascia illuminarsi per un attimo, come in un lampo, il legame della Terra con questo intreccio di temi, la parentela della Terra come «corpo del mondo» con il nostro corpo, che è anche corpo vitale della generazione e della stirpe. Più in generale, con e al di là di Heidegger, la Terra rimanderebbe quindi alla dimensione vitale, manifestandosi come la potenza che domina nella corporeità dell'uomo e nella sua istintualità, nel suo ciclo di bisogni e desideri, e che racchiude il segreto della «parentela insondabile» dell'uomo con l'animale¹⁸. Questa dimensione è infatti ciò che domina l'uomo sottraendosi ad ogni sua presa, il fondo in-decidibile di ogni decisione e prassi storica; fondo che tuttavia non rimanda a una «natura» in senso tradizionale, dal momento che la Terra accade di volta in volta insieme e correlativamente al Mondo e quindi appartiene anch'essa integralmente alla storicità dell'evento¹⁹. Spingendo l'impostazione heideggeriana al di là di se stessa

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 1989, p. 399, corsivo nostro.

¹⁸ Una connessione tra la *letbe*, il nascondimento nel cuore dell'apertura dell'esserci, e la dimensione vitale (e più precisamente, nella sua lettura, la dimensione dell'animalità e del suo (non-)rapporto al mondo) è stabilita da GIORGIO AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 71-77. Sull'inaccessibilità dell'animale, cfr. l'affermazione di Heidegger nella *Lettera sull'umanismo*: «per noi, fra tutti gli enti, l'essere-vivente è il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più affine, e dall'altro è ad un tempo separato da un abisso dalla nostra essenza e-sistente. Potrebbe invece sembrare che l'essenza del divino ci sia più vicina [...], più familiare alla nostra essenza e-sistente di quanto non lo sia la parentela fisica con l'animale, la cui insondabilità è appena immaginabile» (HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, in ID., *Segnavia*, p. 326 [279]).

¹⁹ Cfr. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 275: «Il Mondo è "terrestre" (riferito alla Terra), La Terra è riferita al Mondo (*Welt ist 'irdisch' (erdhaft), Erde ist welthaft*). La

a partire dalla sua stessa indicazione, il corpo (nel senso ormai ampio della Terra come corpo-del-mondo/corpo dell'uomo nella catena delle generazioni) si mostrerebbe così come la condizione dell'istituzione di ogni mondo storico e dunque dell'accadere di ogni significato, condizione che tuttavia non è niente di per sé e in sé ("natura" o "materia"), ma si dà a vedere solo nel e per il significato, accade nelle sue diverse figure nell'evento di ogni mondo di significati di cui è il suolo e il supporto²⁰.

La Terra era già stata e continuerà ad essere un tema per la fenomenologia, che ha spesso avuto l'ambizione di essere una «geo-logia» e una «cosmo-logia». All'incirca negli stessi anni del saggio heideggeriano sull'arte, Husserl, nel celebre manoscritto sul *Rovesciamento della dottrina copernicana*, descrive il ruolo centrale della Terra e il suo legame con il *Leib*: la Terra è il «suolo di esperienza per tutti i corpi», suolo originario che non è in moto né in quiete perché solo da esso moto e quiete sono possibili; questo suolo è inobiettivabile, così come lo è il mio *Leib*, che si trova con esso in una parentela essenziale e originaria, perché entrambi sono il referente e il «punto zero» di ogni mio movimento e orientamento prospettico nel mondo; poiché solo in essa e a partire da essa si può esercitare ogni mia prassi incarnata, la Terra si rivela così come l'«*Urterritorium*» della nostra «*Urbistorie*». ²¹ Dopo Husserl e Heidegger, e riecheggiando temi di entrambi, è stato tra gli altri Patočka a sottolineare il ruolo della terra nel rapporto dell'esistenza al suo mondo naturale, mettendo in luce proprio quel rapporto tra terra, corpo, vita a cui abbiamo fatto cenno: «la terra è anzitutto un solido appoggio e il sostrato per qualsiasi movimento [...]. Essa è l'appoggio universale, e pertanto è anche il prototipo di tutto ciò che è massiccio, corporeo, materiale, è il "corpo universale"»; «la terra

Terra è in una certa prospettiva *più originaria* della natura, perché rapportata alla storia. Il Mondo è più elevato di ciò che è semplicemente "creato", perché è *formatore-di-storia* e così al massimo grado prossimo all'evento».

²⁰ Sul rapporto tra l'origine del significato e il corpo come sua condizione, cfr. CARLO SINI, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Milano, Jaca Book, 2004, in particolare pp. 79 ss.

²¹ EDMUND HUSSERL, *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation*, pubblicato per la prima volta con il titolo *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* in MARVIN FARBER (a c. di), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge Mass. 1940; tr. it. di Guido Davide Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, in "aut aut", 245 (1991), pp. 3-18.

è *potenza*», «qualcosa che ha il suo regno su cui domina [...] nei viventi questo suo dominio si manifesta in ogni loro movimento»; infatti «la terra è potere sulla vita e sulla morte anche come *terra nutrice*. Io dipendo dalla terra nutrice per il fondamentale ritmo dei miei bisogni corporei, giacché il corpo non è soltanto ciò grazie a cui sento e agisco, ma anche ciò che mi impone i miei primi e più fondamentali compiti»²².

4. Neutralità, dispersione, disseminazione: le tesi del 1928

Se bisogna mostrare che la questione del corpo è al tempo stesso richiesta da certi aspetti della posizione di Heidegger ed esclusa dall'insieme dell'analitica esistenziale, e che non si tratta di una situazione casuale nel momento in cui «il corporeo è la cosa più difficile», ci si può aspettare forse che ci sia un testo in cui i due elementi, la necessità e l'omissione della questione, siano presenti simultaneamente. C'è effettivamente un testo che presenta questo intreccio: si tratta delle tesi sull'analitica esistenziale che Heidegger espone nel corso del 1928 e che concernono un insieme di caratteri dell'esserci tra cui la corporeità. In queste tesi Heidegger sottolinea innanzitutto la neutralità dell'esserci preso in esame, neutralità leggibile già nel nome scelto e che comanda che l'interpretazione di un tale ente sia condotta prima di ogni «concrezione effettiva». Questa neutralità significa anche che l'esserci non è nessuno dei due sessi; ma questa a-sessualità non indica l'indifferenza di un vuoto nulla, perché l'esserci nella sua neutralità è «l'originaria positività e potenza dell'essenza»: «la neutralità non è la nullità di un'astrazione, ma precisamente la potenza dell'*origine*, che reca in sé l'interiore possibilità di ogni concreto ed effettivo essere-uomo» (MA, 172 [162-3]). L'esserci appare segnato da una certa dispersione (*Zerstreuung*) o disseminazione (*Streuung*), alle quali si legano le questioni della corporeità, del con-essere, della molteplicità. Infatti la neutralità dell'esserci non è qualcosa di astratto e vuoto, ma l'origine concreta, «il non-ancora dell'effettivo essere-disperso (*das Noch-nicht der faktischen Zerstreutheit*)»: «l'esserci in generale reca in sé l'interiore possibilità della effettiva dispersione nella corporeità (*Leiblichkeit*) e, quindi, nella sessualità. [...] In quanto effettivo l'esserci è, tra l'altro,

