

Tommaso Tuppini

Homo natura. Heidegger/Deleuze

Homo natura is a Nietzschean expression which points at a new way of putting humanity in relation to Nature. Heidegger and Deleuze can be regarded as two philosophers who re-articulate the bond between Nature, lògos and humanity in a way that puts an end to post-renaissance anthropocentrism. The Heideggerian discussion of the early Greek comprehension of phýsis and the Deleuzian project of a schizoanalysis inaugurate a new task of experience, in which the lack of limits of Nature becomes History, out of the frame of any theological and dialectic mediation.

Quia homo natura est
Agostino

Non foglia, non uomo, nulla. Aspetto ancora di capire ciò che la giornata mi proporrà – e guardo le cose che mi si presentano alla vista come se si presentassero al mio avvenire, come se mi proponessero un'esistenza da piccione, da sasso, e io non rispondo né sì né no.

Henri Michaux

1. Natura e mondo

Arthur Lovejoy, nel suo straordinario saggio di “storia delle idee” – la disciplina da lui inventata –, *La grande catena dell'essere*, concentra in poche righe alcune considerazioni sui rapporti tra Oriente e Occidente e, in Occidente, sulle differenze tra l'evo di mezzo e quello moderno. Se nella cosmologia dell'India e dell'Oriente «la tediosa illimitatezza delle prospettive che [quella civiltà] si trova davanti» porta a concepire a mo' di consolazione una «*metaphysical otherworldiness*» (un calco della *Hinterwelt* di Nietzsche) «ricercando una qualche finalità cui ancorarsi»¹, in Occidente – in modo assai curioso – è accaduto più o meno il contrario: da noi l'ultramondanità metafisica è l'ombra proiettata dal corpo di un

¹ A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, tr. it. di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1981, p. 150.

cosmo chiuso, finito, delimitato (quello greco prima, quello del medioevo cristiano poi) e la preoccupazione per un retromondo sembra dilagare via via che i limiti dell'universo si allargano, si sfrangano, per esempio dopo la svolta segnata dalla cosmologia infinitista di Bruno. Come dire: che coraggio questi europei, fanno a meno di dio proprio quando potrebbe diventare utile! La letteratura puranica del IX-VIII secolo a.C. parla esplicitamente di una infinità di mondi nel tempo e nello spazio, ma questa cosmologia rimane una teologia, dietro gl'infiniti mondi occhieggia sempre un retromondo, perché i mondi sono una manifestazione di Brahma, Vishnu e Shiva. Invece in Europa, con l'indefinito allargarsi del cosmo «la preoccupazione che l'animo degli uomini ha delle realtà sovrasensibili e sovratemporali diminuisce [...] costantemente», dio muore a mano a mano che il cosmo s'infinitizza. Ma il coraggio europeo si macchia ben presto di un atto di codardia: dio muore soltanto per lasciare spazio a un nuovo idolo. L'assenza di limiti del cosmo bruniano fa girare la testa e va in qualche modo rintuzzata. Bisogna ridare un centro alle cose: questo nuovo centro viene occupato dagli uomini, che nell'Ottocento «giunsero finalmente a parlare delle loro vicende effettive o potenziali [...] come se il destino generale dell'universo dipendesse interamente da esse o in esse raggiungesse il suo compimento»². In quello che Léon Daudet (ma anche Leopardi) chiamava “il secolo stupido”, il tonfo che dio ha fatto cadendo è stato coperto dalla voce di un'umanità che al posto di dio mette le proprie speranzucce e ossessioni: il progresso, la bontà, il socialismo, la nazione, il sesso, la razza, lo sviluppo economico ecc., insomma, le forme di un'esistenza – quella umana – che “fa eccezione” tra tutti gli altri modi dell'esistenza.

