

Antonio Volpe
Uno sconfinato essere con¹
Cosa, mondo, singolarità

La conferenza di Heidegger intitolata *La cosa*² comincia quasi subito con la celebre “polemica” con la scienza moderna che non riconosce il “vuoto” della brocca, vedendovi invece un “pieno” d’aria. Al contrario di quanto recitano le vulgate, Heidegger non apre una controversia antiscientista, riconoscendo piena legittimità al campo di ricerca delle scienze. Quello che egli contesta è la sussunzione dell’interezza della realtà in esse. Ma che cos’è la brocca? Essa, potendo offrire ciò che si versa – acqua o vino – nel suo vuoto, nel suo “nulla”, non è un mero oggetto, ma neppure un ente fra gli altri. Giocando sull’etimo della parola tedesca, la cosa è qualcosa che “riunisce” (*Ding* dall’alto tedesco *thing*). Riunisce i mortali nelle feste, ma soprattutto, nell’offerta agli dèi, essa convoca terra, cielo, divini e mortali nella Quadratura dei Quattro come mondeggiare del mondo:

Terra e cielo, i divini e i mortali sono reciprocamente connessi, di per se stessi uniti a partire dalla semplicità dell’unica Quadratura. Ognuno dei Quattro rispecchia [*spiegelt*] a suo modo l’essenza degli altri [...]. Rispecchiando nel modo di questo appropriante-illuminante-far avvenire, ciascuno dei Quattro si dà [*sich zuspielet: si manda, come la palla nel gioco*] a ognuno degli altri. Questo rispecchiare che fa avvenire, libera ciascuno dei Quattro per ciò che gli è proprio ma lega i Quattro così liberati nella semplicità del loro essenziale appartenersi reciproco. Il rispecchiare legante nella libertà è il gioco [*Spiel*], che confida ognuno dei Quattro a ognuno degli altri [*das jedes der Vier jedem zutraut*], grazie al plesso della traspropriaione che li trattiene [*aus dem faltende Haltder Vereignung*]. Nessuno dei Quattro si irrigidisce in ciò che ha di specificamente proprio. Invece, ognuno dei Quattro, all’interno della loro traspropriaione è espropriato in modo da

1 La prima parte di questo articolo è stata pubblicata sul n. 15 di questa rivista, inverno 2013, pp. 23-38.

2 Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia 1976, pp. 109-124. Manterrò per tutto il testo la traduzione di Vattimo di *Nichts* con “nulla” invece che l’ormai più usuale “niente”, eccetto dove necessario o in presenza di altre traduzioni.

divenire qualcosa di proprio [zu einem Eigenen enteignet]. Questo espropriante traspropriare è il gioco di specchi della Quadratura. In virtù di esso i Quattro sono legati nella semplicità che li affida l'uno all'altro [aus ihm ist die Einfalt der Viergetraut]. Il facente-avvenire-traspropriante gioco di specchi della semplicità di Terra e Cielo, Divini e Mortali, noi lo chiamiamo il mondo. Il mondo è [west] in quanto mondeggia. Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro né fondabile su altro [...]. L'inspiegabilità del mondeggiare del mondo risiede nel fatto che cose come cause e ragioni fondanti restano inadeguate al mondeggiare del mondo [...]. I Quattro, di per sé uniti, sono già irrigiditi nella loro essenza quando li si rappresenta come realtà separate che devono essere fondate e spiegate l'una in base all'altra³.

Heidegger ci immette in un circolo vertiginoso. Non c'è un proprio di alcuno dei Quattro, ma ad esso vi si accede, attraverso l'espropriazione del proprio stesso, che a sua volta accade nella trans-propriazione di ognuno dei Quattro verso l'altro. Anche qui non dobbiamo immaginare una successione logico-temporale, ma saltar fuori da questa rappresentazione metafisica consueta e immaginare, innanzitutto, un solo movimento, come nell'evento: una danza immobile. È la relazione, il gioco di specchi che permette questo movimento immobile, che a sua volta permette il mutare stesso delle relazioni nel giro di una mobile danza: gioco di specchi qui non rimanda a una mimesi fra i Quattro, cosicché ognuno prenderebbe il suo proprio dall'altro, o nell'opposizione con esso. Gioco di specchi significa, di nuovo, relazione, tale per cui nessuno dei Quattro può darsi senza relazione all'altro, nessuno di essi può essere pensato separatamente. Il circolo, proprio come nel gioco del fanciullo, non ha inizio né fine. Pensando i mortali veniamo rimandati ai divini (anche nella loro assenza e contumacia)⁴, pensando i divini

3 *Ibidem*, pp. 119-120.

