

Antonio Volpe

Uno sconfinato essere con

La mia venuta era testimonianza / di un ordine che in viaggio mi scordai, / giurano fede queste mie parole / a un evento impossibile, e lo ignorano¹.

[...] c'è un abisso fra il filosofare sul naufragio e un pensiero che davvero naufraga. Non sarebbe un male se mai un pensiero del genere riuscisse a un uomo. Gli sarebbe fatto l'unico dono che viene al pensiero da parte dell'essere².

Dal collasso dei fondamenti al pensiero dell'evento³

Der Satz vom Grund (tradotto in italiano come *Il principio di ragione*⁴) significa insieme la tesi e la posizione del *fondamento*. Nelle tredici lezioni dedicate al tema, Martin Heidegger opera una decostruzione del concetto secondo quel *passo indietro* che a partire da *La svolta*⁵ mira non più a un superamento dialettico della metafisica ma alla ricostruzione delle sue scansioni *epocali*, secondo un movimento di risalita all'indietro che corrisponde al pensiero [*Denken*] come rammemorazione [*Andenken*] di ciò che precede la metafisica, e, in essa, si occulta⁶. Semplificando, possiamo dire che metafisica indica per Heidegger quel pensiero che si rivolge all'essere scambiandolo sempre con l'ente, cadendo nell'oblio della *differenza*

1 Eugenio Montale, «Dissipa tu se lo vuoi», in *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1990, p. 61.

2 Martin Heidegger, «Lettera sull' "umanismo"», in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 296.

3 La lettura che qui propongo di Heidegger è orientata innanzitutto da Reiner Schürmann, Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy. In particolare, cfr. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. it. di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1995; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006, pp. 83-114; J.-L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005 e *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992. Naturalmente la mia lettura non si esaurisce in queste interpretazioni.

4 M. Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. it. di F. Volpi e G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1991.

5 Cfr. M. Heidegger, *La svolta*, trad. it. di M. Ferraris, Il melangolo, Genova 2004 e *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.

6 Non si tratta però, qui, di "ritornare" frontalmente ai Greci. Heidegger rifiuta continuamente questa prospettiva e attacca chi tenta questo "ritorno" ad una presunta "origine". Piuttosto, rammemorando l'Inizio Greco, si propone di voltare verso un Altro Inizio, divenendo più Greci dei Greci stessi, ossia non più Greci. La dimensione cardinale della temporalità heideggeriana è sempre l'avvenire, il futuro.

ontologica e quindi dell'essere stesso. Non si tratta qui però di un errore dei filosofi, perché è l'essere stesso, che investendo e donando l'ente, insieme si ritrae e si rifiuta. Metafisica è tutta la tradizione filosofica occidentale intesa come onto-teo-logia (che cerca il fondamento della totalità dell'ente in un ente supremo o in dio) almeno a partire da Platone, fino alla consumazione del suo ultimo tratto – che Heidegger chiama *metafisica del soggetto* – in Nietzsche. Al termine di questa autoconsumazione delle epoche della verità dell'essere, si dispiega una fase che Heidegger chiama *Ge-stell*, un termine che indica l'insieme del porre⁷ che riduce la totalità dell'ente a *fondo* per la macchinazione totale della tecnica. Questa fase corrisponde al *nichilismo* dispiegato, non perché, come in Nietzsche, crollino tutti i valori di riferimento (che anzi, secondo la logica del *fondo*, che implica uno scambio incessante, senza più centro, fra tutte le dimensioni dell'ente ridotte a *mera risorsa*, tendono a proliferare), ma perché *dell'essere non è più niente*. Eppure, proprio in questa fase di *pericolo*, si dà la possibilità di una rammemorazione paradossale, che si offre, nel soggiornare del pensiero nella *dimenticanza stessa* dell'essere, come «primo, incalzante balenare dell'evento [Ereignis]»⁸.

Der Satz vom Grund è un testo spartiacque, perché mai come nelle sue pagine viene tematizzato l'intreccio oppositivo e insieme di coappartenenza fra *appello dell'essere* (che durante la sua storia epocale si fa sempre più inudibile) e *ingiunzione del fondamento*. È con Leibniz che tale ingiunzione, che attraversa tutta la metafisica, viene sistematizzata nei termini del *principio di ragione sufficiente*, secondo il motto “*nihil sine ratione*”. Al ritrarsi della metafisica corrisponde anche l'estenuarsi dell'ingiunzione del fondamento, che lascia di nuovo udire l'appello dell'essere. Giocando sul doppio significato del termine *Satz*, Heidegger volge il porre fondamento nel salto nell'assenza di esso, nell'*Ab-Grund* (*fondo abissale*) dell'essere. Se la metafisica ha sempre scambiato l'essere con l'ente, cercando in esso il *Grund* (fondamento) della sua totalità, l'essere, che non può venir pensato in termini di semplice presenza (Heidegger insisterà tanto sull'intendere in senso verbale il termine *Sein* da ricorrere spesso alla sua forma arcaica *Seyn*), sarà ciò che precede il fondamento, e quindi l'abisso da cui questo può scaturire. Nelle ultime pagine del testo, interpretando il frammento

7 È ne «L'essenza della tecnica» che Heidegger ricapitola più minuziosamente ciò che ruota intorno al “porre”, chiarendo come la riduzione a fondo [*Bestand*] consista di pratiche non disgiungibili da un atteggiamento dell'uomo verso l'ente, determinato da una verità epocale: *stellen* (porre), *vor-stellen* (rappresentare), *nach-stellen* (dare la caccia), *bestellen* (ordinare, impiegare), *her-stellen* (produrre). Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27. Ma questa stessa verità si “scioglie” poi nell'esaurimento del destinare epocale stesso.

8 *Id.*, M. Heidegger, *Identità e differenza*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, p. 47.

Eracliteo *Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληίῃ* (*Il Tempo è un fanciullo che gioca con le tessere di una scacchiera. È il regno di un fanciullo*), Heidegger conclude con queste parole folgoranti:

Il fanciullo più grande, reso regale dalla delicatezza del suo gioco, è quel mistero in cui l'uomo, con il tempo della sua vita, è posto in gioco nella sua essenza. Perché il grande fanciullo scorto da Eraclito nell' *Αἰὼν* gioca il gioco del mondo? Gioca poiché gioca. Il "poiché" sprofonda nel gioco. Il gioco è senza perché. Il gioco gioca giocando. Esso rimane soltanto gioco: il più alto e il più profondo. Niente è senza *fondamento*. Essere e fondamento: lo Stesso. L'essere, in quanto fondante, non ha fondamento: esso gioca come il fondo abissale, l'abisso senza fondo di quel gioco che, in quanto destino, ci lancia l'essere e il fondamento. Rimane la domanda se e come, sentendo le frasi di questo gioco, i tempi di questa composizione musicale, noi siamo in grado di partecipare al gioco inserendoci in esso⁹.