Il primo ad accorgersi di questo stato di cose fu Nietzsche, il quale, nel Secondo saggio della *Genealogia della morale*, chiede il coraggio di saper trarre tutte le conseguenze della morte di dio. Nietzsche chiama l'arrivo di un uomo «del futuro, che ci redimerà non solo dall'ideale quale è stato sino ad oggi, ma anche da quello che “da esso dovette nascere”, dalla grande nausea, dalla volontà del nulla, dal nichilismo, questo rintocco del mezzodì e della grande decisione, che libererà di nuovo l'uomo, che restituirà alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di dio e del nulla – “dovrà venire un giorno”...». Vincere il retromondo della religione vuol dire vincere il nulla dal quale il retromondo doveva salvarci, cioè superare il problema filosofico apparentemente così “radicale”, che ha bisogno di entrambi i corni per poter stare in piedi e preoccuparci: “perché l'ente e non piuttosto il *nulla*?”. Questo nodo di solito viene sciolto rispondendo: perché c'è qualcosa, un dio – o una qualsiasi dimensione ontologica sovraordinata all'ente – che salva l'ente dal nulla. Differente «è il problema filosofico cruciale di Nietzsche [...]: quale *teoria* dell'ente potrebbe superare il nihilismo? come non “oltraggiare” l'apparenza? [...] Anche gli uccelli si uniscono in comunità, aggiunge Celso, “manifestamente più sacre delle nostre”, e nessun animale è più fedele alla divinità, ha più conoscenza del divino, dell'ele-

fante. Divino è il mondo, fondamento e sostanza a se stesso – divina apparenza. La luce del sole lo incatena, *aurea catena del sole*, e lo fa un cosmo intramontabile»³.

Per Nietzsche l'uomo deve smettere di essere quello che è stato per troppo tempo: un esserino convinto dell'assoluta dignità ontologica della propria condizione, pieno di disprezzo e compassione per tutte le forme di vita non-umane e la natura che abita. L'*homo sapiens* cristiano o umanista che ordina a sé il cosmo, deve "fisicizzarsi", tornare a essere "terra", cioè, come viene detto nell'aforisma 39 della *Gaia scienza*, avere «il coraggio di riconoscersi nella *phýsis* e di prestare ascolto alle sue esigenze anche se appena sussurrate». L'uomo che non si cura di dio e del nulla, l'uomo che trae tutte le conseguenze dalla rivoluzione scientifica e filosofica che ha infinitizzato il cosmo, sarà capace di superare l'arcaismo della religione e l'ottocentesco umanismo senza dio, per ridiventare «il terribile testo fondamentale *homo natura*» (*Al di là del bene e del male*, 230). Il senso di questo gesto è – continua l'aforisma –,

ritradurre [...] l'uomo nella natura, padroneggiare le molte vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni marginali, le quali fino a oggi vennero scarabocchiate e dipinte su quell'eterno testo base *homo natura*; far sì che d'ora innanzi l'uomo si pianti dinanzi all'uomo, come già oggi sta facendo, indurito nella disciplina della scienza, si aderga dinanzi all'"altra" natura, con gli occhi impavidi di Edipo e con le orecchie sigillate di Odisseo, sordo alle musiche adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno sussurrato anche troppo a lungo: «Tu sei di più! tu sei più in alto! diversa è la tua origine!».

L'uomo non è un impasto di divinità e nulla, come pensano i devoti, e neppure il signore del cosmo, come se lo figura l'umanismo ateo. L'uomo è semmai – come c'insegna la scienza – natura, *phýsis* già vittoriosa su dio e il nulla. Ritrasformarsi nel testo base *homo natura* vuol dire mettere fine a quella che Jean-Marie Schaeffer qualche anno fa ha chiamato – con un'espressione ripresa in Italia in modo forte, per esempio, da Ugo Volli e Rocco Ronchi – «l'eccezione umana» (*La fin de l'exception humaine*, 2007). L'eccezione umana è fondata sulla capacità di trasformare la natura in mondo. "Mondo" è da prendersi qui in senso tecnico. "Mondo" significa, come diceva Marx, che l'uomo «contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura». L'uomo è un'eccezione tra agli altri viventi perché secede dalla natura e grazie a questo passo indietro diventa capace di dare alla natura la forma del mondo. Se anche l'ape e il ragno costruiscono cose, solo l'uomo pro-getta mondi, cioè fuoriesce dalla natura, la aggira e cerca così di catturarla per darle una forma sensata.