²² JAN PATOČKA, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, tr. it. a c. di Alessandra Pantano, Milano, Mimesis, 2003, pp. 62-3 e 99.

sempre disperso (*zersplittert*) in un corpo e insieme scisso (*zwiespältig*) in una determinata sessualità» (MA, 173 [163]). Questi termini (disperso, disseminato, scisso) non devono essere assunti in un significato negativo e non indicano l'idea di un essere originario che sarebbe in seguito frantumato in una molteplicità di frammenti. Si tratta qui piuttosto

della descrizione della moltiplicazione (non della “molteplicità”) presente in ogni effettivo esserci isolato in quanto tale [...] dell'illuminazione dell'interiore possibilità di moltiplicazione (*Vermannigfaltigung*) che, come vedremo ancor più esattamente, c'è in ogni esserci (*die in jedem Dasein selbst liegt*), e per la quale la corporeità (*Leiblichkeit*) rappresenta un fattore organizzativo. [...] l'esserci in quanto esistente non si rapporta mai soltanto a un oggetto, e quando ciò avviene, avviene soltanto nella forma del prescindere da altri enti che, prima e contemporaneamente, compaiono sempre insieme. Questa moltiplicazione non accade perché ci sono più oggetti, ma viceversa. Ciò vale anche per il rapporto con se stesso, e precisamente in conformità alla struttura della storicità (*Geschichtlichkeit*) nel senso più lato del termine, in quanto l'esserci si attua (*geschieht*) come estensione (*Erstreckung*). Un'altra possibilità essenziale di effettiva dispersione dell'esserci è costituita dalla sua spazialità. [...] La dispersione essenzialmente gettata (*Die wesenhaft geworfene Zerstreung*) dell'esserci inteso ancora in maniera del tutto neutra si manifesta tra l'altro nel fatto che l'esserci è un essere-con altri esserci. (MA 173-4 [164-5], tr. mod.)

Se abbiamo richiamato alcuni passaggi di questa prima sorprendente autointerpretazione di *Sein und Zeit* che Heidegger fornisce già nel 1928²³,

²³ Autointerpretazione che ha attirato l'attenzione di molti lettori: indichiamo alcuni testi sulla questione del corpo in Heidegger che contengono anche un riferimento alle tesi del 1928 e da cui, più in generale, abbiamo tratto suggerimenti per il nostro lavoro: D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*; JACQUES DERRIDA, “*Geschlecht*”: *differenza sessuale, differenza ontologica*, in Id., *La mano di Heidegger*, tr. it. di Giovanni Scibilia e Gaetano Chiurazzi, a c. di Maurizio Ferraris, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 3-29; JEAN GREISCH, *Le phénomène de la chair: un « ratage » de Sein und Zeit*, in G. Florival (a c. di), *Dimensions de l'exister*, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1994, pp. 154-177; J. GREISCH, *Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen*, in A. Raffelt (a c. di), *Martin Heidegger weiterdenken*, München-Zürig, Katholische Akademie Freiburg und Schnell & Steiner, 1990, pp. 105-126; OLIVER COSMUS, *Die Leiblichkeit im Denken Heideggers*, in H. Hüni et P. Trawny (a c. di), *Die erscheinende Welt. Festschrift für K. Held*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, pp. 71-86.

è perché queste pagine racchiudono una profonda ambiguità: Heidegger qui apre e richiude simultaneamente prospettive e questioni, che mantengono infine il loro carattere aporetico per il suo pensiero. Infatti, *da una parte* l'intenzione esplicita di Heidegger è quella di conservare un certo ordine di fondazione e di derivazione tra i diversi livelli, dunque tra l'esserci neutro (descritto in *Essere e tempo*) da un lato e le questioni della disseminazione, della corporeità, della sessualità, della moltiplicazione dall'altro: è il primo livello che rende possibile il secondo e che è quindi preso in esame dall'analitica esistenziale. La dispersione dell'esserci nei suoi diversi aspetti sembra inoltre dover essere confinata in quella che, nello stesso corso, Heidegger chiama «metaontologia» (MA, 196-202 [184-9]), la quale dovrebbe esaminare l'ente in totalità e quindi comprendere una «metafisica dell'esserci» nei suoi aspetti ontici; Heidegger sembra d'altronde delimitare questa stessa metaontologia a uno spazio ristretto rispetto alle potenzialità delle questioni prese di mira e le pagine del corso che sono dedicate a questo concetto, sul quale torneremo, non ci sembrano chiarire veramente il suo statuto e i suoi rapporti con l'analitica esistenziale. Questa articolazione di livelli di fondazione è confermata anche da altri due elementi: 1) anche nella descrizione della dispersione dell'esserci Heidegger sembra voler stabilire una differenza tra due livelli differenti: «dell'essenza dell'esserci in generale, stando al suo concetto metafisicamente neutro, fa già parte una disseminazione (*Streuung*) originaria, che sotto un profilo ben determinato è dispersione (*Zerstreuung*)» (MA, 173 [164], tr. mod.); 2) Heidegger afferma molto chiaramente che ogni aspetto corporeo o sessuale del rapporto con l'altro è possibile solamente sul fondamento del carattere ontologico del con-essere in generale e rappresenta una direzione fattuale determinata nella quale questo si concretizza (MA, 174-5 (165)).

Dall'altra parte l'insieme dell'argomentazione, per la sua concatenazione e per il senso stesso dei concetti utilizzati, va al di là delle intenzioni di Heidegger e del quadro nel quale avrebbe dovuto inserirsi. Perlomeno, l'introduzione di questa differenza tra l'esserci neutro e la sua dispersione pone per contraccolpo il problema di spiegare a partire dall'esserci questa dispersione stessa e in particolare la corporeità, ossia un elemento sul quale *Sein und Zeit* conservava un silenzio pressoché assoluto. Inoltre, sebbene si possa distinguere un esserci neutro rispetto alle sue concretizzazioni, è evidente che «questo esserci neutro non è mai l'esistente: l'esserci esiste sempre e soltanto nella sua effettiva concrezione» (MA, 172 [163]). Il problema è proprio quello di stabilire il senso di que-

sta fatticità, nel momento in cui l'esserci neutro non è niente al di fuori delle sue concretizzazioni, essendo la possibilità di queste ultime e quindi della propria moltiplicazione. È significativo che Heidegger, pur cercando di distinguere disseminazione e dispersione, possa utilizzare l'espressione «dispersione trascendentale» (MA, 174 [164]), che sembra suggerire che questa dispersione dell'esserci (nella corporeità, nei rapporti con gli altri e in una molteplicità di enti) è un carattere trascendentale e dunque originario dell'esserci stesso. Il che significa anche riconoscere uno statuto originario per l'esserci a un carattere (la dispersione) che in *Essere e tempo* appare solamente come contrassegno dell'esistenza inautentica nel Si (e in particolare nella curiosità). In altri termini, nella distinzione tra una disseminazione originaria e la dispersione bisognerebbe chiedersi quale sia il confine tra le due e dove si collocherebbe la corporeità. Tutta la descrizione heideggeriana spinge a pensare, contro le sue intenzioni, l'essere-disseminato o disperso dell'esserci come un carattere essenziale e originario, di cui è necessario dare un'interpretazione adeguata al senso d'essere dell'esserci stesso.