4 In questo testo Heidegger parla di «un-non più [che] è un non-ancora dell'avvento nascosto della sua inesauribile essenza», riguardo a dio e ai divini, *ibidem*, p. 123. Ma la sua posizione è tutt'altro che univoca. Nella celebre intervista pubblicata postuma e intitolata *Ormai solo un Dio ci può salvare* (trad. it. di A. Marini, Guanda, Parma 1987), egli afferma, aprendo a una certa ambiguità: «Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità di preparare [vorbereite] nel pensare e nel poetare una disponibilità [Bereischaft] all'apparizione del Dio o all'assenza di Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo) [...]. Preparare questa disposizione a tenersi aperti per l'avvento o la contumacia di Dio. Anche l'esperienza di questa contumacia non è che sia nulla, ma è una liberazione dell'uomo da ciò che in *Essere e tempo* io chiamai lo scadimento nell'ente. Alla preparazione della suddetta possibilità appartiene la riflessione su ciò che è oggi» (pp. 136-139). Più tardi Heidegger parlerà della necessità di un *gott-lose Denken* (pensiero senza Dio) nel senso di un pensiero che si liberi dal Dio-fondamento della metafisica, come da ogni altro fondamento. Il che libererebbe anche

veniamo rimandati al cielo, e dal cielo alla terra. Ma neppure qui si tratta di una successione logica, di una concatenazione con un inizio, anzi non si tratta affatto di una concatenazione, perché i Quattro si avvicinano proprio allontanandosi, la loro unità nella quadratura è permessa dalla loro divergenza. Il loro legame è in realtà una relazione inaggrabile ma “fluttuante”, che li distingue nel raccoglimento stesso. Non a caso il mondeggiare del mondo che così si manifesta mondeggia presso la cosa, ma la cosa è vuota: ecco perché tanta insistenza sul vuoto della brocca. Al centro dell'offrirsi reciproco dei Quattro, e degli enti l'uno all'altro (la brocca al vino o all'acqua, il vino alla vite, e questa al sole e alla terra; l'acqua alla sorgente, alla roccia, ecc...) sta una falla, un nulla, un'assenza di centro, che impedisce il precipitare nella fusione, nella sussunzione all'Uno, ed apre invece all'offrirsi nella e della relazione. È infatti l'abolizione di ogni distanza nel mondo contemporaneo ad abolire non solo la vicinanza alla cosa, ma soprattutto la relazione stessa. È il rifiuto del nulla che aduna dispiegando, connette distinguendo, che scatena la furia del nichilismo, e precipita, come direbbe Nancy, la comunità inoperosa delle singolarità nell'opera di immanenza della comunità organica. Come già argomentato⁵, il proprio di Heidegger è a rigore un improprio, perché è tale solo come dispiegarsi delle relazioni, essere esposti all'altro. Anche quando Heidegger parla di riposare nell'identità, dobbiamo comprendere l'identità stessa come *coappartenenza fra differenti*⁶, *divergenza rivolgentesi*⁷. Ogni cosa riposa in questa straniata

la fede alla sua dimensione più genuina.

5 Cfr. la prima parte di questo articolo: A. Volpe, «Uno sconfinato essere con», in «Liberazioni», n. 15, inverno 2013, pp. 23-34.

6 Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009. Nel primo dei due saggi presenti nel libro intitolato *Il principio d'identità*, Heidegger discute lo Stesso come co-appartenenza di uomo ed essere a partire dall'evento. Il Satz come principio si trasforma in un Satz come salto in quanto «repentino ingresso nell'ambito in base al quale l'uomo e l'essere si sono sempre già raggiunti l'un l'altro nella loro essenza, poiché entrambi sono affidati [Übereignet] l'uno all'altro in virtù di un porgersi reciproco [Zureichung]. Solo l'ingresso nell'ambito di tale vicendevolesse affidamento [Übereignung] accorda e determina l'esperienza del pensiero.» (p. 40). Dunque ancora differenza e relazione. Cfr. anche nota seguente.

7 «L'essere nel senso del tramandamento che svela, e l'ente in quanto tale nel senso dell'avvento che si cela-salva, sono essenzialmente come i distinti [die Unterschiedenen] a partire dallo Stesso, cioè dalla differenza [Unter-Schied]. È solo tale differenza che anzitutto assegna e tiene distinto il “frammezzo” in cui tramandamento e avvento sono mantenuti l'uno di fronte all'altro, cioè portati a divergere l'uno dall'altro e a volgersi l'uno all'altro» (*ibidem*, p. 84). Benché qui si tratti della differenza e della divergenza rivolgentesi di essere ed ente, tali nozioni appaiono, spesso con altri nomi e locuzioni, in molti testi heideggeriani, a riguardo di diverse questioni. Se dunque è per lo più vero che Heidegger non abbia pensato la differenza in quanto tale, è altrettanto vero che abbia pensato a partire da essa. Per un confronto serrato della nozione di differenza in Heidegger e Derrida e fra il pensiero dell'Ereignis e quello della traccia, cfr. l'indispensabile Delfo Cecchi, *Effetti di filosofia. Figure della differenza in Heidegger e*

identità proprio laddove è an/identico, aperto alla/dalla differenza dalla/della relazione. Riposare così nella relazione significa sottrarsi all'irrigidimento del *Ge-Stell*⁸, che proprio abolendo la distanza e il nulla (il celebre «nient'altro»⁹ della scienza) scatena il nichilismo della riduzione a calcolabile di ogni ente, trascinandolo in una messa *a valore*, *a lavoro*, e messa *a morte*. Il nulla e la morte sono citati non per caso in questo stesso testo, insieme, in una divergenza totale dal nichilismo, che è piuttosto la loro negazione, la fuga da essi:

La morte è lo scrigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non è mai qualcosa di semplicemente essente, e che tuttavia è [*wes*] e addirittura si dispiega con il mistero dell'essere stesso. La morte in quanto scrigno del nulla, alberga in sé ciò che è essenziale dell'essere [*das wesende des Seins*]. In quanto scrigno del nulla la morte è il riparo dell'essere¹⁰.