Se l'essere "è" fondamento nella misura in cui fonda, allora esso non potrà essere a sua volta fondato: esso si darà come *il fondo abissale, l'abisso senza fondo* da cui può scaturire il fondamento "originario", cioè non più vincolato al principio di ragione, al principio di causalità, ai principi e alla *principialità* dei principi in generale. Esso cade fuori dalle mani della fondazione umana che lo cerca fra l'ente. Ma come si dà questa scaturigine abissale? Come un gioco. Un gioco che precede le regole di ogni gioco regionale (questo o quel gioco) perché è il gioco stesso del mondo, che non fa altro che *giocare giocando*. Ancora meglio: è il gioco del *tempo del mondo*, di quell' *Αἰὼν* fanciullo che gioca *senza perché*, senza *origine* né *telos*, senza inizio né fine, an/originario, senza regole né posta, come *senza perché* sboccia la rosa di Silesius: è questo che Heidegger chiama il *mistero* del gioco, che s'intreccia al *mistero* della morte. Nel gioco anche il fondamento *va a fondo*: *poiché* traduce *weil*, che abbrevia *weilen*, durare. Prima di sprigionarsi dal gioco abissale del tempo del mondo, il fondamento *sprofonda*. Nel giocare l' *Αἰὼν* gioca-a (*zurspiel*), *lancia*, come nel gioco del calcio si lancia la palla a qualcun altro, l'uomo nell'essere e nel *fondamento*. Se l'uomo riesce a inserirsi in questa *composizione* – il verbo *spielen* sta sia per *giocare* che per *suonare* – può scoprirsi *in gioco* nel gioco dell'essere e cercare di corrispondervi nella sua attitudine.

Siamo a un punto di rottura col paradigma umanista-antropocentrico che ha dominato pensiero e azioni umane per più di duemila anni: la sorgente del *sens*o (per usare un termine caro a Jean-Luc Nancy) non è più l'Uomo, né l'Uomo

9 *Id.*, *Il principio di ragione*, cit., pp. 192-193.

può più afferrarla con un gesto di appropriazione. La scaturigine del senso è delocalizzata e moltiplicata: sono ovunque, secondo la topologizzazione del *venire alla presenza* le sorgenti del senso; un senso che non è questo o quel significato che trascenderebbe il mondo conferendogli *un* senso. Ma il senso che precede ogni significato e attribuzione di senso e che permette la loro circolazione. *Il gioco che gioca giocando* in cui l'uomo stesso *va in gioco* senza poterlo dominare, giocato in un rischio assoluto in cui *va in gioco* l'essere stesso, senza garanzia né salvaguardia. Nel *gioco-a*, nel passaggio, a *venir passato* è l'*a* stesso che si accompagna al *con* come im/proprio delle esistenze, sempre co-esistenze, le une *alle* altre, le une *con* le altre.

In queste righe Heidegger parla ancora di destino, intendendo l'insieme degli *invii storico-destiniali* che si raccolgono a partire dall'inizio greco determinando le epoche dell'essere. Ma c'è già un accento diverso, che accenna al "destinarsi" al di fuori dell'epocalità. Come sottolinea Reiner Schürmann, Heidegger adopererà sempre più frequentemente la figura del gioco proprio per indicare la caduta di ogni struttura metafisica di riferimento come tipica delle fasi *epocali* dell'essere, determinate da uno *stampo veritativo*. Entrati nella fase di dispiegamento totale della tecnica, e *insieme nel baleno dell'evento*, esaurendosi ogni *invio destinale*, la storia dell'essere come storia delle epoche veritative cede il passo a qualcos'altro che non coincide più con le determinazioni epocali dell'essere, senza per questo manifestare alcuna *struttura originaria*: è l'essere inteso come *anwesen, venire alla presenza*¹⁰. Heidegger traduce così la *φύσις* presocratica, che insieme a *λόγος* e *ἀλήθεια*¹¹ nominano l'essere ancora prima di *εἶναι*, in un momento di disseminazione senza sussunzione prima. *Φύσις*, (da *φύο*: sorgere, venire alla luce, nascere, aprirsi), indica il *venire alla presenza* degli enti secondo il dono dell'essere. Il venire alla presenza che *precede* la presenza stessa è esso stesso l'essere nel suo flusso differenziale, topologico¹², irrepresentabile e inaudito. Il *venire alla presenza* è sempre in contro-tempo sull'uomo, lo precede e lo eccede proprio mentre lo investe, e può essere pensato solo da un pensiero che salti via dal fondamento

10 Attorno alla traduzione di questo termine, dei suoi derivati e dei suoi composti, si decide dell'interpretazione non solo del "secondo" Heidegger, ma della sua intera opera. La differenza fra tradurre *anwesen* (verbo) e *Anwesen* (sostantivo) con "essere presente" o "presenza", oppure, all'opposto, come "*venire alla presenza*" e "il *venire alla presenza*", decide se Heidegger sia ancora un pensatore metafisico (come sostiene Derrida) o se egli pensi già oltre la metafisica (come sostiene Schürmann, non a caso piuttosto polemico verso Derrida). Per questo alcune citazioni, nel presente testo, risulteranno modificate.

11 Ma anche *μοῖρα, χρεών, δίκη*. Cfr M. Heidegger, *Saggi e Discorsi*, cit., p. 141-192.

12 «Soltanto un pensare molteplice nella forma perviene ad una parola capace di corrispondere alla posta in gioco di un simile stato di cose [...] intrinsecamente molteplice», M. Heidegger, *Vorwort*, in W. J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, L'Aia, 1963, p. XXII, cit. in R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, cit., p. 449.

e dalla preminenza dell'ente.