Ma se questa dispersione fattuale non è un semplice “fatto” di cui l'analisi heideggeriana potrebbe fare a meno, se Heidegger non giunge mai a delimitarla in modo definitivo, è perché «questa dispersione trascendentale [...] si fonda su un carattere originario dell'esserci: sull'esser-gettato (*diese transzendente Zerstreung [...] gründet in einem ursprünglichen Charakter des Daseins: der Geworfenheit*)» (MA, 174 [164]), perché si tratta della «dispersione essenzialmente gettata»: dunque perché essa appartiene alla fatticità (*Faktizität*), cioè a uno dei caratteri essenziali dell'esserci, che, distinguendolo più di altri dalla soggettività tradizionale, non potrebbe essere introdotto, con le sue implicazioni, in un secondo momento, appartenendo già sempre all'esserci come momento strutturale della cura. La fatticità, della quale già in precedenza era emerso lo stretto legame con la corporeità, confonde dunque le distinzioni e i limiti che si era cercato di tracciare e rimette l'esserci all'evento del suo essere disperso nel corpo e nel mondo. Se, come avevamo anticipato, una volta raggiunta l'essenza più profonda del mondo come evento della propria totalità, bisogna «ripetere» l'esserci da cui si era partiti alla luce del nuovo quadro, è forse proprio nella figura di questo esserci disperso e disseminato che si potrebbe vedere l'esito di una simile ripetizione. L'esserci, autentico o inautentico, è essenzialmente disperso e disseminato, nella misura in cui non è qualcosa che sarebbe già dato, ma avviene a se stesso nell'evento del mondo nel quale è iscritto

e che soltanto gli dà l'individuazione della sua singolarità, gettandolo nella molteplicità dei suoi rapporti mondani.

5. *Corpo patico, pratico e temporale: le possibili vie dell'analisi del corpo*

A partire dalla necessità del corpo per spiegare il rapporto dell'esserci al mondo bisognerebbe ripetere l'analitica esistenziale per mostrare che l'essere-nel-mondo è da cima a fondo un «*leibenden Haben von Welt*», un «avere-essente-corporeo il mondo» (ZS, 122 [147]), e per esplicitare il «*merkwürdigen Bezug [des Leibes] auf das Selbst*», il «singolare rapporto» del corpo al sé (ZS, 113 [138]). Senza evidentemente alcuna pretesa di esaustività, ci limiteremo a indicare qui alcune vie e campi d'analisi possibili che bisognerebbe prendere in considerazione, con e al di là di Heidegger.

La decostruzione dell'ontologia tradizionale operata dall'analitica esistenziale permette di sottrarre il corpo al dominio della *Vorhandenheit* che è proprio del corpo oggettivato (*Körper*) e di affrontarlo, innanzitutto, da un punto di vista non teorico: né il corpo come tale né il mio rapporto a esso rientrano in primo luogo nel campo della teoria, della conoscenza o dell'oggetto. Infatti, come si è visto, è attraverso la situazione emotiva e dunque attraverso le sue tonalità che faccio esperienza del mio corpo e che mi trovo assegnato da esso alla mia fatticità nel mondo. Le tonalità emotive non sono dei vissuti psicologici sovrapposti a degli oggetti già costituiti, ma la modalità originaria attraverso la quale siamo fuori di noi: è in esse che mi scopro assegnato a un corpo e che questo mi permette di prender terreno (*Boden-nehmen*) nel mondo, rendendo possibile la fenomenalizzazione dell'ente richiesta dal movimento della trascendenza. Il corpo è dunque originariamente corpo patico, che accade e si manifesta nelle diverse emozioni di mondo. Ma a questo proposito la tendenza dominante di Heidegger, per lo meno nei testi degli anni Venti, consiste nel porre una sfasatura tra le tonalità emotive e il corpo: solo le prime sono riconosciute come degli esistenziali dell'esserci e detengono quindi il potere di disvelargli la sua fatticità, mentre la corporeità appare come una concrezione resa possibile dal piano propriamente ontologico-esistenziale. Bisognerebbe al contrario mostrare che i due piani non sono separabili, che non c'è fenomenalizzazione delle tonalità emotive senza un ruolo essenziale, di volta in volta differente, del corpo e che dunque quest'ultimo è, fin dall'inizio, co-determinante per la fatticità dell'esserci. Come avevamo anticipato, è ciò che Heidegger stesso sembra riconoscere

più tardi, in un passaggio dei corsi su Nietzsche, la cui nettezza fa pensare a un tono autocritico:

In fondo non possiamo separare le due cose come se a un piano inferiore dimorasse uno stato fisiologico del corpo e al piano superiore il sentimento. Il sentimento, in quanto sentirsi, è proprio il modo nel quale noi siamo un corpo; essere un corpo non significa che a un'anima venga attaccata in più una zavorra chiamata corpo, ma, nel sentirci, il corpo è incluso fin da principio nella nostra identità (*im Sichfühlen ist der Leib im vorhinein einbehalten in unser Selbst*), e precisamente in modo che esso, nel suo essere in uno stato, ci permea. [...] Noi non «abbiamo» un corpo, ma «siamo» corpi. Dell'essenza di questo essere fa parte il sentimento come sentirsi. Il sentimento opera fin da principio l'inclusione che mantiene il corpo nel nostro esserci (*einbehaltender Bezug des Leibes in unser Dasein*)²⁴.

Se il modo primario in cui noi siamo esposti all'ente in totalità è rappresentato dalle tonalità emotive, nemmeno il rapporto originario con l'ente che incontriamo nel mondo appartiene all'ordine teorico: come è noto, per Heidegger ci rapportiamo agli enti innanzitutto nel commercio pratico e questi enti si presentano di conseguenza nel modo d'essere dell'utilizzabilità. Ma anche da questo punto di vista bisogna chiedersi se si possa fare a meno di un ruolo essenziale del corpo, se il corpo non sia richiesto per principio per poter rendere conto fenomenologicamente della prassi e, dall'altra parte, se non ci sia proprio qui la possibilità di sottrarre il corpo all'ordine della percezione teorica e al dominio della conoscenza per disvelarne, dopo il significato emotivo e patico, quello pratico e dinamico. Sarà Patočka a operare una "ripetizione" dell'analisi di Heidegger in questa direzione, sottraendo il corpo all'alternativa di un'analisi percettiva-teorica (Husserl) e di un primato della prassi che omette la corporeità (Heidegger): «sembrerebbe che l'analitica renda l'ontologia heideggeriana dell'esistenza troppo formale. La prassi è in effetti la forma originaria della chiarezza, ma Heidegger non prende mai in considerazione il fatto che la prassi originaria deve essere per principio l'attività di un soggetto *corporeo*, che la corporeità deve dunque avere uno statuto on-

²⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, GA 6.1, 1996, p. 99; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, p. 107.

tologico che non può essere identico alla semplice circostanza del corpo presente qui e ora». Naturalmente, prosegue Patočka, una tale reintroduzione del corpo nell'analitica esistenziale deve essere condotta in modo filosoficamente adeguato, quindi «non deve in alcun caso significare la reintroduzione di un sostrato sostanziale che comprometterebbe tutto lo statuto ontologico dell'esistenza [...] la corporeità deve avere uno statuto esistenziale primario»²⁵, o, in altre parole, bisogna elaborare una concezione esistenziale del corpo stesso. Non potrei aver-da-essere le mie possibilità senza un rapporto corporeo che mi iscrive nel mondo e che da un lato è l'ambito nel quale gli enti possono manifestarsi esattamente come *zu-handene*, utilizzabili o alla-mano, dall'altro lato è la base, il terreno preliminare, già deciso e in-decidibile, a partire dal quale io posso avere questa o quella possibilità. La funzione del corpo è infatti co-determinante anche per il terreno che precede la prassi rendendola possibile, dunque per il senso concreto del prendere terreno dell'esserci in un ambito di possibilità che devono essergli già date: «il corpo è esistenzialmente l'insieme delle possibilità che non scegliamo, ma nelle quali ci inseriamo», «c'è una possibilità *fondamentale* che deve essermi aperta, una possibilità senza la quale tutte le altre restano sospese nel vuoto [...]. Questa base ontologica è la corporeità *come possibilità di muoversi*»²⁶. Si tratta dunque di chiarire l'agire originario, o, secondo le parole stesse di Heidegger, l'*Handlung* come «il modo unitario in cui le cose sono di volta in volta “presenti sottomano” (*vor-handen*) e “a portata di mano” (*zu-handen*), sono cioè riferite alla mano (*d.b. auf die Hand bezogen sind*), nonché il modo in cui di volta in volta l'uomo, ossia colui che agisce con la mano (*durch die Hand handelnde*), nel suo comportamento si trova situato nel riferimento a ciò che è “presente sottomano”»²⁷.

²⁵ J. PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. di Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 93. Cfr. anche ID., *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. di E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p. 97: «la corporeità non è un momento empirico che si potrebbe aggiungere arbitrariamente a questo “essere in vista dell'essere”. Al contrario, l'effettuazione dell'essere che è in vista del suo essere, che effettua la sua vita e vive avanti-a-sé, è possibile unicamente grazie alla sua corporeità».

²⁶ PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, pp. 94 e 96.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Parmenides*, GA 54, 1982, p. 124; tr. it. di Giovanni Gurisatti, *Parmenide*, a c. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1999, p. 162. La parola *Handlung* è qui introdotta da Heidegger come traduzione del greco *pragma*. Sulla questione della mano e la coppia *Zuhandenheit-Vorhandenheit*, cfr. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, pp.

Infine, se il senso dell'essere dell'esserci è la temporalità, è il rapporto tra tempo e corpo che deve essere messo in luce: il corpo patico e pratico è anche corpo temporalizzato e temporalizzante. Il rapporto corpo-tempo può infatti essere inteso in una doppia direzione. Da una parte, c'è la via indicata da Heidegger stesso, nei seminari di Zollikon, quando parla del «senso estatico» del corpo proprio che lo differenzia da ogni corpo-oggetto. Si tratterebbe dunque di pensare *l'essere-temporale* (nel senso originario) *del corpo*, quindi di sottrarre quest'ultimo alla dimensione di un presente sussistente per mostrare che esso è invece coestensivo al campo fenomenale estatico aperto dalla temporalità; ed è per questo che i limiti del mio *Leib* non coincidono con la superficie della pelle che delimita il *Körper*, rimandando piuttosto all'intero ambito del mio soggiorno nel mondo: indicando la finestra in fondo alla sala il mio corpo non finisce sulla punta delle mie dita, ma è là presso la finestra, così come, in un modo peculiare, è presso la stazione che io presentifico in un ricordo²⁸. Nonostante i loro limiti e l'imbarazzo costante che Heidegger mostra verso la dimensione del corpo, nonostante una somiglianza notevole (e maggiore di quanto Heidegger sarebbe stato disposto a riconoscere) con le descrizioni husserliane del *Leib*, è forse su questo punto che le analisi dei *Seminari di Zollikon* possono insegnare qualcosa: è significativo che Heidegger si introduca al tema del corpo non per mezzo di un'analisi della percezione, ma attraverso la questione della presentificazione; se si vuole rendere conto adeguatamente del corpo bisogna dunque, anche a proposito di esso, abbandonare il primato della presenza e dell'intuizione come criterio della fenomenalità o l'idea di una «filosofia del corpo» che lo assuma come qualcosa di già dato e presente²⁹, per mostrare piuttosto il corpo nel suo rapporto a ciò che è assente, nel suo esser-fuori nell'apertura della temporalità e nel suo accadere a partire dall'evento del rapporto uomo-mondo.

29-30, 40-56, 91-104 e *passim*; JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Donner/prendre: la main*, in ID., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 283-303; J. DERRIDA, *La mano di Heidegger*, pp. 31-79.

²⁸ Su questi temi cfr. ZS, 86 ss. [111 ss.], 112 ss. [137 ss.], 118 [143] e *passim*. Sul tema dei limiti del corpo cfr. STEFANO BANCALARI, *La carne come limite e il limite della carne: Heidegger e il fenomeno dell'Erröten*, in "Archivio di filosofia", nn. 1-3 (1999), pp. 83-103.

²⁹ Cfr. JOCELYN BENOIST, *Chair et corps dans les séminaires de Zollikon: la différence et le reste*, in J.-F. Courtine (a c. di), *Figures de la subjectivité: approches phénoménologiques et psychiatriques*, Paris, Editions du CNRS, 1992, pp. 179-191.

Ma, oltre all'essere-temporale del corpo, si tratterebbe di mostrare anche il «rovescio» dell'impostazione heideggeriana, *l'essere-corporeo del tempo* o, in altri termini, un «concetto del *tempo incorporato*» (Proust), per il quale i corpi «contengono così le ore del passato»: correlativamente, un tempo incorporato e un corpo segnato dal tempo, che ne reca traccia essendone inciso e così fa segno agli eventi che lo hanno con-figurato; un tempo da cui non posso separarmi come non lo posso dal mio corpo («dovevo in ogni minuto tenerlo attaccato a me [...] non potevo muovermi senza spostarlo»), proprio perché si fa corpo accumulandosi nel mio corpo e trasformandolo: «il Tempo, che, d'ordinario, non è visibile, che per diventare tale va in cerca di corpi e che, dovunque li incontra, se ne impossessa per mostrar su di loro la propria lanterna magica»³⁰.