La morte è il punto cieco dell'imposizione, della macchinazione totale del mondo. È il nulla che non può essere calcolato, il ni-ente, ossia l'essere che si ritrae nel suo mistero. L'essere, per "essenza", si sottrae, sottraendosi così anche alla calcolabilità. Se anche qui Heidegger riserva il morire ai soli mortali umani, come discusso nella prima parte di questo articolo¹¹, noi siamo già nel tempo in cui i mortali non umani hanno fatto irruzione nel mondo, dove già erano. Noi quindi leggiamo "i mortali" come tutte le esistenze singolari che abitano la terra e vivono sotto il cielo. Fin da *Essere e tempo* Heidegger ha rifiutato e smontato ogni coscientismo e autotelismo in rapporto al mondo e ai fenomeni. L'esistenza e il pensiero precedono ogni separazione cartesiana fra razionalità e sentimento, e saltano oltre. Saltano indietro al platonismo con la sua separazione gerarchica fra sensibile e intellegibile, inaugurando un pensiero altro e inaudito che ri-passando dai pensatori presocratici azzarda più in là di essi. Il pensiero "è" sempre tonalità affettiva, sentimento, come dimostrano non solo le prime ricerche heideggeriane sul rapporto del pensiero con i fenomeni e il pensiero poetante, ma fino

—
Derrida, Edizioni ETS, Pisa 2000.

8 Tradotto come "Impianto" o "Im-posizione" nel senso dell'insieme del porre: *Stellen* (porre), *Vor-stellen* (rappresentare), *Nach-stellen* (dare la caccia), *Bestellen* (ordinare, impiegare), *her-stellen* (produrre). Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-27.

9 «Ciò con cui, nell'irruzione, avviene che la ricerca si confronti è l'ente stesso – e nient'altro [...]. Che ne è di questo niente?» *Id.*, «Che cos'è metafisica?», in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 61.

10 *Id.*, *Saggi e discorsi*, cit., p. 119 (traduzione lievemente modificata).

11 A. Volpe, «Uno sconfinato essere con», cit.

in fondo tutta la sua opera.

Dunque neppure il rapporto alla morte invoca la coscienza, l'autoriflessione, l'autocoscienza. Il rapporto ai fenomeni si schiude a partire dai sentimenti, dall'esperienza della cosa [*Sache*]: il rapporto con la morte si apre nel sentimento dell'angoscia (e sarà lo stesso sentimento a schiudere l'esperienza del nulla/ni-ente come ritrarsi essenziale dell'essere). Per stare in relazione alla morte, per essere-alla-morte, coscienza e autocoscienza sono al contrario delle occlusioni che fanno della morte e del rapporto ad essa un mero oggetto. Heidegger confuta da solo, confutandosi senza saperlo, proprio nel chiudere la destinalità occidentale dominata dalla *ratio*, la separazione metafisica fra uomo e animale. Nel suo pensiero ci sono tutti gli elementi per questo crollo. Fosse stato *egli stesso più fedele al proprio pensiero*, questo muro – almeno in filosofia – sarebbe caduto ben prima di Derrida. Dunque, ancora prima di ogni evidenza etologica, dobbiamo ammettere che dove c'è emozione e sentimento, dove c'è *sentire*, c'è rapporto alla morte¹²: un essere-alla-morte che ogni esistente singolare esperisce a proprio modo, fuori da ogni categoria di specie. Ma allora anche rapporto al nulla, all'essere, al tempo, al linguaggio, all'evento, ai divini, alla terra e al cielo, agli altri, alle relazioni, sempre secondo il modo di ciascuno.

Questo azzardo del pensiero che certamente può apparire folle, un azzardo contro certezze ed evidenze (presunte), tenta in realtà di essere fedele alla disseminazione radicale della singolarità senza con questo perdere il mondo che tutti gli esistenti singolari abitano: un mondo certo differenziale (come già pensato almeno in parte da Heidegger), articolazione infinita di tutti i modi di abitarlo. Non disgregazione di mondo in terrificanti mondi isolati, irrelati, come nel tardo Derrida¹³, ma spazio di un con-tatto in-finito.

Possiamo ora ascoltare i Quattro non tanto come un quartetto musicale (così ne parlano diversi lettori di Heidegger), ma come *quattro parti di un'orchestra, di un coro*, che si chiamano, ascoltano e rispondono, in una sinfonia né tonale né atonale, *ma che si scrive, nell'imprevedibilità e mobilità delle relazioni, in un'armonia inaudita*. Una fuga in cui

—
12 Cfr. Massimo Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010. Verso questo saggio ho un immenso debito dialogico, nel senso di un colloquio parallelo e sotterraneo in cui s'incrociano convergenze e divergenze, mai riducibili a identità o filiazioni, che si arricchisce ad ogni confronto.