Ancora Eraclito, all'alba del pensiero occidentale, ricorda che il *venire alla presenza* è sempre un *ritrarsi nell'assenza*, secondo il famoso frammento: *Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* (*Il sorgere ama nascondersi*). Eraclito ricorda ancora il movimento duplice – più che un doppio movimento – del *disvelarsi* e del *velarsi* dell'ente secondo il movimento duplice del *venire/sottrarsi alla presenza*. È il *gioco* di una *sorgente abissale*¹³, dove “abissale” non significa tanto l'inesauribilità e l'incommensurabilità del *venire alla presenza*, quanto il suo ritrarsi: nel momento stesso in cui il senso sgorga, s'inabissa in un unico, duplice movimento. Viene fuggendo. Per usare il lessico di Edmund Husserl, transitato in un altro luogo del pensiero, si protrae nel momento stesso in cui si ritiene. *Lo sgorgare s'inabissa*. È ciò che Heidegger nomina più volte come *mistero* [*Geheimnis*]¹⁴, che non va confuso con un segreto o un arcano da dissepellire, indicando piuttosto il movimento di donazione-sottrazione dell'essere in cui le sorgenti, i luoghi del *venire alla presenza* si moltiplicano incalcolabilmente.

Con Platone e Aristotele il *velarsi* sarà già dimenticato a favore del *disvelamento* e soprattutto di ciò che è disvelato, e l'intero movimento del *venire/sottrarsi alla presenza* a favore della *pura presenza dell'ente*. Inizia così la vera e propria *dimenticanza* dell'essere che porterà la modernità a identificare l'essere con l'Uomo stesso in quanto *soggetto* che riduce ad *oggetto* manipolabile la totalità dell'ente, fino al *Ge-stell*, in cui insieme a tutto il vivente l'Uomo stesso diventa, in un rovesciamento inevitabile, oggetto a se stesso: non solo nella sua biologizzazione e nella genetica, ma anche in quanto “opinione pubblica” e materia dell'ingegneria sociale e della politica. Nel *ridurre a fondo* la totalità dell'ente del *Ge-stell*, a svanire in *fondo* è infine l'*oggetto stesso* disintegrato in *pura risorsa disponibile*.

La parola chiave del tempo dell'esaurirsi della metafisica, tempo dopo la storia (dell'essere) è *Ereignis, evento*. L'evento non è un semplice accadimento

13 Mi preme sottolineare che questa non è un'espressione heideggeriana. Mi pare però “traduca” bene una parte importante del suo pensiero, aprendo al tempo a un pensiero a venire.

14 È qui necessaria una doppia precisazione. Etimologicamente mistero deriva, attraverso il latino *mysterium*, dal greco *μυστήριον*, che a sua volta deriva dal verbo *μύω* (tacere). La radice è **μν*, che dovrebbe indicare il dito sulle labbra con cui si imponeva agli iniziati il silenzio sui misteri. Ci pare però troppo riduttivo chiuderne il significato in una simile interpretazione. Dalla stessa radice derivano l'italiano *muto* e *ammutolire*: il rimando ci pare piuttosto al non poter parlare in sé di ciò che di prodigioso e insieme inafferrabile, abissale, accadeva durante i misteri stessi: ciò a cui i misteri aprivano, che si vedeva ed esperiva, ma come in una falla di vedere ed esperire, la quale apriva una falla nel linguaggio stesso. Similmente mi pare riduttivo ricondurre *Geheimnis* alla parte più intima della casa (*Heim*). Se di un'intimità qui si tratta, si deve anche trattare di un'intimità che sfonda le fondamenta, sprofonda la casa stessa e l'intimità verso un'abissale apertura. Ci si rimprovererà certamente di maltrattare il linguaggio, la scienza e la logica. Ma qui, come in Heidegger, non si tratta di seguire la correttezza scientifica di una disciplina, quanto di corrispondere alla “cosa” del pensiero.

storico, ma è pensato da Heidegger fin dalla metà degli anni '30 come l'afferramento differenziale (in senso diacronico e sincronico) di uomo ed essere in una coappartenenza che fa del primo qualcosa di *proprio* [*Eigen*], ricevendo *identità*. Vedremo poi il significato essenziale di questi due termini, obiettivo di tante critiche e decostruzioni. Il passo più radicale di Heidegger è però racchiuso nei testi pubblicati in *Tempo ed essere*¹⁵. Nella conferenza omonima, dopo aver dichiarato la necessità di pensare l'essere a partire da se stesso e non in relazione all'ente, e di *lasciare dunque andare il fondamento*, Heidegger risale dall'*essere presente* dell'ente presente, all'*essere lasciato presente* da parte di un donare an/originario che dona l'essere [*es gibt Sein*] e il tempo [*es gibt Zeit*]: «Il destino, nel quale si dà “essere”, riposa sull'offrire “tempo”». Il tempo sembra avere un primato sull'essere stesso. Se riflettiamo sull'essere presente dell'ente presente dobbiamo infatti ammettere che esso si dà a partire dal presente come dimensione temporale. Ma il presente non è che una delle tre dimensioni di un tempo *non lineare*, già abbozzato in *Essere e tempo* come orizzonte estatico dell'*esserci* umano, ed ora pensato a partire dall'essere stesso:

L'advenire (*Ankommen*), inteso come il non ancora presente, si offre per arricchire e nel contempo fornisce (*erbringt*) il non più presente, cioè l'esser-stato, e viceversa quest'ultimo [...] offre se stesso al futuro per arricchirlo (*reicht... sich Zukunft zu*). Il riferimento reciproco fra i due offre per arricchire – e nel contempo fornisce il presente, per aprirlo come un ambito e arricchirlo (*reicht*) [...]. Ma che cosa offrono per arricchirsi a vicenda? Nient'altro che se stessi, e ciò significa: ciascuno di loro offre il loro proprio essenziale venire alla presenza (*das in ihnen gereichte An-wesen*). Con questo offrire si dirada ciò che noi chiamiamo «spazio-di-tempo». Con la parola «tempo» noi non intendiamo più però il succedersi l'uno all'altro degli «ora» [...]. L'espressione spazio-di-tempo nomina adesso l'aperto che si dirada nel reciproco offrirsi di advento (*Ankunft*), essere stato e presente per arricchirsi a vicenda [...]. Questo diradarsi dovuto al reciproco offrirsi di futuro, essere-stato e presente per arricchirsi a vicenda, è pre-spaziale – soltanto per tale motivo si può concedere spazio allo spazio, cioè si può dare spazio [...]. Da dove si determina [...] l'unità delle tre dimensioni del tempo autentico, cioè l'unità delle sue tre modalità di arricchirsi che, nel giocare l'una con l'altra, offrono ciascuna il proprio venire alla presenza? [...]. Tanto nell'advenire del non-ancora-presente, quanto nell'esser-stato del non-più-presente e addirittura nel presente stesso, gioca di volta in volta una sorta di riguardare ed importare, cioè di venire e portare alla nostra presenza, ossia un rispettivo modo del venire alla presenza.