6. I presupposti dell'omissione: la questione dell'essere e il suo resto

Quali sono stati i presupposti che hanno condotto Heidegger a escludere il corpo dall'insieme dell'analitica esistenziale e a non riconoscergli quel ruolo che tuttavia sembra imporsi nei testi immediatamente successivi a *Sein und Zeit*? Per quali ragioni il corpo e la dispersione dell'essere non sono riconosciuti come degli esistenziali originari? Si può indicare un primo motivo, più superficiale e ancora “negativo”, benché significativo da un punto di vista “storico”. Infatti, tutta l'analitica esistenziale è guidata dalla volontà di sottrarsi alla definizione dell'uomo come *animal rationale*, come il vivente dotato di ragione, sia nelle sue forme filosofiche sia in quelle scientifiche. Da qui la costante diffidenza di Heidegger di fronte a ogni concettualità che possa in qualche modo condurre a ricostituire questa figura dell'uomo, dunque anche di fronte a ogni concettualità psico-somatica, alla divisione corpo-anima-spirito, a ogni considerazione del corpo che non abbia *preliminarmente chiarito il modo d'essere dell'ente al quale questo corpo deve essere legato*. In questo senso nei *Seminari di Zollikon*, rispondendo in modo leggermente più articolato al «rimprovero di Sartre» che avevamo richiamato in apertura, Heidegger afferma che le ragioni dell'omissione del corpo in *Sein und Zeit* sono due:

³⁰ MARCEL PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. 7, *Il tempo ritrovato*, tr. it. di Giorgio Caproni, Torino, Einaudi, 1978, pp. 389 (corsivo nostro), 390-391, 258.

«1. Il trattamento dei fenomeni del corpo non è affatto possibile senza una sufficiente elaborazione dei tratti fondamentali dell'essere-nel-mondo esistenziale. 2. Non si dà ancora affatto alcuna descrizione, sufficientemente impiegabile, del fenomeno del corpo, e cioè tale che venga vista a partire dall'essere-nel-mondo» (ZS, 202 [222]). Esempio di una diffidenza che può condurre al di là delle sue giustificazioni è l'atteggiamento di Heidegger di fronte a *Idee II* di Husserl, testo nel quale non sembra vedere alcun elemento di novità già solo a causa della sua architettura (natura materiale, animale, spirituale): «ontologicamente tutto resta come prima». ³¹ Se, a differenza di Husserl, Heidegger comprende che la lingua della tradizione non è neutrale, e che inserire la propria analisi in un sistema di concetti come corpo/anima/spirito, coscienza (assoluta)/realtà (relativa) significa imprigionarsi inconsapevolmente in una posizione che deve essere superata, la distruzione della tradizione ricopre ciò che la considerazione husserliana del *Leib* poteva apportare in prospettiva di nuovo, anche rispetto al quadro fissato in *Idee I*.

In questo senso il corpo può apparire come il luogo di un pericolo, ossia uno dei luoghi in cui più facilmente si può ricadere in una concezione sostanzialista o ontica dei fenomeni "umani". Si potrebbe persino dire che senza questa diffidenza *Essere e tempo* non sarebbe stato scritto e la vigilanza critica heideggeriana verso ogni concettualità tradizionale che comprometta l'originalità del modo d'essere dell'esistenza resta irrinunciabile. Ma, secondo un meccanismo che si potrebbe osservare anche a proposito di altre questioni, la polemica sembra imprigionare Heidegger stesso in certi presupposti della posizione avversaria: spesso è come se Heidegger rifiutasse di dare un posto essenziale alla corporeità perché accetta implicitamente l'equazione tradizionale tra «corpo» e «semplice-presenza», o, nella lingua fenomenologica, tra *Leib* e *Körper*; a partire da questa base, introdurre una corporeità nell'esserci avrebbe significato evidentemente compromettere l'impresa stessa dell'analitica esistenziale. Ma, come per molti altri fenomeni, non si tratta esattamente di ripensare in modo nuovo, a partire dall'apertura fenomenologica, ciò che è stato pen-

³¹ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 1979, p. 170; tr. it. di Renato Cristin e Alfredo Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, il melangolo, 1999, p. 154. L'affermazione può intendersi in relazione sia a *Idee I* (primato della coscienza assoluta, il cui modo d'essere non è chiarito), sia all'intera tradizione moderna.

sato in modo unilaterale dalla tradizione? Dunque di pensare il corpo in modo tale che la sua descrizione non implichi concepire l'uomo come il composto di due sostanze?

Ma questa prima ragione, benché importante, resta ancora insufficiente e bisogna dunque cercare di comprendere più profondamente l'intreccio in cui il corpo al tempo stesso appare e scompare. Si può per questo rileggere il passaggio di *Essere e tempo* da cui siamo partiti e nel quale ciò che è escluso sembra essere proprio una *Leiblichkeit* che non si riduce alla *Körperlichkeit*: «è in base a queste direzioni che va caratterizzata anche la spazializzazione dell'esserci nella sua "corporeità (*Leiblichkeit*)", spazializzazione che cela in sé una sua particolare problematica che *qui* [corsivo nostro] non possiamo trattare». Che cosa significa questo «qui»? Qual è questo «qui» che impone di rinviare altrove la questione del corpo? C'è una prima risposta, che si lega direttamente al contesto dell'affermazione, ossia la descrizione della spazialità dell'esserci: questa analisi implica chiaramente che Heidegger rovescia l'ordine che era stato descritto da Husserl tra spazialità e corpo. Mentre per Husserl, secondo le celebri analisi ad esempio di *Idee II*, io posso avere uno spazio e orientarmi in esso in un senso originario grazie al corpo come centro dell'orientamento, «punto zero» delle mie prospettive e «qui» originario da cui si determina ogni «là»³², per Heidegger l'esserci può avere una corporeità «propria» o «viva» che si spazializza solamente perché è spaziale nel suo essere stesso; e infatti è a questa spazialità originaria e ontologica che orientamento-direttivo e dis-allontanamento sono attribuiti³³. Dunque, ciò che è ontologicamente primario è la spazialità dell'esserci ed è questo ordine di implicazione che permette ad Heidegger di sospendere e rinviare la questione della corporeità, che rap-

³² Tra i numerosi testi cfr. ad esempio E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana Bd. 4, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1959; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: ricerche sopra la costituzione*, tr. it. di Enrico Filippini rivista da Vincenzo Costa, Torino, Einaudi, 2002, §41a: *Il corpo vivo come centro di orientazione*.

³³ Cfr. O. COSMUS, *Die Leiblichkeit im Denken Heideggers*, pp. 73 ss. Ma, contrariamente a quanto afferma Cosmos, questo rapporto è chiaramente riaffermato nei *Seminari di Zollikon*: «L'esserci non è spaziale in quanto è corporeo, bensì la corporeità è possibile solo in quanto l'esserci è spaziale nel senso di concedente-spazio (*einräumend*)» (ZS, 105 [131]).

presenterebbe una problematica ulteriore in quanto «concrezione fattuale».