13 Cfr. Jacques Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010. In particolare pp. 340-341. Ho discusso la questione in «Un esserci animale?», in «Liberazioni», n. 12, primavera 2013, pp. 16-31. Cfr. in particolare pp. 17-23.

le regole contrappuntistiche vanno pensate non come regola *ma come gioco che precede la regola* o in cui il contrappunto *cede al gioco senza regole*, aprendosi al più rischioso inaudito. Gioco di differenze e ripetizioni, dove la ripetizione (si) differenzia e la differenza richiama, ripropone il già stato. Una sinfonia e una fuga scompagnate in cui tutti (si) chiamano e (si) rispondono: fra mortali, fra mortali e divini (anche nel caso in cui chiamata e risposta si diano come eco o silenzio). Ma anche con tutti quegli elementi in cui si disseminano i nomi cielo e terra:

Il cielo è il corso del sole, le fasi della luna, lo splendore delle stelle, le stagioni dell'anno, la luce del giorno e il suo tramonto, l'oscurità e la chiarezza della notte, il tempo favorevole e il tempo avverso, la corsa delle nubi e la profondità azzurra dell'etere¹⁴.

Elenco, questo, che potrebbe continuare all'infinito, in un'infinita disseminazione.

La terra è ciò che producendo regge [*bauen Tragende*], ciò che fruttificando nutre, custodendo l'acqua e la roccia, le piante e gli animali¹⁵.

Dunque bosco e distesa, campo e brughiera, fiume e ruscello, cascata, lago e acquitrino, pianura e montagna e via all'infinito. La musica qui gioca (*spielt, plays*: il tedesco e l'inglese usano lo stesso verbo per “suonare” e “giocare”) come composizione e ricomposizione infinita di voci e suoni, atti e gesti, sguardi e punti di visione, contatti e distacchi, cadute e soste, crescite e sgretolamenti, scorrimenti e vortici, che coinvolgono sia le singolarità “senzienti” che quelle “non senzienti”. Essendo la trans-es-propriaione *sempre*, essa apre alla mobilità infinita delle relazioni, al mutamento continuo dei rapporti, all'infinita trasformazione dei singoli in rapporto. Musica che è anche poema scritto da infinite voci che disegna un linguaggio sconfinato articolato in incalcolabili dialetti, in cui parola e verso si fanno reversibili l'una nell'altro e la loro separazione, infine, cade, cadendo insieme alla separazione fra linguaggio vocale e corporeo.

14 M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 118.

15 *Ibidem*.

Differenza, distinzione, esposizione, contatto

Un pensiero della singolarità plurale necessita di maggiore approfondimento, di un pensare in-finito (infinitamente finito) del quale possiamo qui solo avviare, ri-avviare, il preludio. Differenza, distinzione, esposizione e contatto sono le tracce che possiamo seguire per questo azzardo, come i tratti da pensare insieme, incrociati¹⁶.

La differenza, pensata radicalmente e quindi rigorosamente, passa fra le singolarità in modo incommensurabile: cioè non calcolabile, *s-misurato*. Se ogni singolarità è differente e si differenzia incommensurabilmente, allora ogni categoria tassonomica è scossa e viene meno. A crollare davanti alla differenza singolare è proprio la possibilità di costituire categorie¹⁷. L'incommensurabile della differenza singolare è lo “stesso”, essendo *dis-misura*, fra me e un altro umano; fra me, un altro umano, un cane e un serpente. Fra cane e cane, fra serpente e serpente. Fra maschio e maschio, femmina e femmina, maschio e femmina: il pensiero della singolarità fa collassare anche la tassonomia di genere e di orientamento sessuale. Nessuna mano è uguale a un'altra al punto che la differenza che passa fra la mano, la zampa, il barbiglio, il pedicello (ma anche una bocca e un artiglio) è “ugualmente” *s-misurata*; nessuno parla come un altro, tanto che fra la parola e il verso c'è la stessa differenza che corre fra parola e parola, verso e verso, e ogni linguaggio è l'articolazione di uno stare al mondo singolare. Allo stesso modo nessuna vagina, nessun pene è uguale a un altro pene e a un'altra vagina: essi sono “assolutamente” singolari e sfondano le categorie di genere, così come il desiderio, non essendo mai lo stesso, fa collassare la tassonomia dell'orientamento sessuale. Le singolarità più che sessuate sono già da sempre *erotiche*, esposte al, dal, nel desiderio dell'altro nel senso soggettivo e oggettivo del genitivo.

Il collasso categoriale dissemina perciò singolarità insussumibili. Ma la singolarità diverge completamente dall'identità: la differenza è tale perché è sempre (in) relazione. I differenti si toccano, si guardano, si parlano, in un'inaggrabile esposizione gli uni agli altri. La distinzione e l'esposizione dei corpi permette il con-tatto e allo stesso tempo il

16 Ovviamente sulle orme di Jean-Luc Nancy, il quale, a sua volta, pensa nello “spazio aperto da Heidegger”, sulle orme di Derrida e Deleuze. Cfr. Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003; *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001; *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997.