15 M. Heidegger, *Tempo ed essere*, trad. it. di C. Badocco, Longanesi, Milano 2007.

Se il venire alla presenza va pensato in questo modo, allora non possiamo assegnarlo a una soltanto delle tre dimensioni del tempo, vale a dire – come sarebbe spontaneo – al presente. L'unità delle tre dimensioni riposa, al contrario, sul reciproco passaggio dall'una all'altra. Questo gioco di passaggi si mostra come l'autentico offrire che gioca nel carattere proprio del tempo, [...] dunque come la quarta dimensione [...]. Il tempo autentico è quadridimensionale. Ciò che noi nominiamo come quarta dimensione, in base alla cosa stessa in questione, è la prima, vale a dire la prima che tutto determina. Questo offrire fornisce rispettivamente nell'ad-vento, nell'esser-stato e nel presente, di volta in volta il venire alla presenza che è proprio in ciascuno di essi, giacché col suo diradare esso li tiene l'uno distinto dall'altro e quindi l'uno in quella vicinanza (*Nähe*) all'altro che fa rimanere le tre dimensioni l'una vicino all'altra [...]. Essa, però, mentre avvicina reciprocamente advento, esser-stato e presente, nel contempo li allontana. Essa, infatti, mentre tiene aperto l'esser-stato, nel contempo ne rifiuta l'advento come presente. Questo avvicinare della vicinanza, mentre tiene aperto l'advenire del futuro, nel contempo riserba il presente, cioè lo tiene in serbo, nel venire (*Kommen*). La vicinanza allontanante ha il carattere del rifiuto e del riserbo. Essa tiene le modalità dell'offrire – ovvero l'esser-stato, l'advento e il presente – anticipatamente l'una in riferimento all'altra nella loro unità. Il tempo non è. Si dà il tempo. Il dare che dà il tempo si determina a partire dalla vicinanza che rifiuta e riserba. Essa concede l'aperto dello spazio-di-tempo, ma anche custodisce ciò che nell'esser-stato resta rifiutato e nell'advenire resta riservato. Il dare che dà il tempo noi lo chiamiamo l'offrire che dirada e vela. Nella misura in cui l'offrire stesso è un dare, nel tempo autentico si vela il dare di un dare¹⁶.

Il tempo è un gioco di passaggi fra tre dimensioni del venire alla presenza che frantumano la temporalità lineare della tradizione metafisica costruita sulla mera successione dei punti-ora. Esser-stato, advenire e presente *arrecano* se stessi gli uni agli altri in rapporti reciproci di offerta. Ma questo gioco di passaggi non è qualcosa come un circolo chiuso in cui il futuro ripete il passato producendo così un presente sempre uguale; nel loro avvicinarsi le tre dimensioni del tempo insieme si mantengono nella lontananza: l'esser-stato offrendosi come un passato che sempre ci riguarda, insieme si rifiuta al rifluire completamente e semplicemente dall'advenire al presente, e l'advenire resta riservato nel suo venire come futuro inedito, ritraendosi dal presente. Il presente stesso rimane in qualche modo sottratto dal rifiuto dell'esser-stato e dal riserbarsi dell'advenire, in uno “stiramento” che mentre lo *presentifica* al

16 *Ibidem*, pp. 20-21 (traduzione modificata).

tempo stesso lo “*assenta*”. In questo gioco del tempo in cui il presente si offre ritirandosi è perciò la presenza stessa a perdere coesione, a cedere la propria presenza a sé, in direzione di un *venire* (alla presenza) che è un *lasciar esser* (la presenza) nell’*assentarsi*.

La figura irrapresentabile della temporalità in cui le tre dimensioni giocano le une con le altre, offrendosi e sottraendosi, costituisce quello spazio-di-tempo che dona spazio allo spazio, ossia dirada (*lichten: sfoltire, alleggerire*) la *Lichtung*. L’etimologia di questa parola-chiave del pensiero heideggeriano chiarisce subito che essa si riferisce alla luce solo secondariamente. *Lichtung* è *lucus a non lucendo* (*radura* che non proviene né linguisticamente né ontologicamente da *Licht*, luce). *Lichtung* è dunque piuttosto la radura, il diradamento rispetto al folto del bosco (*dichter Wald: l’ingens sylva*), in cui luce e ombra possono giocare fra di loro¹⁷ («Tuttavia, la radura, l’aperto, è libera non solo per il chiarore e l’oscurità, ma anche per l’eco e il suo perdersi, per il risuonare e il suo smorzarsi. La radura è libera per tutto ciò che è presente e assente»¹⁸). Si profila così un doppio regime dello svelamento-occultamento: uno di illuminazione-oscuramento dell’ente, il quale è racchiuso in quello di apertura-chiusura, folto e sfoltimento, dell’essere; venire-andare della presenza. Questo secondo va pensato, come abbiamo visto sopra, nei termini di un solo ma duplice movimento *affermativo*, in cui svelamento e occultamento accadono insieme: per così dire, permettendoci un neologismo, in *com-pre-assenza*. L’essere non può più essere compreso infatti in termini di luce-ombra, ripetendo così categorie proprie della metafisica: anzi, l’essere, rotta la sua dipendenza dalla rap-presentazione, non può essere compreso in termini categoriali, ma solo *trans-* e *a-*categoriali.

Il volgersi del pensiero verso il soggiornare raccoglientesi nella *dimenticanza* dell’essere in quanto velamento e sottrazione (la *ληθη* greca) – che rivela il nichilismo stesso come *rifuto* del *nihil* in quanto essere; il gioco del tempo che dissemina, in un passaggio tridimensionale di offerte e ritenzioni, la presenza nel suo *venire*; il gioco come precedente ad ogni struttura e principio, non possono ovviamente essere senza conseguenze su di quell’ente *ek-sistente* che chiamiamo *uomo*, all’essere coappartenente; se essere al mondo non è che il soggiornare *ek-statico* nel duplice svelamento-occultamento della *Lichtung*, andare in gioco nel gioco di un’abissalità senza fondo e senza perché, es-orbitare in un tempo non lineare ma multiplo ed eccentrico, allora il *proprio* a cui perviene l’uomo appropriato dall’*evento* non potrà che essere un *improprio*, e l’appropriazione un’*impropriazione*. Come in *Essere e tempo*, il

17 *Ibidem*, p. 86.

