

Antonio Volpe

## Un esserci animale?

[...] l'uomo [...] è un *essere della lontananza* [...]. Solo attraverso lontananze originarie [...] cresce in lui la vera vicinanza alle cose [...]. E solo il sapere ascoltare nella lontananza fa maturare nell'esserci [...] il risveglio della risposta dell'altro esserci, nell'essere assieme al quale esso può rinunciare all'egoità per conquistarsi come autentico se stesso. (M. Heidegger)<sup>1</sup>

### Per forza un pensiero della vita e del vivente?

È perfino banale notare come l'antispecismo di marca continentale sia da tempo per lo più ispirato ad autori che in diversi modi hanno tentato di decentrare lo sguardo umano antropocentrico, puntando il loro fuoco su ciò che, fatte salve le differenze di angolazione, può essere definito un *pensiero della vita o del vivente*. «Al centro di tutte [le] difficoltà c'è sempre l'impensato di un pensiero della vita»<sup>2</sup> scrive ad esempio Derrida, in quell'ormai bibbia *antispecista* che è *L'animale che dunque sono*<sup>3</sup>, riferendosi ai classici del pensiero occidentale di cui mette in atto la decostruzione in direzione di uno sguardo animale. Ma sono tutti gli autori scelti dalla seconda ondata delle ricerche antispeciste a mettere al centro della propria riflessione filosofica la vita<sup>4</sup>. Che per decentrare, evertare l'antropocentrismo sia necessario imboccare questa direzione, sembra ormai un dato di fatto, una necessità logica e ontologica, etica perfino<sup>5</sup>. Ma siamo davvero certi che questa strategia, che discende anche da scelte – più o meno consapevoli – e accidenti, e forse non da una semplice necessità, sia non solo l'unica possibile, ma anche quella che faccia meglio i conti con quella presa del *bios* e della *zoé* che definiamo appunto biopolitica, o biopotere, piuttosto di installarvisi, invece, in una sorta di connivenza con essi?

1 Martin Heidegger, «Dell'essenza del fondamento», in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 131.

2 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 163.

3 Il fatto che tale saggio abbia assunto un funzione quasi oracolare non toglie che si tratti di un testo oltremodo fondamentale.

4 Si pensi, ad esempio, ad Adorno, Deleuze o Agamben, ma a suo modo anche ad Esposito.

5 Necessità su cui insiste particolarmente proprio Derrida.

## E perché non un pensiero (dell'essere) dell'esistenza?

[...] ciò che l'uomo è, in quanto ha da agire, non è un aspetto particolare del suo essere, ma è il suo essere stesso. Se il *Dasein* – secondo quanto si dice nelle prime pagine di *Essere e Tempo* – è l'ente per il quale «nel suo essere ne va dell'essere stesso» [...], questo «ne va» o «si tratta» (*es geht um*) non mette in gioco un semplice interesse teorico o speculativo, ma anzi distrugge la pretesa autonomia di tale interesse. Se nel *Dasein* si tratta o ne va dell'essere (e se, senza giocare con le parole più di quanto lo faccia la lingua stessa, l'essere è agire), è perché l'essere, in quanto essere del *Dasein*, è ciò che è in gioco nella sua condotta e questa condotta mette in gioco l'essere [...]<sup>6</sup>.

In questo passo di Nancy, il cui *s'agit* (ne va) si rincorre continuamente con *agir* (agire), come l'*esserci* (*Dasein*) si rincorre, per così dire, incessantemente con l'essere, appare immediatamente lampante lo spostamento di paradigma, o di visuale, che la ripresa del discorso heideggeriano opera rispetto a qualsiasi filosofia del vivente o della vita. Proprio ciò che si contesta al filosofo di Meßkirch – cioè l'insistenza su un pensiero dell'essere (e dell'esistenza), con la presunta conseguenza di rafforzare l'antropocentrismo della tradizione occidentale – potrebbe allora risultare come una possibilità alternativa – divergente, diversiva – del pensiero, in grado di scardinare – anche nella ripresa della considerazione heideggeriana del vivente non umano – l'invischiamento fra il *bios* e la *zoé* e il potere in cui tutti, umani e non umani, siamo immersi. Insieme – e oltre – Heidegger, il punto di riferimento – o di scorrimento – qui necessario mi pare, ineludibilmente, proprio Nancy: il pensatore che decostruendolo e radicalizzandolo, ne ha forse più felicemente raccolto il lascito.

### L'animale che divora e l'ossessione del soggetto<sup>7</sup>

Riguardo alla questione della costituzione del soggetto, Derrida ha fin

6 Jean-Luc Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005, p. 16.

7 Mi si perdonerà se, per motivi di spazio, concentrerò la mia critica del pensiero del vivente al solo Derrida. Egli mi pare però, pur nella sua irriducibile singolarità, il punto di riferimento, o di fuga – o quantomeno di inaggrabile confronto – della maggior parte degli antispecismi di marca continentale – e certo non senza ragione. Più che un esempio paradigmatico, Derrida è l'autore da cui, più di tutti, mi pare necessario cominciare per una decostruzione del paradigma antispecista