17 Cfr. M. Filippi, «Venti tracce verso una tassonomia (dell'impossibile)», in «Liberazioni», n. 16, primavera 2014, pp. 4-18.

contatto differenza e distingue: singolarizza. Senza esposizione e contatto non avremmo singolarità, ma appunto identità. Perciò non possiamo parlare di singolarità senza pensarla già da sempre plurale. L'esser-ci heideggeriano, essendo sempre un essere-con-gli altri, essendo il *ci* (in quanto da sempre *il mondo con-gli-altri*) costitutivo, non addizionale, di ogni *chi*, implica ampiamente questa prospettiva, pur senza tematizzarla e dispiegarla nella sua radicalità.

Se le filosofie dell'Altro hanno sempre bisogno di un Io che all'Altro si sottometta, nel pensiero heideggeriano dell'essere-gli-uni-con-gli-altri non c'è un Io con cui dare avvio al rapporto: esso apre alla possibilità di un *gli-altri-con-gli-altri*, *gli-altri-agli-altri* in cui scompare ogni Io di riferimento, e in relazioni *reciproche e reciprocamente asimmetriche* vien meno sia la Sovranità del Soggetto che la Maestria imperativa dell'Altro. Diversamente che in Derrida non c'è un Io organizzato che esperisca la follia nell'incontro, perché qui non c'è Ego, gli altri sono da sempre e la follia è in qualche modo da sempre e generale. O meglio: si salta fuori dall'opposizione ragione-follia, cosicché il folle scompare come categoria e ognuno sta al mondo a modo suo, fuori anche dalla tassonomia delle "scienze della psiche", tutti come *anomalie senza norma di riferimento*. Il *chi* che qui emerge fluisce in un venire alla presenza che lo *sottrae* alla fissazione in (semplice) presenza non solo gettandolo nel gioco del tempo, ma anche e innanzitutto nel gioco delle relazioni che, per usare il lessico de *La cosa*, lo trans-es-propriano in direzione di un'inaggirabile improprietà plurale.

Questo non significa che non si diano incontri e che essi non diano luogo a sconvolgimenti dell'esistenza. Che davanti all'altro, l'altro che sono non tema, tremi e balbetti. L'essere gli-altri-agli-altri non è un orizzonte chiuso in cui gli altri siano da sempre noti. *Al contrario, l'ignoto non si esaurisce nella "conoscenza" dell'altro e invece si ripete nell'ogni volta della relazione. Ma ogni incontro rimanda all'immensità delle relazioni, al plurale*. Perché ogni volta che incontriamo l'altro insieme siamo rimandati al *suo* altro; al Terzo come direbbe Lévinas, aprendo un problema (quello di una giustizia universale al di là dell'etica) che rimane in sospeso. Quindi a un quarto, a un quinto, all'infinito, verso tutte le relazioni reali e possibili in cui siamo ora e potenzialmente gettati. Verso tutti gli altri la cui alterità precede e impedisce ogni identificazione e qualificazione, a cominciare dal nome proprio, ritraendosi nel suo mistero. Qui, più che mai, si apre una vertigine, uno squilibrio irrimediabile, il gioco abissale dei coesistenti commortali in cui da sempre siamo saltati.

Questa prospettiva, a differenza delle filosofie dell'Altro, apre a una dimensione che è sia etica, come quelle, sia politica. Ogni altro è portatore di una dignità assoluta (nel senso della *Würde* tedesca) in quanto il suo valore è incalcolabile, ossia senza calcolo e senza valore. Ma l'essere gli-altri-agli-altri, gli-altri-con-gli-altri, singolarità plurali esposte le une alle altre, dischiude anche la possibilità di uno spazio politico non più comunitario (nel senso della comunità che fa opera di sé), non più locale in tutte le declinazioni in cui il locale può darsi: una *polis* dello sradicamento o, ancora meglio, una *politeia* senza *polis*, a cui, in prima istanza, si partecipa anche senza volerlo, già per il fatto di essere gettati nell'immensità delle relazioni.

Apologia della nostalgia: il perduto è l'inaudito

Pochi sentimenti sono maltrattati nel mondo contemporaneo come quello della nostalgia. Dalla filosofia alla psicanalisi, passando per la politica e i discorsi pubblici, essa è considerata un sentimento regressivo che si oppone al futuro: che si tratti del desiderio di ritornare ad un'immaginaria età dell'oro o di fissare lo sguardo sul passato in un lutto malinconico, essa è sottoposta alle terapie più disparate. Eppure questa è solo una possibilità della nostalgia, che non esaurisce il suo fenomeno. Essa si basa su un'idea del passato come un insieme di oggetti prensili, li si possa afferrare o meno. Ma il passato non è una somma di oggetti, come non lo è nessuna dimensione del tempo. Esso è innanzitutto una delle tre dimensioni del venire alla presenza che gioca con presente e futuro in un gioco di passaggi e ritenzioni. Il passato è ciò che passa, sia nel senso comune dell'espressione sia nel senso che continua a giocare nel gioco di passaggi del tempo.