18 *Ibidem*.

lessico heideggeriano cela al suo interno questo non-detto essenziale.

Ma che ne è di quel *dare* su cui riposano l'offrire diradante del tempo (dove l'offrire è la sua quarta dimensione) e il destinare dell'essere? Che cos'è l'*Es* dell'*Es gibt*? Già questa domanda, secondo Heidegger, è sviante, perché domandare l'essere dell'*Es* ci costringe a pensarlo come qualcosa di essente (che è), o di rovesciare il rapporto fra l'*Es* e l'essere, identificandoli, mentre l'essere stesso poggia sull'*Es*. Inoltre, nel pensare l'*Es* dell'*Es gibt* noi siamo determinati da una concezione *linguistica* del linguaggio che farebbe dell'*Es* il soggetto di un verbo all'interno di un sistema di asserzioni in cui il soggetto è sostanza e il verbo accidente. Dobbiamo ascoltare allora nell'*Es* il *donare stesso*: e dunque nel destinare e nell'offrire diradante il mostrarsi di un

«assegnare in proprietà» (*Zueignen*) – un «trasmettere in proprietà» (*Übereignen*) – l'essere come venire alla presenza e il tempo come ambito dell'aperto [...]. Ciò che determina entrambi – tempo e essere – nel loro carattere proprio, cioè nel loro coappartenersi, noi lo chiamiamo: *Das Ereignis*, l'evento¹⁹.

L'evento non è una semplice modalità epocale dell'essere, come sono stati *idéa*, *ἐνέργεια*, *actualitas*, volontà, ecc..., ma neppure l'essere è semplicemente, in un rovesciamento tipicamente metafisico, modalità dell'evento, come se alla fine della storia epocale dell'essere esso si rivelasse come un nuovo principio primo. Bisogna azzardare un altro dire:

Riflettendo sull'essere stesso [...] esso si mostra come il dono – concesso dall'offrire tempo – del venire alla presenza da parte del destino. Il dono del venire alla presenza è proprietà (*Eigentum*) del far avvenire-appropriare (*Ereignen*). L'essere svanisce nell'evento (*Ereignis*). Nell'espressione essere in quanto (*als*) evento, l'*in quanto* significa adesso: il far avvenire-appropriare che destina l'essere (*il lasciar venire alla presenza*). E offre il tempo. Tempo e essere fatti avvenire dall'evento [...]. Nella misura in cui [...] il destino dell'essere [caratterizzato da un *astenersi*] e il riposare sull'offrire tempo, [e poichè] entrambi riposano sull'evento, allora nel fare avvenire si annuncia come propria peculiarità il fatto di sottrarre ciò che gli è più proprio (*das Eigenste*) all'illimitato disvelamento. Pensato a partire dal far avvenire-appropriare, ciò significa: esso *enteignet sich*, «si espropria» di se stesso nel senso da noi indicato. All'evento come tale appartiene l'*Enteignis*, l'«espropriazione»²⁰.

19 *Ibidem*, p. 25 (traduzione modificata).

20 *Ibidem*, p. 39 (traduzione modificata).

L'origine del dare (l'*Es*) si rifiuta in una sottrazione an-originaria che la rende insondabile e innominabile: l'*Es* è proprio tale es-propriaione dell'*Ereignis*. Nel *dare appropriante*, che *trasmette in proprietà un proprio* ad essere e tempo – e a ciò che appare nel diradamento – l'*Ereignis* si ritrae. Di nuovo la sorgente abissale. Questo inabissamento inafferrabile, immemorabile, però, non va inteso nel senso di una teologia negativa: nel ritirarsi della metafisica come storia epocale dell'essere, svanisce la possibilità di un *altrove dal* mondo. *Qui e altrove* si danno nella stessa immanenza del mondo:

Si tratta di una trascendenza non contrapposta all'immanenza, ma interna e coincidente coll'immanenza. Il suo eccesso. Ovvero non un semplice fuoriuscire da sé, ma uno “stare in sé” nella forma eccentrica del suo “fuori”²¹.

Insomma in un *altrove nel e del* mondo (nel senso del genitivo soggettivo), dove *ogni qui* diventa in qualche modo *altrove*. Saltare in questo abisso sorgivo senza sponde è possibile solo ammettendo il suo rifiutare ogni appiglio e il suo moltiplicarsi in ogni direzione: ogni direzione dello spazio-tempo è abissale. Tempo ed essere continuano in qualche modo a “sussistere” come dono dell'evento, ma pensare e raccogliersi in esso significa al contempo prendere congedo da quelli. È qui che l'evento si può pensare come pura disseminazione dei fenomeni, differenza, *venire/sottrarsi alla presenza*:

Se [per Heidegger] l'origine non si dà che nella forma del proprio ritiro, ciò implica che la prima origine è sempre seconda rispetto a qualcosa d'altro da cui s'origina come difetto di origine. Che è insieme origine e non-origine [...]: differenza da se stessa e dunque articolazione in/originaria di ciò che si origina. Se l'origine è un continuo “venire alla presenza” – ci è sempre contemporanea – essa non può mai essere pienamente a sé stessa. È “propriamente” ir-rappresentabile²².

Nel suo «star-dentro all'ambito aperto e arricchito dell'offrire»²³ l'uomo assume quel riguardo [*Angang*], quel venire incontro dell'essere in quanto *venire alla presenza* [*Anwesen*]. Il far avvenire-appropriare riconduce l'uomo a ciò che gli è proprio. Così appropriato, l'uomo appartiene all'evento. Questa appartenenza riposa sulla dinamica di transpropriaione, cioè di appropriazione reciproca che contrassegna l'evento (che non “riguarda” solo l'uomo, e che passa anch'essa per un'espropriaione). Da questo gioco dipende il fatto che noi

21 R. Esposito, *Communitas, Origine e destino della comunità*, cit., p. 84.

22 *Id.*, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999, p. XXVII.