dall'inizio puntato su una strategia che ne mettesse in evidenza le fessurazioni originarie, i differimenti, le differenze che impedirebbero ad esso di chiudersi su se stesso. Le linee strategiche di Derrida convergono da un certo punto in poi sul tema del divorare. L'azione più propria del soggetto sovrano è quella di divorare l'Altro, incorporarlo e ridurlo a Medesimo. Ma in questo gesto il soggetto stesso mette in crisi la propria sovranità, la coincidenza con sé, perché l'Altro incorporato apre una differenza nel Medesimo. Lo altera. Fabbricandosi con l'improprio, il proprio cede la propria intelligenza. Così il parlare un linguaggio proprio, il proprio linguaggio, passa, ad esempio, per un parlare attraverso un improprio irriducibile. La lingua, divorata simbolicamente, è sempre lingua dell'Altro e, dunque, parlare la propria lingua significa parlare attraverso la lingua dell'Altro. Un proprio improprio, un proprio espropriato. Come esprime bene la formula *Il faut bien manger*<sup>8</sup>, il soggetto è sottoposto a una logica ambivalente. Egli deve *pur mangiare* (il significato nascosto nel *mangiar bene* della formula sovraccitata), non può sfuggire al "bisogno" di divorare l'Altro per autocostituirsi. Ma tale divoramento insinua in lui un interno che gli rimane esterno, estraneo. Il gesto iperbolico di Derrida, insieme etico e proto-etico, è di proporre un divoramento che interdica esplicitamente l'incorporazione dell'Altro. Si tratterebbe infatti, nel divoramento, di mantenere in vita il morto a cui la morte si è data, aprendogli uno spazio di ospitalità "interna" che lasci lo spazio della sua alterità esteriore irriducibile al soggetto sovrano. *Mantenere in vita il morto*. Fare spazio per un incistamento, vomitare l'Altro dentro di sé, offrendogli una sacca supplementare che lo salvi dalla completa digestione. Tradotto in termini psichici, si tratta esattamente di *non elaborare il lutto*, di salvare l'Altro da un'elaborazione che lo introietterebbe, dissolvendolo.

Il sospetto che tuttavia si insinua è che questa mossa nasconda proprio ciò che vorrebbe tenere a distanza: *mantenere il morto in vita* assomiglia terribilmente a quella che Esposito chiamerebbe *un'immunizzazione virulenta*: come le tecniche biomediche ci immunizzano dagli agenti patogeni inoculando una loro versione attiva ma attenuata, così l'Altro *morto tenuto in vita* sembra potersi piegare all'immunizzazione del Medesimo attraverso una sorta di autoinoculazione di un Altro semineutralizzato e tenuto,

del vivente. Ovviamente non si tratta di avventarsi contro un gigante del pensiero nella sua intelligenza, ma di mettere a fuoco alcuni punti ciechi della sua riflessione.

8 J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011.

per così dire, in ostaggio: è proprio la legge dell'*hospes/hostis* a rendere possibile all'ospitante il farsi sequestratore dell'ospitato. Ed è tutta la logica dell'immunizzazione<sup>9</sup> a raccontarci di come l'inclusione di un pezzo di esterno nell'interno, di un negativo nel positivo, sia in grado di rendere immune l'identità da ciò che potrebbe, dall'esterno, minacciarne la decomposizione. Può venire da qui l'ossessione di Derrida per il soggetto, per la sua infinitamente ripetuta decostruzione? Come se al fondo delle sue mosse si annidasse la consapevolezza che tutta la sua strategia potrebbe volgersi improvvisamente in favore del Medesimo e del soggetto?

Questo sospetto si insinua più nettamente quando Derrida parla del limite estremo della disseminazione delle singolarità; prendiamo, ad esempio, le penultime, poetiche e irreparabilmente malinconiche pagine de *La Bestia e il Sovrano*:

Tutti i giorni, ad ogni istante [...] siamo invasi dall'intenso sentimento che tra l'altro, a volte, il più prossimo dei nostri prossimi e di coloro che così impudentemente e stupidamente, teneramente e violentemente chiamiamo i *nostri* e noi, coloro coi quali condividiamo tutto a cominciare e finendo con l'amore, i mondi nei quali viviamo sono diversi fino alla mostruosità dell'irricognoscibile, del non simile, dell'inverosimile, del non affine, del non somigliante [...] dell'indivisibile abissale, voglio dire separato, come un'isola dall'altra da un abisso, al di là del quale nessuna riva è nemmeno promessa così che nulla, anche minimo, potrebbe *arrivare* che sia degno della parola «arrivare», [...] al punto che la solitudine stessa di cui parliamo tanto non è nemmeno tanto la solitudine di molti in uno stesso mondo, la solitudine ancora condivisibile in un unico e stesso mondo co-abitabile, ma la solitudine dei mondi, il fatto innegabile che non c'è mondo, nemmeno un mondo, nemmeno un unico e stesso mondo, non un mondo uno: [...] che la presunta comunità/comunanza del mondo è una parola, un vocabolo, una chiacchiera comoda e rassicurante<sup>10</sup>.