Noi facciamo, a volte o spesso, esperienza di una nostalgia che apre al futuro, aprendo il presente. Lo struggimento della nostalgia ha in questo caso proprio l'ambiguo significato che gli attribuisce la lingua italiana: dolore e gioia. Dolore per la perdita ma gioia per il ritorno del perduto dalla dimenticanza, ritorno di un *passato inaudito*. In questo ritorno noi viviamo in un tempo duplice in cui si sovrappongono il presente e il passato, dove il passato ritorna dal futuro. Ma la gioia sta soprattutto nell'esperire un futuro di nuovo aperto: se quel momento è stato possibile, allora è possibile che, venendo dal futuro, si ripeta. Certo, non che si ripeta esattamente *quel* momento, l'apparizione di

quel volto, l'esperienza di *quel* sentimento sconvolgente (ricordati e insieme *perduti*): ma l'apparizione stessa, il sentimento stesso, lo sconvolgimento stesso. In questa nostalgia abissale ciò che conta non è l'aver perso questa o quella cosa, ma l'esperienza che si può fare delle cose in generale. Ciò che la nostalgia ricorda è proprio *la perdita dell'esperienza dell'inaudito, della meraviglia, del mistero*, aprendo ad un riavvenire di esse dal *futuro, inaudito per definizione*, e dunque, infine, ad un *tornare dove non siamo mai stati*. Apertura insomma al/del desiderio, apertura del futuro stesso. Senza il ritornare del tempo su se stesso, non avremmo avvenire. Ma questo ri-avvenire, come mostrato, differenzia il passato, non lo ripete in un ritorno su se stesso dell'identico, altrimenti non ci sarebbe neppure esperienza dell'inaudito e della meraviglia: di nuovo saremmo senza avvenire. La nostalgia svela questo movimento. Piuttosto che a un circolo, la figura di questa temporalità potrebbe essere quella della spirale, in cui il circolo, mancando il punto d'origine, si apre. Il tempo ripassa dal passato aprendosi come futuro. Ma in realtà neanche il punto d'inizio della spirale corrisponde a un'origine: esso indica invece uno sprofondamento, l'infinito avvitarci della spirale in una fuga abissale di un tempo senza inizio.

Come mostra Bruno Latour in *Non siamo mai stati moderni*¹⁸, misurando la spirale come linea, la distanza temporale fra gli oggetti della storia umana (ad esempio, la spazzola e il *personal computer*) è immensa. Ma se ne misuriamo la distanza lungo il raggio della spirale, essi diventano incredibilmente vicini. E infatti noi umani continuiamo a usare la spazzola anche nell'era dei *social network*, così come lenti, specchi, aratri, zappe. Ora, è evidente che la stessa spirale si avviti ben più in là della storia di *Homo sapiens* e che la storia dell'evoluzione, letta con la figura della spirale, mostri questa storia in modo molto diverso che laddove rappresentata lungo una temporalità lineare, cumulativa e secondo la figura di un grafico ad albero.

Una punteggiatura senza equilibrio

Se si lascia riavvolgere la linea retta della temporalità progressiva e cumulativa in una temporalità spiraloide, la storia dell'apparizione,

scomparsa, riapparizione dei caratteri dei viventi, ci appare completamente diversa. La distanza misurata lungo il raggio della spirale si contrae immensamente. La stessa distanza fra gli organismi presenti (come passanti) ora sul pianeta ci mostra tutti più vicini. Non si tratta di un'illusione, se la temporalità lineare basata sulla somma dei punti-ora è *derivata* rispetto a un tempo curvo che si sfiora e insieme (si) apre. Disegnando altre linee, curve o spezzate, all'interno della spirale ci appare infine un tempo molteplice, che racconta anche la fuga erratica di linee di viventi (i cosiddetti *phylum*) in diverse direzioni. Questa molteplice fuga di linee rompe completamente con l'idea che l'evoluzione assomigli a un fiume con defluenti minori che si apra infine in un estuario che è l'uomo. Il quale si getterebbe in mare sussumendolo interamente nel dominio incondizionato del pianeta. Al posto dell'estuario ci appare ora un delta, fatto di un'immensità di corsi d'acqua, laghi, paludi, stagni, le cui acque sfociano e filtrano in un mare che è l'immensità degli organismi e delle loro relazioni. La tassonomizzazione gerarchica del vivente non può che venirne scossa dalle fondamenta. Ma il tempo spiraloide gioca anche a livello di ciò che chiamiamo "specie". Esso ci indica che ogni trascrizione genetica è una tra-duzione e quindi un tra-dimento. Le mutazioni singolari che accadono in ogni trascrizione, viste dall'angolatura della *differenza* (e – quindi – della spirale che non si chiude, ma apre), non appaiono più come meri dettagli individuali di un *exemplum* di specie. Piuttosto ogni nascita si rivela come un evento (nel senso derridiano dell'*èvenement*), un'alterità imprevedibile e inaudita. *Al mondo viene un assolutamente altro*, nel senso di sciolto (*absolutum*) da ogni categoria sussuntiva.

Ciò che chiamiamo "specie" non è altro che una trasmissione di singolarità dove, nel processo di tra-duzione/tra-dimento, si dà il fenomeno di *gruppi* di singolarità morfologicamente simili (non identiche, né uguali né sostituibili l'una con l'altra) *in stato di instabilità costitutiva*. La loro stabilità sta solo nell'occhio di una "specie" autocostruitasi come tale, che contrae l'immensità abissale del tempo nel battito di ciglia della sua breve esistenza (misconoscendo così anche la *linea* del tempo spiraloide). Il tradimento dell'identico apre ogni volta il fenomeno epifanico di una singolarità inaudita, assolutamente nuova, che mette in oscillazione ogni stabilizzazione e fa esplodere la categoria in cui è sussunta, spargendo la disseminazione delle singolarità plurali.