23 M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 29.

non possiamo rappresentarci l'evento come qualcosa davanti a noi, ma neppure pensarlo come qualcosa che tutto abbraccia e ingloba. Qui si tratta piuttosto di *relazioni*.

Soprattutto, l'uomo, in Heidegger, non è una sostanza, un soggetto comunitario su base di specie. L'uomo è sempre «i mortali» nel loro *con-esserci*, cioè nella loro singolarità plurale, *co-esistenza*, *com-mortalità*. Ma se non c'è sostanza comune, cos'è il *proprio* trasmesso in proprietà dall'evento?

La finitezza dell'evento, dell'essere, della Quadratura [...] si differenzia [...] da quella trattata nel *Libro su Kant* in quanto non è più pensata in riferimento all'infinita, ma come finitezza in sé: finitezza, fine, limite, il «proprio» – l'essere protetto nel «proprio»²⁴.

Anche il *proprio* dell'uomo va dunque pensato come finitezza, fine e limite. Il limite non è una frontiera, né solo ciò che definisce inizio e fine di qualcosa. Il limite è bordo dell'esposizione. Alla fine (cioè alla morte), certo, ma anche agli altri²⁵. L'uomo è sempre l'essere-gli-uni-agli-altri dei coesistenti: *commortali* perché muoiono sempre gli-uni-agli-altri²⁶, anche laddove si pensa a partire dall'essere. Heidegger è un pensatore «comunitario», ma di una comunità non soggettiva (si vedano le pagine della «Lettera sull'«umanismo»» in cui si rifiuta ogni prospettiva di sovra-soggettivazione del soggetto²⁷), pensata invece in termini di relazioni, vicinanza e lontananza al contempo (congiunzione-disgiunzione, convergenza-divergenza), distinzione e con-tatto, già prima di Nancy. Con le parole dello stesso Nancy, un pensatore del *partage* e della *com-parizione*²⁸. Quindi, del *comune*, dell'*improprio*. Della

24 *Id.*, *Tempo ed essere*, cit., p. 69.

25 Massimo Filippi parla, anche se non a proposito di Heidegger, di un confine che si rivela (un) con-fine e (una) con-fine, intendendo questa doppia esposizione. Cfr. M. Filippi. *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010.

26 Anche se «*commortali*» e «*morire-gli-uni-agli-altri*» non sono espressioni heideggeriane, le pagine di *Essere e tempo* dedicate alla morte altrui, e quelle dedicate al liberare l'altro non *dal* ma *al proprio essere alla morte* implicano tale interpretazione. D'altra parte se il con dell'esserci è sempre (anche nella solitudine) l'isolamento provocato dall'angoscia per la morte non può negare la dimensione originaria del con-esserci. La morte è sempre la *mia* morte solo nel senso che non posso scambiarla con altri: nessuno può morire al posto mio e togliere la mia morte.

27 Cfr. M. Heidegger, «Lettera sull'«umanismo»», in *Segnavia*, cit., p. 294: «Ogni nazionalismo, è, sul piano metafisico, un antropologismo e, come tale, un soggettivismo. Il nazionalismo non viene superato dal semplice internazionalismo, ma soltanto esteso ed elevato a sistema [...]. Il collettivismo è la soggettività dell'uomo portata sul piano della totalità. Esso mette in atto l'autoaffermazione incondizionata della soggettività, che non si lascia revocare».

28 Con *partage* Nancy intende la «partizione» della comunità, in quanto «spartizione» di un «niente in comune». È questo a permettere l'esposizione delle esistenze le une alle altre e a impedire l'orgia dell'immanenza, la comunicazione a se stessa della comunità, insomma la fusione. *Com-parizione* è l'apparire nella comunità, che è già da sempre un comparire gli uni-agli-altri.

differenza (certo non quella di Derrida, ma la discussione in proposito necessiterebbe di un altro spazio). Dove la protezione è l'abbandono al rischio (*securum è sine cura*) e salvezza è salvezza dell'insalvabile, del finito in quanto tale²⁹.

Ecco non l'impensato ma il non-detto, l'accennato, di Heidegger. Che pensa l'esposizione dei mortali non solo fra di loro, ma anche, come vedremo, verso i più estranei. Per il quale il *λόγος* è innanzitutto *λέγειν*, raccogliersi degli enti in una vicinanza-lontananza. Il linguaggio, colloquio. L'essere, con-essere. La cui voce è un «adunare con appello silenzioso»³⁰. Dono an/originario del con. «Dioniso fatto a pezzi»³¹, moltiplicato già da sempre.

Come sempre, a questo punto sorge la domanda: ma l'animale?

La sorda brama e la sfida al biopotere

Il saggio «A che i poeti?»³² comincia seguendo Hölderlin sulle tracce degli dèi fuggiti: proprio Dioniso in particolare, che, fuggendo, ha lasciato le tracce del divino nel frutto della vite, nel vino. Il tempo degli dèi fuggiti è la notte del mondo: notte “sacra”, perché trattiene le tracce del divino riconoscendo le quali i mortali possono preparare il loro ritorno. La traccia è però obliata ormai in quanto traccia. La notte tecnica si spaccia per giorno luminoso. Curiosamente gran parte del testo si dipana attorno all'animale, nella meditazione di una poesia di Rilke. Lo svolgimento, pur non rompendo con la posizione heideggeriana di separazione fra uomo e animale, ha però una curvatura diversa da quella di altri testi³³.

29 Messo in salvo dalla *hybris* dell'in-finitezza del *Ge-stell*, che oblia la finitezza e la morte. In questo senso la “salvezza” in Heidegger ricorda la *notte salva* di Benjamin nell'interpretazione di Agamben (benché escluda i non umani. Che tuttavia – cfr. la seconda parte di questo articolo – sarebbero già *protetti nel rischio*). Cfr. Giorgio Agamben. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 38-43.

30 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, trad. it di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 70.