In queste righe balena la possibilità, al di là del tentativo di abbattere la

9 Cfr. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

10 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II* (2002-2003), trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, pp. 340-341. Così prosegue Derrida: «Il nome di una mutua assicurazione sulla vita per viventi in perdita di mondo, una boa di salvataggio in alto mare alla quale fingiamo di credere, il tempo di passare un momento in cui fingiamo di dire *noi* e di essere insieme insieme, momento chiamato, per convenzione, vita [...]. Perché non basta che abbiamo tutti e tutte, voi e io e tanti altri, qui e ora o non importa dove e non importa quando, il vago sentimento confortante di capirci, di parlare tra di noi la stessa lingua, di condividere un linguaggio intelligibile, in un'azione comunicativa e consensuale, per esempio nell'uso delle parole «mondo» (*Welt, world, mundo*), «nostro mondo» comune, unità del mondo, ecc..., ciò non basta perché tutto questo sia vero» [...].

presunzione del Sovrano di possedere quel *mondo* che alla Bestia sarebbe negato, che l'Altro, al limite estremo della protezione offerta dalla disseminazione e dalla distanza, chiuso a quattro mandate nel suo *segreto*, si dialettizzi immediatamente in Medesimo. Cosicché, nonostante la poetica proposta di stare con l'Altro facendo a meno del mondo, o facendo *come se* questo si desse, ogni volta che si parla *dell'Altro*, si parla *all'Altro*, si incontra *l'Altro*, si parla in realtà *di Se Stessi*, *del Medesimo* che si è, si parla *a Se Stessi*, si incontra *Se Stessi*. Perché se al cadere del mondo corrisponde l'intraducibilità totale, l'impossibilità di una con-divisione, allora ognuno di noi è di nuovo un soggetto dotato sì di un mondo singolare, che però è al contempo privato, isolato dal ripiego su di sé dei propri confini. Dell'Altro, nonostante i tentativi di fuga del *portare l'Altro nel vuoto*, o di *fare come se ci fosse il mondo*, non resta che una proiezione fantasmatica, che ci chiude in una solitudine dove appunto non c'è nemmeno solitudine. Il soggetto sovrano ha così digerito l'Altro senza nemmeno incontrarlo, senza nemmeno costituirsi decostituendosi.

### Biopotere sovrano

Non può così non venire in mente quel terribile capolavoro cinematografico intitolato *E Johnny prese il fucile*<sup>11</sup> – di Dalton Trumbo, autore irregolare e anomalo –, in cui il protagonista, colpito da una granata durante la Prima guerra mondiale, resta privo della vista, dell'udito, della voce e degli arti, eppure continua a vivere, cosciente, come “larva”, consapevole del suo stato larvale, ma impossibilitato a chiedere aiuto, fosse anche per morire. Quando – dopo mesi passati a risalire dall'abisso del delirio (un delirio inesprimibile, un delirio moltiplicato per se stesso) in cui continuamente l'assoluto isolamento lo rispinge – sfonda le porte dell'impossibile e trova il modo di comunicare, a fronte della sgomenta comprensione dell'innegabile significazione da parte dell'infermiera che lo cura (un prendersi cura assurdo quanto tenero), gli ufficiali dell'esercito negano invece ogni *significazione*, *senso* e *sensatezza* al suo sbattere il capo sventrato secondo il ritmo del codice Morse, che ripete lo straziante (e unico possibile) appello: «Fatemi morire».

11 Dalton Trumbo, *E Johnny prese il fucile* (USA, 1971). Il film è tratto dal romanzo omonimo dello stesso Trumbo, poi divenuto un classico dell'antimilitarismo. La traduzione cinematografica dona però al romanzo, dal mio modesto punto di vista, una carica visionaria incomparabile.

Ecco apparire il biopotere al suo vertice più estremo, parossistico, eccezionale, ma perciò stesso fondativo. Un biopotere che reca con sé il più brutale potere sovrano, liberandolo dalla sua tana scavata nel fondo della presa in carico della vita. *Biopotere sovrano*, potremmo dire, che mantiene in vita imponendo una morte vivente, un destino di agonia peggiore della morte stessa. Imporre la vita imponendo la vita e la morte insieme, sottraendo al contempo la morte come residuo desiderio di vita. Appare qui una sorta di versione parossistica e insieme orribilmente verosimile di quella figura che nei campi di sterminio nazisti gli stessi internati chiamavano *il musulmano* – forse per via della posizione accasciata in dondolamento, come un islamico in preghiera, o, forse, per la sua condizione di totale rinuncia (una tremenda parodia del precetto iscritto nella parola Islam: obbedienza, abbandono, rinuncia, appunto): figura di trapasso dall'umano al non umano, figura-soglia dell'interstizio fra la vita e la morte, fra l'impossibilità di morire e quella di vivere, a cui Agamben ha dedicato alcune delle sue pagine più acute e, a loro modo, “spietate”<sup>12</sup>. Ma se per Agamben la relazione fra il *superstite* e il *musulmano* può aprire la possibilità della testimonianza dell'intestimoniabile (il superstite testimonia per il testimone assoluto della verità del campo, colui che fatta esperienza fino in fondo di tale verità mai potrebbe testimoniare), testimoniando al contempo di quello spazio fra umanità e non umanità, di strutturazione-destrutturazione del soggetto – un *resto* che è forse ciò che ancora possiamo in qualche modo chiamare *vita* –, nel film di Trumbo questo nodo è completamente reciso e l'intestimoniabile, davanti al potere, sprofonda in un buco nero in cui non resta né vita, né morte, né il resto di questa relazione. Se, come sostiene Foucault,

contro questo potere [il biopotere] ancora nuovo nel XIX secolo, le forze che resistono si sono appoggiate proprio su quello ch'esso investe – cioè sulla vita e sull'uomo in quanto essere vivente [...]. La vita come oggetto politico è stata in qualche modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla<sup>13</sup>,

qui ogni bilanciamento fra il potere sulla vita e la rivolta di questa contro quello si rivela di una tale imparità che pare ridicolo e osceno perfino

12 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 37 e segg.