Tanto più che il simile *s'impara*. Al di là delle somiglianze morfologiche il riconoscimento di chi è simile dipende da un processo di socializzazione primaria. Non solo, in ambito domestico, il "cane" che cresce

¹⁸ Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni*, trad. it. di G. Lagomarsino, elèuthera, Milano 1995, p. 93.

con i “gatti” riconoscerà questi ultimi come propri simili, ma sarà diffidente verso gli altri “cani” o perfino aggressivo. In quell’ambito che gli umani definiscono “natura” le cose sono un po’ più complicate ma non molto diverse. Se un cucciolo di “leone” fosse adottato da un gruppo di “zebre”, egli riconoscerebbe come propri simili queste. Si impara ad essere “leone” o “zebra” più crescendo fra “leoni” e “zebre” che in ragione del codice genetico. Al posto di un equilibrio punteggiato da catastrofi, ritroviamo una punteggiatura senza equilibrio, dove ogni singolo avvia la catastrofe dei suoi simili in quanto tali. L’impalcatura (traduzione letterale del termine *Gestell*) tassonomico-gerarchica del vivente collassa, insieme alle sue categorie, non per volere di qualche pensatore e di quel che scrive, ma per la pressione esercitata dalla disseminazione della singolarità plurale alla fine del ritrarsi dell’ingiunzione di fondamento e del balenare dell’evento [*Ereignis*] nel mezzo del *Ge-Stell*. Che ruolo possano avere le scienze, da sempre mosse da ciò che chiamiamo tecnica, e dunque dalla disposizione alla manipolazione dell’ente in questo avvento, resta in dubbio. Certamente la propensione di molti scienziati a esercitare un pensiero *non soltanto scientifico* impedisce di dare una risposta scontata.

Disseminazione convergente

L’apertura di linee differenziali nelle categorie oppositive Uomo-Animale che Derrida opera ne *L’animale che dunque sono*¹⁹ inaugura la fine della separazione fra l’animale uomo e gli altri animali. Il suo gesto

19 J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book. Milano 2006. Derrida dichiara esplicitamente di non voler cancellare la differenza fra uomo e animali. Benché nell’incontro con la “gatta” la questione sembra complicarsi. Ad es., a p. 48, scrive: «No e poi no, il “mio” gatto, il gatto che mi guarda in camera o in bagno, questo gatto che forse non è né il “mio” gatto né la “mia” gatta non rappresenta qui, come ambasciatore, l’immensa responsabilità simbolica di cui la nostra cultura ha da sempre investito i felini [...]. Quando risponde al suo nome [...] questo gatto non si comporta come un caso della specie gatto. E ancora meno di un genere o di un regno animale. Sicuramente lo identifico come un gatto o una gatta, ma ancora prima di questa identificazione, il gatto mi viene incontro come questo essere vivente insostituibile che entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo. Niente mi potrà mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un’esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un’esistenza mortale, perché dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia – e questa scomparsa, immediatamente *fort/da*, si annuncia ogni volta che, nudo o no, uno di noi due lascia la stanza». Cfr. anche l’interpretazione di questo passo in Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l’ideologia del dominio*, eléuthera, Milano 2013, pp. 138-143.

sembra però seguire la strategia di “tagli orizzontali” che pur distendendo le categorie, moltiplicandone le differenze interne, non mira a farle collassare. Se sui tagli differenziali “orizzontali” di Derrida facciamo scendere il vortice della spirale, quello che otterremo è di far esplodere le linee in infiniti segmenti, frammenti, lungo incalcolabili linee di fuga e impreviste convergenze.

Scriva Montale in una celebre poesia di *Ossi di seppia*:

Volli cercare il male
che tarla il mondo, la piccola stortura
d’una leva che arresta
l’ordegno universale; e tutti vidi
gli eventi del minuto
come pronti a disgiungersi in un crollo²⁰.

Quello che sembra presentire Montale è il collasso dell’incatenamento necessitante degli enti nei nessi di causa-effetto e nella gerarchizzazione tassonomica (una tassonomia che raccoglie *qualsiasi forma* di tassonomia), che sfociano nel rimando da fondo a cui gli enti sono infine ridotti nel *Ge-Stell*, chiamato da Heidegger anche *macchinazione*. Questo «ordegno universale» ha la sua «stortura», il suo «anello che non tiene»²¹ nella morte e nel nulla²². Ma solo perché ad essi sono gettati le singolarità plurali che essendo altre-alle-altre, esperiscono nell’altro, in ogni altro, il suo *mistero abissale*. Senza l’esperienza della *misteriosa abissalità* dell’altro, degli altri, non ci sarebbe nemmeno esperienza della mortalità e del nulla. Non in ragione di una precedenza o gerarchia logica od ontologica, ma perché, circolarmente, ogni fenomeno schiude l’altro. Detto altrimenti, noi esperiamo la morte e il nulla che essa custodisce e dispiega nella con-divisione della mortalità, nel morire gli-altri-agli-altri, ognuno dei quali si ritrae nel suo mistero: allo stesso tempo il nulla e la morte ci adunano in quanto commortali che fanno esperienza del mistero gli-altri-degli-altri. Dunque anche la morte è *relazione*.