Ma bisogna cercare di scavare ulteriormente questo «qui», che può essere esteso ben al di là dell'analisi della spazialità. Come tutti gli esistenziali questa è infatti messa in luce come modo d'essere di quell'ente che costituisce il tema di *Essere e tempo*: che «qui» non si debba trattare la corporeità significa «qui, nell'analitica esistenziale», dunque nel quadro di quest'analisi che ha come suo scopo finale e decisivo la *questione dell'essere*. È quest'ultima che comanda tutte le descrizioni e le scelte dei fenomeni da conservare nell'analisi dell'esserci: «in *Sein und Zeit* la questione dell'essere determina tutto» (ZS, 157 [178]), «ciò che nell'analitica dell'esserci è evidenziato riguardo all'esserci e alle sue strutture esistenziali, è limitato, e precisamente limitato dal compito fondamentale della questione circa l'essere» (ZS, 163 [183]). Sono dunque *la questione dell'essere e il primato del rapporto all'essere (in particolare la comprensione) come tratto decisivo dell'uomo che determinano l'esclusione del Leib dagli esistenziali e una disincarnazione essenziale dell'esserci*³⁴. Il che sembra d'altronde essere confermato da una dichiarazione tardiva e stupefacente dello stesso Heidegger. Dopo aver cercato, nel corso dei seminari di Zollikon, di conferire un ruolo significativo alla dimensione corporea dell'essere-nel-mondo, Heidegger, facendo un bilancio del suo percorso in una delle ultime conversazioni con M. Boss e appoggiandosi ad un singolare «per esempio», afferma: «L'esser-corpo appartiene in quanto tale all'essere-nel-mondo. Ma l'essere-nel-mondo non si esaurisce nell'esser-corpo. *Per esempio*, all'essere-nel-mondo appartiene anche *la comprensione-d'essere*, la comprensione del fatto che io sto nella radura dell'essere e la comprensione di volta in volta differente dell'essere, di come l'essere sia determinato nella comprensione. Questa limitazione è l'orizzonte della comprensione-dell'essere. *Qui non accade alcun esser-corpo* (Hierbei geschieht kein Leiben)» (ZS, 244 [266-7], tr. mod., corsivi nostri).

³⁴ Da qui per esempio le affermazioni estreme ma efficaci di D. Franck: «mai, nella storia della metafisica, l'essere dell'uomo è stato così profondamente disincarnato. Se, per porre la questione dell'essere e comprendere il nostro essere in questa questione, poteva essere necessario ridurre ciò che la definizione tradizionale dell'uomo come animale razionale concede allo stordimento [la *Benommenheit*, modo d'essere dell'animale messo in luce da Heidegger], ciò non toglie il fatto che la scomparsa del corpo vivo, del corpo, è il prezzo fenomenologico dell'apparizione dell'essere» (D. FRANCK, *L'être et le vivant*, in ID., *Dramatiques des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 55)

Questa interpretazione permette di chiarire ed è al tempo stesso confermata dalle pagine del 1928 sulla neutralità e la dispersione dell'esserci: 1) se l'esserci neutro è l'origine e la possibilizzazione di ogni concrezione fattuale nella dispersione, bisogna aspettarsi che ci sia ogni volta un esistenziale che sia la condizione di possibilità di ciò che si dà nella dispersione, come per esempio il con-essere è la condizione di ogni rapporto fattuale (corporeo, sessuale, ecc.) con gli altri; ci si potrebbe aspettare dunque che ci sia una corporeità trascendentale che spieghi la dispersione in un corpo, ma, lo sappiamo, è proprio quello che non avviene: Heidegger non rinvia a una corporeità trascendentale perché, sulla base di *Sein und Zeit*, la condizione della corporeità fattuale è rappresentata dalla spazialità ontologica dell'esserci; 2) la divisione tra ciò che è «neutro» (e che dunque deve essere conservato nell'analisi principale) e ciò che rientra nella dispersione fattuale è imposta e guidata dallo statuto dell'analitica esistenziale come ontologia fondamentale, dunque come ciò che mira, in ultima istanza, alla questione sul senso dell'essere: il che è confermato dal legame stabilito tra gli aspetti dell'esserci che emergono nella dispersione e quella che Heidegger chiama «metaontologia», come campo distinto dall'ontologia fondamentale e che deve affrontare l'«ontica metafisica» (MA, 201 [189]) nella quale questa si radica e dunque i differenti aspetti dell'ente in totalità.

La priorità della questione dell'essere e della sua comprensione o, più in generale, l'impostazione ontologizzante sembra d'altronde imporre un essenzialismo che raggiunge dei punti stupefacenti e contrastanti con le intenzioni più originali dell'impresa heideggeriana, che mirava a ricondurre la metafisica al terreno dell'esperienza concreta da cui le sue categorie erano sorte. Come, dopo aver lucidamente criticato le rappresentazioni tradizionali dell'uomo in quanto composto di corpo e spirito, Heidegger si preclude la possibilità di un ruolo costitutivo della corporeità, la quale rischia in questo modo, secondo un gesto molto classico, di essere confinata nel campo della fattualità, così si può rilevare un movimento analogo anche a proposito di altre questioni, come, e non a caso, il linguaggio: prima e dopo la «svolta» il linguaggio concretamente parlato ed espresso appare ad Heidegger come manifestazione fattuale e non essenziale del discorso dell'esserci o del dire originario (*Sage*) dell'essere; dopo aver criticato le concezioni fonetiche (espressive, dualiste, ecc.) del linguaggio e la riduzione di questo alla sua forma categoriale, Heidegger abbandona ogni riflessione sulla voce o su ciò che è corporeo nella lingua e il linguaggio, in quanto «casa dell'essere»,

ha la propria funzione nel mostrare e nel lasciar-vedere³⁵.

Mostrare la necessità del ruolo del corpo e al tempo stesso la funzione “disincarnante” della *Seinsfrage* significa anche aprire la possibilità di pensare la figura che viene dopo il soggetto metafisico *non solamente sulla base del suo rapporto all'essere*, pur facendo fruttare tutte le acquisizioni fondamentali dell'analitica esistenziale. Nelle nostre analisi siamo partiti dalla trascendenza come movimento di apertura al mondo, nel quale l'esserci stesso è coinvolto; è nella struttura complessa di questo movimento che era inscritta una certa necessità del corpo. Ora, se la trascendenza costituisce l'essenza dell'esserci aprendogli l'orizzonte del mondo in quanto tale, essa si esaurisce nel carattere, senza dubbio eminente, della comprensione dell'essere? La tendenza dominante nei testi di Heidegger consiste nel conferire un privilegio alla questione dell'essere e alla comprensione dell'essere dell'esserci; posizione che trova un'espressione netta in un'affermazione del corso del 1928, nella quale trascendenza e comprensione dell'essere giungono a identificarsi: «tra trascendenza originaria e comprensione dell'essere deve esserci in generale un'intima affinità; in fondo esse sono un'unica e medesima cosa (*ein und dasselbe*)» (MA, 170 [161]). Ma che una tale posizione sia unilaterale e che attorno a questo snodo decisivo si manifesti un'oscillazione essenziale è testimoniato dal corso immediatamente seguente, dove si può leggere che trascendenza e comprensione dell'essere non coincidono e questo *perché la prima non si esaurisce nella seconda*: bisogna sottolineare, afferma esplicitamente e ripe-