13 Michael Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 128.

supporlo.

Perché davvero la trama di *E Johnny prese il fucile* è *orribilmente verosimile*: si pensi alla condizione di chi viene tenuto in vita in condizioni di “*locked-in-syndrome*”, o, artificialmente, in condizioni che la rasentano<sup>14</sup>, senza un pieno diritto alla sospensione delle cure né tantomeno all’eutanasia. Oppure si pensi ai deliranti esperimenti di Harry Harlow sull’attaccamento, fra cui quelli che implicavano l’isolamento sensoriale – per diversi mesi – di cuccioli di macaco per testarne le reazioni alla privazione delle cure parentali primarie, in una camera di minute dimensioni chiamata esplicitamente «*pit of despair*».

Il sospetto che qui emerge sempre più prepotentemente non è solo che la nozione di biopotere vada pensata in modo unitario, come suggerisce Esposito, ma che lo stesso paradigma della vita, del *bios* e della *zoé*, contenga fin dall’inizio della loro nominazione, un nucleo biopolitico che, appunto, li rende a loro modo complici della presa che il potere esercita su di loro. Se *bios* era per i greci il nome (secondo l’interpretazione di Agamben) della *vita-in-forma*, può darsi che questa *forma* fosse già interamente, e non in modo intermittente, la *forma-del-potere*, e non della *politeia* o dell’esistenza nel suo complesso. E, quindi, che fra le “blande” proposte eugenetiche di Platone e la biologizzazione moderna della vita corra un filo discontinuo ma ininterrotto, che potrebbe avere il nome heideggeriano di *ingiunzione di fondamento*. *Bios* e *zoé* sarebbero allora sempre stati concepiti *metafisicamente*, all’interno di quella parabola che Heidegger ha chiamato *onto-teologia*. Il paradigma della vita e del vivente sarebbe fin da sempre e inaggrabilmente preso negli artigli del potere e insistere su di esso sarebbe un concorso in correttezza con quel potere che, afferrandola, dirige, potenza e insieme distrugge la vita. Quello che Esposito definisce *paradigma immunitario* (negare e distruggere la vita – *la vita in comune* – per proteggere la vita) sarebbe allora originario come *l’oblio dell’essere*<sup>15</sup> e non una produzione

14 Con “*locked-in-syndrome*” si intende una condizione in cui il paziente, vittima di un danno al tronco encefalico, è incapace di muoversi e comunicare, nonostante conservi intatte tutte le funzioni della coscienza. Di solito questi pazienti comunicano con i movimenti degli occhi, la cui motilità non è in genere compromessa. Un caso eclatante di “*locked-in-syndrome*” è quello del giornalista francese Jean-Dominique Bauby, che dettò col solo movimento della palpebra sinistra il libro *Lo scafandro e la farfalla* (trad. it. di B. Pagni Frette, Ponte alle Grazie, Firenze 1997) da cui Julian Schnabel ha tratto l’omonimo film (Francia, 2007). Ad una condizione simile vanno incontro anche i malati di differenti malattie neurodegenerative, in particolare quelli di sclerosi laterale amiotrofica. Nel caso di questa patologia, però, il sostentamento vitale è fornito artificialmente, in particolare per quanto riguarda la respirazione (ventilazione artificiale).

15 Ossia quel fenomeno originario della tradizione occidentale che dimentica *l’essere* a favore

della modernità; in effetti, quando Esposito parla del declino *immunitario* della *communitas* in epoca moderna, sembra dimenticare che quest’ultima è sempre stata pensata, fin dall’antichità e almeno fino ai primi segni di incrinatura che si mostrano con il compimento della modernità stessa, per lo più in modo compatto e immanente a se stessa, e non come una “comunità impossibile” o – secondo le parole di Nancy – *inoperosa*, adunata e disseminata da quella *singularità* plurale che si comincia a pensare solo da alcuni decenni. Quello che è certo è che con la modernità il paradigma immunitario da cui emerge il biopotere si presenta sotto le vesti del soggetto. L’ossessione che sembriamo incapaci di dismettere.

### La decostruzione del soggetto e la nostalgia del mondo

L’esserci<sup>16</sup> heideggeriano è già da sempre un *essere-nel-mondo*. Il *mondo*, in cui già da sempre l’esserci è, è il luogo, l’apertura

di *significatività*, [cioè]: il carattere di rapporto [dei] rapporti, propri del rimandare, [che] indichiamo col termine *significare*. [Ossia] tali rapporti connessi in una totalità originaria<sup>17</sup>.

Non una totalità fusionale o un ammasso di enti giustapposti, ma l’apertura, il luogo, lo spazio (in questo caso bisogna sottolineare che in *Essere e Tempo* il *mondo* presuppone lo spazio e non viceversa), in cui si danno il rinviarsi fra loro degli enti, degli strumenti, dei segni, dei significati, le loro mobili relazioni, la loro circolazione. Di più: il *mondo* è sempre un *con-*

dell’*ente* e che cerca nell’*ente* stesso una *fondazione* del reale (principio ontologico o teologico, da cui appunto *onto-teologia*).