20 Eugenio Montale, *Avrei voluto sentirmi scabro ed essenziale*, in *Poesie*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1990, vv. 10-15, p. 59.

21 *Id.*, *I limoni*, in *Poesie*, cit., v. 26, p. 11.

22 Cfr. *Id.*, *Forse un mattino andando in un’aria di vetro*: «Forse un mattino andando in un’aria di vetro,/ arida, rivolgendomi, vedrò compirsi il miracolo:/ il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro/ di me, con un terrore di ubriaco.// Poi come s’uno schermo, s’accamperanno di gitto/ alberi case colli per l’inganno consueto.// Ma sarà troppo tardi; ed io me n’andrò zitto/ tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto» (*ibidem*, p. 42).

È a partire da questa «maglia rotta della rete»²³ che la *macchinazione* trova il suo arresto. Lasciando «disgiungersi in un crollo» «gli eventi del minuto», liberandoli dai nessi di causa-effetto, collassando l'impalcatura tassonomica e riaprendo un venire-alla-presenza comune (non nel senso della fusione, ma del *com-munus*, dono del *con* e *con* che si dona a tutti e che tutti si donano, gli-altri-agli-altri) che sottrae infinitamente la presenza e infinitamente la differisce, in una disseminazione radicale dei fenomeni. Eventi non solo le scansioni indeterminabili di questo venire, ma le stesse singolarità in quanto accadono nella relazione e nell'incontro. Eventi le relazioni stesse e gli incontri.

Un umano si può trovare, in questo incontrarsi, più vicino a un cane che ad ogni altro umano. Un maschio più vicino a una femmina che a ogni altro maschio, un adulto più vicino a un bambino che a tutti gli altri adulti. E, di nuovo, un mammifero più vicino a una lucertola, a un verme, a un limulo, che a qualsiasi altro mammifero. Finché, in questa esplosione, che incrocia e connette, restano solo infinite esistenze singolari senza determinazione, differenti né quantitativamente né qualitativamente, né umane né animali, né umane né non umane, ma esistenze in relazioni non più verticali né orizzontali, senza coordinate cartesiane di riferimento: in relazione e nell'*ogni volta* delle relazioni. Coesistenti commortali attratti dalla nostalgia struggente (quindi dolorosa e gioiosa, straziante e consolante, commovente e di una devastante dolcezza) per l'altro e il suo mistero²⁴:

Così precipita la corrente in basso,

23 *Id.*, *Godi se il vento ch'entra nel pomario* (*ibidem*, v. 15, p. 7).

24 Cfr. A. Volpe, «Interludio: preludio giocoso-evenemenziale. Il gioco abissale degli esistenti», in «Asinus novus», <http://asinusnovus.net/2012/05/02/interludio/>: «Come non pensare a un singolare *abyssus abyssum invocat*, quello degli sguardi incrociati di umani e non umani, di tutti gli esistenti singolari in quanto tali – fuori, liberati dai vincoli tassonomici – in sguardi reciproci, in cui il salto, il tuffo nell'abisso giocoso e nottilucente dell'essere in cui l'esistenza non si appropria di sé ma è transpropriata alla sua stessa finitezza – nella sua povertà e abbondanza – è il tuffo reciproco nell'abisso dello sguardo altrui, forse del bacio, persino dello sbadiglio, certo della voce – e perfino del silenzio –, certo di un con-tatto reciproco in cui la reciprocità si fa circolo abissale: toccare l'altro sentendolo, e così sentirsi sentire e sentirsi toccare sentendo l'altro sentire – l'altro che a lui si è – e così via. Sentendosi così echeggiare l'un l'altro, l'uno nell'altro, in un echeggiare abissale di abissi, che è chiamata e ri-chiamo, sonoro e silenzioso. *Petites mortes* reciproche, non solo sessuali ma certo sempre erotiche, in cui si muore gli uni agli altri. Un abissale canto polifonico – sonoro e silenzioso – di abissi echeggianti, l'echeggiare di questo canto e il canto di queste eco – di nuovo: sonore e silenziose. L'abbandono degli esistenti gli uni agli altri – in cui l'essere, abbandonato, si abbandona finalmente alla propria finitezza –, che scioglie il legame del bando, im-bandendo, in una corte a bando, un banchetto dell'essere in cui gli esistenti versano e si porgono a vicenda calici di luce scura odorosi versati dalla brocca attorno a cui mondeggia il mondo nell'abissalità del gioco delle relazioni».

cerca il riposo, è strappata, tirata contro il suo volere,
di roccia in roccia, senza timone,
dalla meravigliosa nostalgia verso l'abisso²⁵.

Molto più a est di tutto ciò che so,
molto più a ovest di tutto ciò che voglio²⁶.

25 Friedrich Hölderlin, *Voce di popolo*, in *Poesie*, trad. it. di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1993, vv. 14-17, p. 455 (traduzione lievemente modificata).

26 Karin Boye, *Il violoncello profondo della notte*, in *Poesie*, trad. it. di D. Marcheschi, Le Lettere, Firenze 1994, vv. 13-14, p. 95.