³⁵ È d'altronde Heidegger stesso che, almeno in linea di principio, riconoscerà questo legame nel seminario su Eraclito: «Il fenomeno del corpo è il problema più difficile. Ne fa parte anche la concezione adeguata del suono linguistico (*Sprachlautes*). La fonetica pensa troppo fisicalisticamente quando vede, in modo non corretto, la *phoné* come voce» (M. HEIDEGGER - E. FINK, *Dialogo intorno a Eraclito*, p. 236 [274]). Non possiamo soffermarci qui su questo punto, per il quale rimandiamo alle analisi di CARMINE DI MARTINO, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, Pisa, ETS, 2006, cap. 1: *Un discorso senza parole. Mondo e logos nel primo Heidegger*, pp. 13-82 (cfr. ad es. p. 63: Heidegger «in un sol colpo, *ontologizza* e *desomatizza* il linguaggio, assegnando l'aspetto verbale del linguaggio, la *Sprache*, alla sfera dell'inessenziale»). Cfr. anche l'articolo di VINCENZO VITIELLO, *Arte e natura. Heidegger alessandrino?*, in “Il pensiero”, 1 (2004), pp. 33-55, che, in un interessante percorso sulla concezione heideggeriana dell'arte, ne mette in luce il legame con quella del linguaggio, sottolineando come in entrambi i casi l'elemento corporeo sia sostanzialmente escluso e come la concezione del linguaggio in quanto “mostrare” sia orientata al detto, al significato (in particolare pp. 46 e 48).

tutamente Heidegger, che «l'essenza della trascendenza non si esaurisce nella comprensione dell'essere» (EP, 307)³⁶. La possibilità di cogliere l'esserci non solo a partire dal suo rapporto all'essere fa così la sua irruzione nel testo di Heidegger, indicandone per così dire il «rovescio» e aprendo una breccia decisiva, nella quale potrebbe inserirsi tutta la nostra analisi precedente.

Ma questa dissociazione tra trascendenza e comprensione dell'essere a favore della prima è introdotta in un quadro ancora più complesso, che riguarda non solo lo statuto dell'esserci, ma anche lo stesso problema dell'essere, la sua portata e i suoi limiti: se c'è un eccesso o un resto della trascendenza che la comprensione dell'essere lascia fuori di sé, esso impone la ricerca di un ambito a partire dal quale se ne possa fenomenologicamente rendere conto. Per ben due volte in questi anni Heidegger sembra indicare una delimitazione della questione dell'essere, delimitazione che rimarrà sullo sfondo del suo pensiero e che dovrà attendere oltre venti anni per riemergere, sotto forme diverse, in superficie. Come abbiamo accennato precedentemente, già il corso del 1928 distingue tra l'ontologia fondamentale e la metaontologia, pur affermando il loro stretto legame. Se l'ontologia fondamentale rilancia la questione dell'essere caduta nell'oblio nella tradizione, essa deve rimanere consapevole che «questi problemi sono sì centrali, ma appunto per questo non sono mai gli unici nella loro essenzialità» (MA, 199 [186]); questa problematica deve essere condotta allo svolgimento della sua «autocomprensione» e al suo «capovolgimento» (MA, 196 [184]):

Poiché c'è essere soltanto in quanto ci sono già degli enti nel Ci, nell'ontologia fondamentale rimane latente la tendenza a una trasformazione metafisica originaria [...] la possibilità che nel comprendere ci sia l'essere ha come presupposto l'esistenza effettiva dell'esserci e questa a sua volta l'effettivo essere-semplimente-presente della natura. Proprio nell'orizzonte del problema dell'essere, posto in maniera radicale, viene in luce che tutto ciò risulta manifesto e può venire compreso come essere solo se esiste già (*schon da ist*) una possibile totalità dell'essente. Da tutto ciò risulta la necessità di una peculiare problematica che ora ha

³⁶ Heidegger prosegue affermando che si può partire dalla comprensione dell'essere per aprirsi una via per chiarire la trascendenza, ma ribadisce che questa non si esaurisce in quella (cfr. EP, 308).

come tema l'ente nella sua totalità. Questa nuova impostazione del problema è implicita nella natura stessa dell'ontologia e risulta dal suo capovolgimento, dalla sua *metabolé*. Designo questa problematica come metaontologia. (MA, 199 [186-7])

Essa [l'ontologia fondamentale] è 1. analitica dell'esserci e 2. analitica della temporalità dell'essere. Ma questa analitica temporale è nel contempo la *svolta* in cui l'ontologia stessa rifluisce espressamente nell'ontica metafisica, nella quale si trova già da sempre in maniera tacita. Bisogna portare l'ontologia [...] al capovolgimento in essa latente. Là si attua la svolta e si perviene al capovolgimento nella metaontologia. Nella loro unità, ontologia fondamentale e metaontologia formano il concetto di metafisica. (MA, 201 [188-9])

La metaontologia dovrebbe dunque affrontare i diversi aspetti di quella totalità dell'ente che nella sua effettività è presupposta per la possibilità di una comprensione dell'essere. È in questo campo che rientrerebbero anche quei caratteri che non riguardano direttamente l'esserci neutro e che sono legati alla dispersione: corporeità, sessualità, spazialità, diverse forme del rapporto concreto all'altro, ecc. Questa metaontologia non si affianca semplicemente alla questione dell'essere, ad esempio elaborando delle ontologie regionali, dal momento che, afferma Heidegger, non si tratta di dare delle «etichette» a delle discipline diverse, ma soprattutto perché, come abbiamo letto, il passaggio dall'una all'altra detiene una propria necessità: è un «capovolgimento» che è «latente» nella stessa ontologia fondamentale, la quale, attuandosi, esibisce il terreno da cui era partita; è «la necessità interna che l'ontologia rispinga verso là donde essa aveva preso le mosse» (MA, 199 [186]), cioè verso «l'ontica metafisica, nella quale si trova già da sempre in maniera tacita».