16 Contro alla lettura derridiana dell’esserci come costituzione di un quasi-soggetto, autori come Shürmann, Esposito e, soprattutto, Nancy ne hanno evidenziato il carattere esattamente decostruttivo-decostitutivo di ogni possibile soggettività. È questa la “pista” che seguirò qui. Si tratta, però, anche di mettersi in ascolto del sottotesto del testo heideggeriano. Questo sottotesto non va inteso in senso classico, né come un semplice non-detto, né tantomeno come un inconscio o un rimosso, ma piuttosto come il contrappunto del tema principale, che resta velato dallo svolgimento di questo. Mi limiterò all’analisi di questo testo heideggeriano per mostrare come già in esso, prima della cosiddetta *svolta*, Heidegger pensi in termini di dono, gratuità e, nonostante il lessico, *improprietà*. Si tratta di una discussione preliminare, per quanto riguarda la possibilità di delineare quell’*esserci animale* del titolo.

17 M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it di P. Chioldi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 112-113. Rispetto a questa celebre versione userò i termini «proprio» e «improprio» al posto di quelli «autentico» e «inautentico», e ugualmente per i termini derivati. Secondo la lezione, innanzitutto, ma non solo, di Nancy.

*mondo, e l'esserci un con-esserci:*

Sul fondamento di questo essere-nel-mondo *con il carattere di «con»*, il mondo è già da sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'esser-ci è *con-mondo*. L'in-essere è un *con-essere* con gli altri. L'essere-in-sé intramondano degli altri è un *con-esserci*. [...]. Questo con-esserci degli altri è aperto all'Esserci intramondano e con ciò anche agli Esserci che esistono con esso solo perché l'Esserci è in se stesso essenzialmente un con-essere<sup>18</sup>.

Il duplice movimento impresso da Heidegger al soggetto è dirompente e l'esserci ne è completamente estroflesso, anzi eiettato. Qui non si tratta più di un soggetto, di una qualche individualità autocostruita che poi si appressa al mondo cercandovi un accesso o una relazione – tantomeno di una *res cogitans* che osservi una *res extensa*. L'esser-Ci, in virtù del suo Ci, è già da sempre in esso. Il Ci dell'esser-Ci è già da sempre l'*apertura* “costitutiva” che corrisponde al mondo. Ma il secondo movimento interno al primo è un gesto ancora più radicale. L'essere *gli uni con gli altri* non ha più a che vedere con alcun tipo di intersoggettività; non c'è soggetto individuale a cui si debba cercare un qualche giunto per collegarlo ad un altro soggetto: intuizione, immedesimazione, giudizio estetico, riconoscimento speculare. L'esserci è già da sempre esposto agli altri nell'apertura singolare del suo Ci. Tanto che si potrebbe dire, con Nancy, che *esserci* è già il nome di una *singularità plurale* e del *senso del mondo* come *circolazione del senso*.

La terza mossa di Heidegger non è meno importante. Essa fa emergere la comprensione della condizione dell'esserci a partire dalla *gettatezza* – *l'effettività dell'esserci rimesso al suo Ci*, nascosto nel suo *donde* e nel suo *dove* –, attraverso la *comprensione*, fino al suo “ritrovarsi” nell'*esistenza propria* (come *progetto gettato*) dalla *situazione emotiva* o *tonalità affettiva fondamentale*. Questo significa che la comprensione che l'esserci ha di sé non ha nulla a che fare con un atto teoretico, con l'intuizione o l'autosservazione, ma con un *essere situato emotivamente*. Qui l'affettività, l'emozione non ha affatto i caratteri di uno psichismo soggettivo, ma di un'apertura essenziale al *mondo* e all'*essere*. Le emozioni non parlano di un Sé chiuso in se stesso, magari epifenomenico, ma dell'essere-nel-mondo stesso, quindi del mondo e dell'apertura all'essere (come si mostrerà poi in modo più che esplicito nella prolusione *Che cos'è metafisica*<sup>19</sup>). Esse hanno

dunque un carattere *esistenziale-ontologico*. Trasgredita qui è la cesura interna del soggetto metafisico fra *ragione* e *irrazionalità*, fra la *res cogitans* e il suo isolamento da tutto ciò che viene spinto e rimosso nell'irrazionale. Non si tratta neppure del rovesciamento fra i due termini – razionale e irrazionale – ma di un superamento della dicotomia moderna – che aveva però le sue radici nell'inizio della filosofia, con le ripartizioni platoniche e aristoteliche – in direzione di ciò che Heidegger chiamerà poi semplicemente *Denken* (pensiero), e che si porrà in rotta di collisione con la *ratio*. Benché Heidegger rifiuterà sempre il carattere di *tonalità affettiva fondamentale* alle emozioni animali, la rottura del paradigma moderno in questione dovrebbe essere considerato un tesoro per il pensiero antispecista.

La tonalità affettiva fondamentale prediletta da Heidegger per il disvelamento della fenomenicità effettiva dell'Esserci a se stesso è il sentimento dell'angoscia. A differenza della paura che è sempre paura di fronte a qualcosa, a un ente già nel mondo, l'angoscia sembra provenire da *nessun luogo* e angosciarsi per nulla di determinato: per, davanti a *nulla*. Ma questo *nulla* è “qualcosa”:

L'impertinenza del nulla e dell'in-nessun luogo intramondani [cioè già interni al mondo] significa fenomenicamente: *il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo come tale* [...]. In virtù di questa *insignificatività* dell'intramondano, ciò che ci colpisce è ormai unicamente il mondo nella sua *mondità*<sup>20</sup>.