31 R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, cit., p. 285.

32 M. Heidegger, «A che i poeti?», in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, pp. 269-378.

33 Nei *Concetti fondamentali della metafisica*, com'è noto, Heidegger descrive l'animale come *povero di mondo*, impossibilitato a riferirsi all'ente in quanto tale, cioè alla manifestatività in generale. Questa condizione è chiamata *stordimento*, revocato da *disinibitori* che formano una *cerchia*. Heidegger però insiste molto sul non concepire la differenza fra le cerchie e il mondo, la vita e l'esistenza in maniera gerarchica, e anzi ipotizza che la prima possa essere una dimensione molto più ricca della seconda. Abbozza perfino una critica alla tassonomizzazione (*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di P. Coriando, “il melangolo”, Genova 1999, pp. 241-350). Nel *Parmenide*, “denuncia” lo *sconfinato antropomorfismo* di Rilke delle *Elegie duinesi*, raccomandando di pensare l'animale nel suo *enigma* (*Parmenide*, trad. it di

L'animale va nell'Aperto senza sbarramenti, tratto dal *Bezug* (parola di difficile traduzione, che Heidegger rifiuta di intendere come *relatio* logico-formale, ma piuttosto come *ritiro* o *riferimento*) che lo lancia nel *rischio* senza protezione. È il rischio stesso a proteggerlo, mettendolo e trattenendolo in bilico. Come abbiamo visto, *securum* sta per *sine cura*, il non approntare barriere nell'esser giocati nel rischio:

L'Aperto [...] lascia che gli esseri arrischiati nel puro Ritiro siano tirati, tratti come gli attratti, così che, in vario modo, si tirino e traggano ulteriormente l'uno verso l'altro senza urtare barriere. In tal modo, tratti traendo, tirando tirati, gli esseri sorgono nel senza barriere, nell'in-sbarrato³⁴.

Heidegger interpreta così i versi di Rilke «Come gli esseri abbandona la natura/ al rischio di lor sorda brama...»:

«Sordo» è qui inteso nel senso di «messo in sordina», cioè attenuato, smorzato: senza fuoriuscire dalla contrazione dell'attrarre continuo e in-sbarrato, una tale sordità non viene affatto inquietata da quell'incessante riferirsi a ogni cosa nel quale si precipita il rappresentare della coscienza. «Sordo» significa qui a un tempo qualcosa come il suono sordo, cupo: ciò che in quanto lento, basso, grave, riposa in una profondità e ha il modo dell'elemento portante. «Sordo» non è inteso qui nel senso *negativo* di ottuso e soffocante. La sorda brama non è pensata da Rilke come qualcosa di inferiore e spregevole. Essa attesta l'appartenenza delle cose grandemente abituali della natura all'intero del puro Ritiro. Ecco perché Rilke in una delle sue *Ultime poesie* può dire «Ci sia grande l'essere-fiore».³⁵

Come in tutti i suoi testi in cui è nominato l'animale, è qui chiaro che la differenza che Heidegger pone fra uomo e animale non ha alcun carattere gerarchico, valutativo, né in senso ontologico né tanto meno "morale". La traduzione di Derrida di *Benommenheit* (stordimento) come *abbruttimento* risulta

G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2005, p. 269-285). Nei *Contributi alla filosofia*, egli rivede invece la definizione di "povertà di mondo" perché troppo ambigua, parlando piuttosto di "assenza": che, ovviamente, per gli animali resta completamente diversa da quella della pietra, cioè del non-vivente (*Contributi alla filosofia (dall'evento)*, trad. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, p. 227-278).

34 M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, cit., pp. 334-335. Rischio e protezione sono pensabili insieme proprio come nel gioco della trottola che, una volta lanciata, resta in bilico finché il movimento – l'arrischiamento – si esaurisce: è allora la fine, quella morte come finitezza che ci attira nel rischio stesso.

35 *Ibidem*, p. 338.

una forzatura opinabile e pregiudiziale. Che poi la separazione vada abbattuta è indubbiamente ormai un'urgenza: ma essa non dipende dal presunto *errore* del filosofo, quanto piuttosto dalla collocazione storico-destinale in cui egli si trovava iscritto, che non aveva ancora esaurito tutti i tratti metafisici.

Come ho osservato altrove³⁶, il pensiero del *con-esserci* incontra delle torsioni, che non solo conducono per un periodo Heidegger alla contraddizione di pensare il *con-esserci* nella comunità di popolo, ma anche all'esclusione dei non umani dal *con-esserci* come illimitato *partage*. Ma esiste un altro vettore, storico-politico, che porta Heidegger a mantenere questa separazione, in un'intenzione "difensiva". È quell'ondata biologizzante che cominciando dalla tripartizione dell'uomo in faglie (organico-vegetativa, animale e relazionale) da parte di Bichat, attraverso una numerosa serie di innesti e scivolamenti, porta a maturazione un pensiero biopolitico prima razziale, poi operativamente razzista nei teorici del Terzo Reich. Dove il passaggio chiave è lo slittamento dal piano dell'individuo a quello dei popoli, per cui i tagli interni al primo diventano differenze gerarchiche fra i secondi. La biologizzazione dell'umano travolge come un'onda in piena il pensiero filosofico e politico tradizionale facendo a pezzi il paradigma di *persona* (caratterizzata da coscienza, volontà e libertà) dominante almeno a partire dal Cristianesimo.

L'animale *biologico* diventa la soglia interna che stabilisce il valore di individui e popoli decidendone il destino. Un'eugenetica planetaria in cui l'aspetto *bio-politico* non può scindersi da quello *tanato-politico*: per "rafforzare" l'unità bisogna "tagliar via" le sue parti più deboli e regressive³⁷. Il dispositivo che viene qui a coagularsi è l'incrocio fra *biologizzazione della politica* e *politicizzazione della biologia*. È questo incrocio che Heidegger, anche negli anni della sua adesione al nazismo, tenta di disarticolare, separando nettamente l'*esserci* umano dall'*insondabile zoé* animale. Continuando ben oltre il nazismo, dato che il paradigma biopolitico non si liquida con quello, ma declinandosi "democraticamente", si potenzia raffinandosi dietro la fallimentare ricostruzione del dispositivo della *persona*. Dalla biologizzazione Heidegger tenta di "difendere" sia l'uomo che l'animale. Il suo attacco all'idea di *animal rationale*, che scivola sempre più verso la sua transizione biologista, è ben noto. Forse meno quello verso la biologizzazione della *zoé*, che lo porta ad affermare già a metà degli anni '30 che la biologia moderna è il peggiore modo di comprendere l'animale e di permettere la risonanza necessaria fra questo e il *Dasein* umano. La riflessione sull'epoca dell'organizzazione totale del mondo nel *Ge-stell* porta l'attacco

36 Antonio Volpe, «Un esserci animale?», in «Liberazioni», n. 12, primavera 2013, pp. 16-31.

37 Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 e *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

ben oltre:

La scienza *odierna* e lo *Stato totalitario*, in quanto conseguenze necessarie dell'essenza della *tecnica*, [...] le obbediscono. La stessa cosa vale per le forme e i mezzi impiegati per l'*organizzazione* dell'opinione pubblica mondiale e delle rappresentazioni quotidiane degli uomini. Non solo il vivente viene tecnicamente oggettato nell'allevamento e nello sfruttamento, ma è in pieno corso l'assalto della fisica atomica ai fenomeni del vivente in quanto tale. In fondo è l'essenza della vita stessa a doversi consegnare alla disposizione produttiva della *tecnica*³⁸.