Che queste pagine non siano isolate e contingenti, che Heidegger stia cercando di tracciare i rapporti complessi tra l'ontologia fondamentale e il suo altro e che al tempo stesso la configurazione qui delineata sia insoddisfacente, è testimoniato dalla *Einleitung in die Philosophie*, il corso immediatamente successivo, nel quale ritorna una distinzione analoga ma in una forma differente, più adeguata e sicuramente significativa, anche se di nuovo abbastanza indeterminata e non-conclusiva. Quella che era definita come una «metaontologia» ora prende il nome, più significativo per noi, di problema del mondo, e se, come si è visto, in questo corso Heidegger afferma che la trascendenza non si esaurisce nella comprensione dell'essere è *perché* *Weltproblem* e *Seinsproblem*, *problema del mondo* e *pro-*

*blema dell'essere non coincidono*³⁷. È quel che Heidegger indica nelle ultime dense pagine del corso. Richiamando quanto aveva esposto in *Dell'essenza del fondamento*, Heidegger ricorda che il problema dell'essere conduce al problema del fondamento, al problema della possibilità del «perché?» in generale, quindi a quel confronto con l'ente in totalità che nella tradizione ha trovato espressione nella celebre domanda «perché l'essente piuttosto che il nulla?». Perché sia possibile interrogarsi sull'ente in totalità e sull'essere deve essere già aperta una comprensione di ciò che è diverso da ogni ente, quindi del nulla in quanto nulla-di-essente: «ma che cosa deve essere perché l'ente sia manifesto? Ci deve essere il nulla. *Che cosa deve essere perché ci sia il nulla? Il mondo o la trascendenza*» (EP, 393, corsivo nostro). I problemi del fondamento e della libertà, dell'irruzione della trascendenza nell'ente, dell'ente secondo le sue potenze fondamentali (quelle che la tradizione chiamava «natura» e «storia» e la cui relazione deve essere ripensata), «si concentrano in ciò che chiamiamo il problema del mondo» (EP, 394). Se metodologicamente è necessario partire dal problema dell'essere, esso è poi condotto a svilupparsi nel problema del mondo, non nel senso che questo sarebbe una semplice appendice dipendente da quello, ma perché il problema dell'essere «ha bisogno di una concreta fondazione ed elaborazione della sua possibilità», ovvero è condotto a mettere in luce il terreno stesso su cui ha potuto porsi: «il problema del mondo, da parte sua, una volta dispiegato, non si lascia isolare, ma, per così dire, penetra di nuovo a ritroso nella costruzione del problema dell'essere. Il problema dell'essere si dispiega nel problema del mondo, il problema del mondo penetra a ritroso nel problema dell'essere – questo significa che i due insieme costituiscono la problematica in sé unitaria della filosofia» (EP, 394).

Cerchiamo di raccogliere gli ultimi elementi del nostro percorso. Il corpo o, meglio, il “corporeo” (il mio corpo, la relazione corporea all'altro, il corporeo nella lingua) si è mostrato come *il resto che la questione dell'essere*, nella sua funzione di guida dell'analisi dell'esserci, *ha lasciato fuori di sé, in quanto non necessario al proprio dispiegamento*. Ma questa ope-

³⁷ Cfr. EP, 307: «l'essere, la sua possibile molteplicità, che noi, esplicitamente o meno, comprendiamo nella comprensione dell'essere, non coincide affatto con ciò che indica il titolo “mondo”, sebbene l'essere e tutto ciò che questa espressione intende appartenga al contenuto del concetto di mondo».

razione non avviene pacificamente e senza conseguenze e rimanda forse a un'esclusione ancora più ampia: la questione dell'essere non riesce a rendere conto della totalità dei fenomeni che una fenomenologia dell'esperienza del mondo richiede e che pure il testo heideggeriano arriva a mettere in luce. Essa lascia così un resto, che richiede uno "spazio" in cui essere collocato e compreso: da qui la necessità di delimitare la questione dell'essere e l'emergere delle distinzioni tra ontologia fondamentale e metaontologia, tra problema dell'essere e problema del mondo. E se, all'inizio della nostra analisi, abbiamo affermato l'esigenza di mostrare uno sviluppo immanente al testo heideggeriano che ci conducesse al problema del corpo, si può ora comprendere la necessità del fatto che questo sviluppo sia stato trovato proprio *a partire dalla questione del mondo* e dalla relazione che l'esserci ha con esso nella trascendenza. L'analisi che abbiamo condotto a partire dal problema del corpo può allora rappresentare anche il punto di partenza per una rilettura dell'opera di Heidegger, *che re-interroghi il primato della questione dell'essere e metta alla prova la possibilità di una compiuta "cosmologia fenomenologica"*. Ma, come si può intuire, non si tratta qui di due "discipline" o di due "spazi" semplicemente distinti e accostati. Il "corporeo" rimanda infatti a un altro "resto": la questione del mondo si è mostrata, negli ultimi passi citati, come lo sfondo su cui e da cui la questione dell'essere si elabora, sfondo che essa giunge a mostrare nel proprio dispiegamento e capovolgimento. Ma il primato della domanda sul senso dell'essere o sulla sua verità farà sì che, nell'insieme del pensiero heideggeriano, questo sfondo rimanga anch'esso come un resto non interrogato, che non cesserà però di inquietare la *Seinsfrage* dal suo interno, come il *suo* resto.

Infatti, a distanza di molti anni, uno dei resti rimossi ritorna, anche se in quadro ormai diverso. Il che ci condurrebbe ad uno dei principali interrogativi che il pensiero heideggeriano solleva a proposito del suo senso complessivo. Sulla soglia di quella fase in cui, delimitando la questione dell'essere, il suo pensiero giunge ad auto-circoscriversi, stabilendo il luogo dell'epoca dell'essere e il proprio luogo in quest'epoca – sulla soglia di quella fase che culminerà nelle famose affermazioni di *Tempo ed essere* («l'essere svanisce nell'*Ereignis*» e «la storia dell'essere è finita»), Heidegger scrive:

Il mondo è la salvaguardia (*Wahrnis*) dell'essenza dell'essere. [...] Il mondo è la verità dell'essenza dell'essere. In tal modo caratterizziamo ora il mondo dalla prospettiva che guarda all'essere. Così rappresen-

tato, il mondo è sottoposto all'essere, mentre in verità è l'essenza dell'essere a essere essenzialmente in base al latente mondeggiare del mondo [glossa di Heidegger: «(evento)»]. Il mondo non è un modo dell'essere a esso sottomesso. L'essere possiede come propria la sua essenza in base al mondeggiare del mondo. Ciò indica che il mondeggiare del mondo è il fare avvenire (*Ereignen*) in un senso non ancora esperito della parola. Soltanto se il mondo avviene espressamente l'essere – ma con esso anche il nulla – svanisce nel mondeggiare. Soltanto se il nulla, sparendo nella sua essenza basata sulla verità dell'essere, scompare in quest'ultima, il nichilismo è superato. Tuttavia, il mondo in quanto mondo ancora si rifiuta, ancora si sottrae nella latenza (*Verborgenheit*) che gli è propria.³⁸

r_terzi@hotmail.com

³⁸ M. HEIDEGGER, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 1994, pp. 48-49; tr. it. di Giovanni Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a c. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002, pp. 74-75. La citazione è tratta dalla conferenza *Il pericolo*, terza del ciclo delle conferenze di Brema, tenuto nel 1949 e aperto con la famosa conferenza su *La cosa*; quando Heidegger nella citazione richiama il mondo, si riferisce quindi alla Quadratura (*Geviert*) esposta nella conferenza d'apertura. Le citazioni da *Tempo ed essere* a cui abbiamo fatto riferimento si trovano in M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, pp. 22 e 44; tr. it. di Eugenio Mazzarella, *Tempo ed essere*, Napoli, Guida, 1980, pp. 130 e 153.