Che l'esperienza del mondo e dell'essere-nel-mondo non sia meno *sconvolgente* e *sgomentevole* della *mostruosità dell'irricoscibile* dell'assenza di mondo di Derrida, lo testimonia anche uno dei più celebri poeti del novecento italiano, la cui inaudita vicinanza al filosofo di Meßkirch è stata forse appena avvertita:

Il mondo esiste... Uno stupore arresta  
il cuore che ai vaganti incubi cede,  
messaggeri del vespero: e non crede  
che gli uomini affamati hanno una festa<sup>21</sup>.

Questa epifania *della meraviglia delle meraviglie*, che è il fatto che il mondo sia, ha i colori dell'*angoscia* e dello *sgomento*.

In *Concetti fondamentali della metafisica*, Heidegger cita un aforisma

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>19</sup> *Id.*, *Segnavia*, cit., pp. 59-79.

<sup>20</sup> *Id.*, *Essere e tempo*, cit., p. 228.

<sup>21</sup> Eugenio Montale, «Vento e Bandiere», in *Ossi di seppia*, Mondadori, Milano 1975, p. 42.

di Novalis che recita: «La filosofia è propriamente nostalgia, l'impulso di sentirsi a casa propria ovunque», interpretandolo come nostalgia (*Unheimlichkeit*) di «essere sempre e allo stesso tempo nella totalità. Noi chiamiamo questo “nella totalità” e la sua interezza il mondo»<sup>22</sup>, nel senso indicato sopra. Ma – come accadrà per lo stesso sentimento davanti al Niente di *Che cos'è metafisica*, in cui ci si risveglia a questo Niente come al velamento dell'essere – in *Essere e tempo*, Heidegger afferma:

Nell'angoscia ci si sente “*spaesati*”. Qui trova espressione innanzitutto la indeterminatezza di ciò dinanzi a cui l'esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'in-nessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, al contempo, non sentirsi a casa propria<sup>23</sup>.

Ci si inoltra in una sorta di paradosso. E infatti poco dopo si dice:

[II] non sentirsi a casa propria, cioè [...] quel sentirsi spaesato [...] è proprio dell'esserci in quanto essere-nel-mondo gettato e rimesso al suo essere [...]. *Il non sentirsi a casa propria* deve essere concepito come il fenomeno più originario [dell'essere-nel mondo]<sup>24</sup>.

Al contrario, la familiarità, il sentirsi a casa propria – descritti da Heidegger alcuni paragrafi prima – è una fuga, una diversione, dall'essere-nel-mondo verso il *mondo pubblico* del *Si*, della *chiacchiera*, della *curiosità* e dell'*equivoco*, in cui ogni singolarità è misconosciuta e il mondo dimenticato in favore dell'ente intramondano con cui si *traffica*. È ciò che Heidegger chiamerà *esistenza impropria*. Quello che qui ci interessa è che se il risveglio al mondo (e, dopo *Essere e tempo*, all'*essere*) è in sé uno *spaesamento*, e il mondo un luogo in cui *non ci si sente a casa propria*, allora la nostalgia per il mondo è un *desiderio di spaesamento*. Forse di vivere ovunque (cioè nel-mondo), la propria casa (*Heim*) come qualcosa di simile a un mistero (*Geheimnis*). Certo è che qui *sembra di muoversi da un improprio a un altro*, pur se di differente genere. L'angoscia apre parimenti all'esserci il suo *essere-libero*:

[Essa] isola l'esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio, il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità. [...] L'angoscia apre

l'esserci come esser-possibile<sup>25</sup>.

E, quindi, il passo verso il *proprio*:

L'angoscia porta l'esserci innanzi al suo essere libero-per... [...] l'esser-*proprio* del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre<sup>26</sup>.

Benché su tale questione si sia fatta da sempre una tremenda confusione, a volte in modo interessato, la relazione dell'esistenza *impropria* con la *propria* non è di tipo gerarchico e non implica nessun tipo di ontologismo valutativo, né tantomeno un giudizio etico-morale. Di più: esse sono complicate. Se è vero che l'esistenza *impropria* è una versione deprivativa (ma non nel senso di una privazione di valore: nel senso invece di *meno originaria*) di quella *propria*, è anche vero che, innanzitutto e per lo più, l'esserci è inizialmente immerso in quella. Gli stessi termini *chiacchiera*, *curiosità*, *equivoco* non sottendono alcuna connotazione spregiativa, sono invece anch'essi degli *esistenziali* costitutivi dell'esserci. L'esistenza *propria* è «soltanto un afferramento modificato [dell'*impropria*]»<sup>27</sup>. L'esistenza *impropria* non è fuori dal mondo, né dal poter essere. Ma il suo essere-nel-mondo è obliato, o almeno, colto opacamente. E le possibilità in cui essa si trova sono fissate, date per scontate, non “liberate” nel loro *poter-essere* liberamente dispiegato.