È però lo stesso paradigma di *persona*, nella determinazione dell'uomo come *rappresentazione* e *volontà*, ad aver posto le condizioni per l'oggettivazione totale del vivente:

L'uomo pone davanti a sé il mondo come l'oggettato, contrastante nella sua interezza, e pone se stesso davanti al mondo. L'uomo pone il mondo avocandolo a sé, e dispone la natura in funzione di sé [...]. Il volere [...] è il disporre precisamente nel senso dell'imporsi, approposito e di proposito, nella oggettualizzazione generalizzata [...]. Il cui proposito *ha già* posto il mondo come l'intero degli oggetti disponibili³⁹.

La volontà del soggetto (individuale e collettivo) si sbarra l'Aperto riducendo il mondo a oggetto «contrastante», composto da meri oggetti disponibili. La volontà è *volontà di volontà*, *volontà di se stessa*, e quindi conservazione e accrescimento della potenza di un soggetto sempre più impersonale. Da qui il suo *imporsi* come *comando* che dispone la totalità degli enti come materia (quindi energia) da dominare, estrarre, trasformare e mercificare⁴⁰.

In questo testo, per Heidegger, solo i più arrischiati, cioè i poeti, possono affrontare il *pericolo* di questa era, svoltando nel pericolo stesso in direzione del *rischio*, e quindi dell'Aperto in-sbarrato. Prospettiva dalla risoluzione ambigua, dato che quanto più i poeti nominano il pericolo, tanto meno sono ascoltati (il destino dell'uomo fra *Ereignis* e *Ge-stell* resta dunque aperto a un

38 M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, cit., pp. 341-342.

39 *Ibidem*, p. 341.

40 Mi pare che quella di Heidegger sia ben più di una "teoria del dominio e dello sfruttamento" in cui convergono umani e non umani. Peccato dunque che gran parte del pensiero antispecista continui a mantenere verso il suo pensiero una netta diffidenza. Unica eccezione Enrico Giannetto, *Heidegger e il carnofallogocentrismo*, in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di) *Nell'albergo di Adamo*, Mimesis, Milano 2010 e *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010.

avvenire ancora insondabile). Quel che più ci interessa qui è però che l'azzardo "difensivo" di Heidegger gioca, per così dire, col freno a mano tirato: gioca in difesa – forse a causa dei residui metafisici che lo trattengono. L'alternativa che egli non vedeva era il lasciare irrompere i non umani nel *mondo, dove già sono*: nell'esistenza, nella *co-esistenza*, nel gioco dell'essere. Oggi grazie all'etologia "sappiamo" che la separazione netta fra *umani* e *non umani* non è più sostenibile⁴¹. Resta curioso che si abbia avuto bisogno di una scienza sperimentale per rammentare ciò che già sapevamo. Non a caso la logica scientifica arranca nel pensare una singolarità "pura", che corrisponda *al crollo della tassonomia del vivente*. A un *essere singolare plurale* senza categorie, tanto più a quel *con-essere* che vi "inerisce": impossibile per essa l'accesso a un *esser-ci* plurale, declinato secondo una singolarità inaggrabile e insussumibile.

Io azzardo di più: se la voce dell'essere che chiama silenziosamente «non ha più nulla di umano»⁴², bisogna pensare che *più nulla di umano caratterizzi chi risponde*. E nemmeno *di animale*. Solo esistenze esposte le une alle altre nel loro co-esistere, che rispondono *ognuna a proprio modo*, ognuna con la propria voce, ognuna con i propri *suoni*, addirittura con i propri *movimenti* a quel silenzio e agli altri esistenti, in una sintassi o una musica senza manuale né spartito, composta di quei movimenti, suoni, voci. Raccolti e disseminati dal dono del *con*.⁴³ Ma la questione è così appena rischiarata, come da un bagliore. Nella seconda parte di questo articolo si proverà a portarvi luce. Senza per questo pretendere di far dileguare l'oscurità ad essa co-essenziale nella violenza di una volontà d'illuminazione totale.

41 Come gli umani hanno storia, linguaggio, cultura, sentimento e anticipazione della morte, etica, distinguono fra sé e altro, manipolano segni e strumenti, resistono e si rivoltano – anche collettivamente – ecc... Ma non c'è già un problema in quell'*hanno*?

42 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 37.

43 Si tratta di una prospettiva opposta a quella di Derrida, che vorrebbe la dissoluzione de *il mondo in mondi* singolari incomunicanti. Per me, invece, è in gioco la possibilità di pensare le singolarità come *pieghe mobili* del mondo che si *com-plicano* le une con le altre nel loro essere an/originariamente plurali. Intendo qui "com-plesso", etimologicamente, come l'essere-con della piega, il co-implicarsi delle pieghe. Il latino *complex* è dato dall'unione di *plicare* (piegare) – dalla radice indoeuropea **plek* (piega) – col prefisso *cum*. Il pensiero heideggeriano è in realtà particolarmente favorevole a questa *irruzione*, perché intende l'esistenza e il pensiero stesso come tonalizzazione emotiva: dove il tono emotivo non è accidente del pensiero, ma, detto con un lessico metafisico, la sua sostanza. Heidegger demolisce il dualismo cartesiano ragione/sentimento fin da *Essere e tempo*, saltando al di qua – e quindi al di là – di esso. Dopo *la svolta*, questa "diversione" non muta. Il pensiero in ascolto dell'essere e dell'evento continua a *sorgere emotivamente* nella corrispondenza ad essi. Una volta ammesso che emozioni e sentimenti dei non umani sono tali, e non epifenomeni istintuali o comportamentali, la via è aperta.