Se poi è l'esperienza della morte, come *possibilità più propria ed estrema dell'esserci*, in quanto possibilità dell'impossibilità di esserci, ad aprire all'esserci l'esistenza autentica, nell'*anticipazione* e nella *decisione* che lo costituisce come *esser-per-la-morte* (e quindi come poter-essere autentico), la questione del rapporto fra *proprio* e *improprio* entra in un'oscillazione vertiginosa. Benché Heidegger costruisca il suo discorso attraverso la distinzione fra un afferramento *proprio* e uno *improprio* della propria morte singolare, è evidente che lo stesso afferramento *proprio* apre ad un'*improprietà* costitutiva. Se l'esistenza si spalanca su un abisso insondabile, essa potrà sì costituirsi come *poter-esserci*, ma sia l'impossibilità che la possibilità la getteranno in una gratuità inafferrabile, *inappropriabile*. Perché l'*essere-possibile* a cui l'esserci è rimesso lo lancia continuamente avanti a e (fuori di) sé verso un futuro che lo trascende come risucchiandolo; e

22 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1999, p. 11.

23 *Ibidem*, p. 231.

24 *Ibidem*, pp. 230-231.

25 *Ibidem*, p. 229.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*, p. 219.

l'impossibilità che lo costituisce lo consegna a quel *senza perché* della rosa di Silesius e a quel *gioco che gioca giocando senza fondamento* su cui insisterà tanto il secondo Heidegger.

Sono le stesse parole del paragrafo sulla *colpa* a confermare questa interpretazione: essa è definita come

esser-fondamento di un essere che è determinato da un "non", cioè *esser-fondamento di una nullità* [...]. Il progetto, in quanto essere gettato non è soltanto determinato dalla nullità dell'esser-fondamento, ma è essenzialmente *nullo proprio in quanto progetto*<sup>28</sup>.

Tale *nullità*<sup>29</sup> si manifesta apertamente nella presa in carico di quell'impossibilità suprema che è la morte. Ma l'esserci non può neppure autofondarsi nella maniera di un soggetto nel momento della *decisione*, che va intesa come «*lasciarsi* chiamare-innanzitutto al più proprio *esser-colpevole*»<sup>30</sup>. Essa non ha il carattere di un *porre*, ma, appunto, di un *lasciare*. Che già prelude a quel lasciar-essere l'*essere*, che a sua volta lascia-essere gli enti in un abbandono (nei due sensi del lasciare e dell'abbandonarsi) reciproco fra l'uomo e l'essere del tardo Heidegger.

La strana dinamica fra l'improprio e il proprio che abbiamo delineato, come in ascolto di un contrappunto quasi impercettibile, ci permette, ovviamente sottoponendo il lessico heideggeriano a una torsione (a una *versione*, in senso musicale), di considerare l'accesso all'esistenza aperta alla propria possibilità/impossibilità (e, quindi, finitezza e gratuità) come un'*impropriazione*, che finisce per trovarsi in opposizione allo stato di riduzione alla semplice-presenza del Si, in cui le possibilità rimangono imposte, ognuno

28 *Ibidem*, p.338. Bisogna sottolineare che qui non ci troviamo davanti ad una "filosofia della mancanza" di provenienza rinascimentale. È chiaro invece come l'esserci sia, appunto, lanciato in avanti dalle sue stesse possibilità e dalla sua struttura temporale. Ciò verrà maggiormente in chiaro nella famosa affermazione della *Lettera sull'umanesimo* (in *Segnavia*, cit., pp. 267-316) secondo la quale «nel progettare, chi getta non è l'uomo, ma l'essere stesso, il quale destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esser-ci come sua essenza» (*Ibidem*, p. 290).

29 Heidegger insiste sul fatto che tale *nullità* non è una privazione superabile dialetticamente. In questo senso, dall'inizio alla fine del suo pensiero, il *Nicht* (nulla, niente) heideggeriano è un *nihil positivum*. Sbaglia perciò Agamben a inserire Heidegger in una tradizione di pensiero implicata nella "fondazione negativa" (cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2001). A differenza di Hegel, non ci troviamo di fronte a una *negatività dialettizzabile-dialettizzante*, ma ad un *nihil positivo* senza presupposizioni, un *nihil affermativo*. Heidegger cioè rompe completamente con la tradizione occidentale, compresa quella derivata dalla teologia negativa. Il *nihil* non proviene da altrove (ad es., Dio), ma "attraversa" il mondo stesso. Ciò sottrae Heidegger anche dalla tradizione filosofica incessantemente *sacrificale*.

30 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 364.

è sostituibile ad un altro e non muore mai nessuno, un'*iper-esser-proprio*, un eterno presente in cui l'esistenza è oggettivata e fissata a identità. A tale proposito è importante ciò che Heidegger dice sull'essere con gli altri dell'esistenza aperta dalla morte alla sua *improprietà*:

La decisione per se stesso pone l'esserci nella possibilità di lasciar "essere" gli altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio e di con-aprire questo poter-essere nell'aver cura preveniente-liberante. L'esserci che ha deciso può divenire la "coscienza" degli altri<sup>31</sup>.

L'esserci può cioè chiamare gli altri fuori dalla loro condizione di *iper-proprietà*. Se poi mettiamo questo passo di fianco a quello in *esergo*, diventa chiaro che, almeno da *L'essenza del fondamento* (che segue di poco *Essere e tempo*), questo liberarsi diventa necessariamente vicendevole, a partire da – e potremmo perfino dire *che è* – un chiamarsi, attendersi e risponderci reciproco in direzione di un *comune spaesamento*, un *comune non sentirsi a casa propria*, che si dispiega in/con un esporsi degli esistenti gli uni agli altri.

### Esistenza o vita

Sarebbe troppo lungo analizzare il lavoro di de-biologizzazione del vivente che Heidegger mette in atto in *Concetti fondamentali della metafisica*, – testo ricordato purtroppo solo per la separazione netta che stabilisce fra l'uomo e l'animale. In realtà Heidegger lavora parallelamente a un progetto di de-biologizzazione dell'uomo (già presente in *Essere e tempo*) e dell'animale, tanto che egli arriverà a sostenere:

Può esserci biologia fintanto che manca il riferimento fondamentale al vivente, fintanto che il vivente non è diventato l'altra risonanza dell'esser-ci? Ma deve mai esserci una biologia, se essa deriva il proprio diritto e la propria necessità dal dominio della scienza nell'ambito della macchinazione moderna? Non sarà forse che ogni biologia distrugge necessariamente il vivente e ostacola il fondamentale rapporto con esso?<sup>32</sup>

Qui la posta in gioco pare però persino più alta. Se aveva ragione Nietzsche

31 *Ibidem*, p. 355.

32 *Id.*, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it. di A. Iadiccio, Adelphi, Milano 2007, p. 277.

nel vedere nel vivente ciò che cerca l'*accrescimento* (insieme come incesante divoramento e liberalità) perfino oltre la propria conservazione, e tale determinazione della vita è all'origine della tradizione occidentale (si consideri il dionisiaco nella *Nascita della tragedia*), tale eccesso di potenza non potrà che esprimersi anche nella politica. La vita non sarebbe perciò un polo passivo di quel nesso indisciungibile che chiamiamo biopolitica, un polo che si attiverebbe solo in reazione alla presa da parte del secondo termine del nesso sul primo, ma piuttosto il suo polo innescante, che finisce però per attivare dialetticamente nella politica quel processo di immunizzazione che mira a stabilizzare l'accrescimento nella conservazione (si pensi già al Sovrano di Hobbes a cui gli umani si assoggettano per uscire dalla *lotta di tutti contro tutti* espressa con la locuzione, non a caso, di Plauto, *homo homini lupus*)<sup>33</sup>.

Da questo punto di vista, ogni pensiero della vita e del vivente rimarrebbe nell'orbita di tale determinazione metafisica, promuovendo l'incessante scontro di forze che corre fra *bios* e politica e che trascina fin da sempre con sé la *zoé* nel rovescio della *tanatopolitica*. L'esistenza, invece, rispetto alla complicità di quei due termini, si metterebbe, per così dire, di traverso, sciogliendo non solo il loro nodo originario, ma separando la *vita* dalla *forma-di-vita*, che resterebbe così sospesa alla sua improprietà e gratuità<sup>34</sup>, liberando una *politeia* dello sradicamento. Offerta senza sacrificio, secondo le parole di Nancy:

“L'‘essenza’ del Dasein è nella sua esistenza”. Il ‘Dasein’ è l'esistente. Se la sua essenza (tra virgolette) è nella sua esistenza è perché l'esistente non ha essenza [...] è offerto, presentato all'esistenza che egli è<sup>35</sup>.

Ma affinché questo accada davvero, l'animale deve trovare accesso a quel *mondo* da cui Heidegger stesso lo ha esiliato, probabilmente in ragione di un residuo incrostato nel suo pensiero durante lo scavo della *metafisica del soggetto*, e che già alla fine di *Essere e tempo* non gli permette di articolare la *comunità* secondo la logica del *con-essere*, chiudendola invece nella

33 Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, in particolare il capitolo intitolato «Biopolitica e biopotenza», pp. 79-114.

34 Qui la mia lettura diverge da quella di Esposito, che vede nella separazione di vita ed esistenza un errore strategico di Heidegger, *Ibidem*, pp. 165-171.

35 J. L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio e C. Resta, Marcos Y Marcos, Milano 1992, p. 256. Cfr. soprattutto il capitolo intitolato «L'insacrificabile», pp. 258 e segg. Cfr. anche Antonio Volpe, «Il sacrificio inarrestabile. Comunità, sacro, sacrificio, sacertà», in «Asinus Novus», 17 giugno 2012, <http://asinusnovus.wordpress.com/2012/06/17/il-sacrificio-inarrestabile/>.

*comunità di popolo* (con le conseguenze politiche che tutti conosciamo). Superata, con i disastri del nazismo, tale chiusura, Heidegger s'incaglia in quell'estrema, ultima chiusura comunitaria che ruota attorno all'umano. Che l'irruzione nel *mondo* dei non umani nella loro pluralità implichi una modificazione sconvolgente e ancora inaudita di tale (non) concetto, esperienza, non significa affatto, come vorrebbe Derrida, la sua catastrofe. Perché *mondo*, secondo la ripresa del pensiero heideggeriano da parte di Nancy, non può che essere ormai innanzitutto l'apertura e l'esperienza del *con* (*con-essere*, *con-tatto*), un *con* senza confini, che *espone* gli uni agli altri, gli esistenti nella loro singolarità – e improprietà. *Co-esistenti e commortali*.

Godi se il vento ch'entra nel pomario  
vi rimena l'ondata della vita:  
qui dove affonda un morto  
viluppo di memorie,  
orto non era, ma reliquiario [...]<sup>36</sup>.

36 E. Montale, *Ossi di seppia*, cit., p. 13.