Molteplici sono i luoghi testuali in cui Heidegger dà una descrizione delle differenze strutturali tra la vita umana e quella vegetale e animale. Nelle lezioni del 1929-30, *I concetti fondamentali della metafisica*, questo tema occupa gran parte della trascrizione: la peculiarità dell'uomo è di vivere in una distanza dalla natura

3 M. Cacciari, *Concetto e simboli dell'eterno ritorno*, in *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzscheana del tempo*, a c. di M. Cacciari, Liguori, Napoli 1998, p. 66.

che permette di trasformarla in una totalità di segni e significati che rimandano l'uno all'altro, si concatenano in modo coerente e stanno appesi al progetto dell'uomo come all'ultimo anello della catena. Essere uomo vuol dire tenere in mano la catena del mondo e per ciò stesso essere fuori dalla natura. Chi vive nella natura non è l'uomo, ma l'animale e la pianta. Heidegger aveva detto più o meno le stesse cose nella conferenza *Perché i poeti?*, che è del 1926. Qui Heidegger commenta una poesia di Rilke⁴ e – seguendo anche il lessico delle *Elegie* – dà alla natura il nome di “Aperto”: l'uomo è nel mondo, gli «altri esseri [...] sono semplici viventi, piante e animali», semplici viventi che non si confrontano con il mondo perché vivono nella natura, vivono nell'Aperto. È vero però che «uguali sono i diversi esseri, piante e animali da un lato, e l'uomo dall'altro, in quanto concordano nel Medesimo. Questo Medesimo è il rapporto [*Verhältnis*] che essi, in quanto enti, intrattengono col loro fondamento. Il fondamento degli enti è la Natura»⁵. Il Medesimo è il rapporto con la Natura. Anche l'uomo proviene da un rapporto con la Natura, ch'egli hai poi trasformato in confronto e progetto. D'altra parte, la Natura è l'Aperto, è già di per sé Rapporto: “Aperto” vuol dire uno spazio, una tensione, una dimensione, che Rilke-Heidegger chiamano *Bezug*. Il Medesimo per tutti i viventi è il *Verhältnis* con il *Bezug*, il rapporto con il Rapporto. Diverso è poi il modo in cui questo rapporto con il Rapporto viene vissuto: esso viene abbandonato dall'uomo e dall'uomo soltanto.

2. Produzione

Che la Natura sia di per sé Rapporto, lo vediamo alla prima occorrenza decisiva di questo termine durante gli anni della “svolta”. Heidegger ne *L'origine dell'opera d'arte*, che è del 1935, per spiegare come è fatta la *phýsis*, ovvero la “natura” che osteggia e supporta il “mondo” di un tempio greco (cioè quell'infinita riserva di senso che nessun significato mondano esaurisce e che diventa un cozzo interruttivo per tutte le nostre malriposte speranze ermeneutiche e progettanti), dice:

Eretto, l'edificio riposa sul suo basamento di roccia. Questo riposare dell'opera fa emergere dalla roccia l'oscurità del suo supporto, saldo e tuttavia non costruito. Stando lì, l'opera tien testa alla bufera che la investe rivelandone la violenza. Lo splendore e la

4 «Come la natura abbandona gli esseri /al rischio della loro sorda brama, e nessuno /particolarmente protegge nei solchi e sui rami, così anche noi siamo, nel fondamento primo del nostro essere, //non particolarmente dilette. Siamo arrischiati. Soltanto che noi, /più ancora che pianta e animale, /con questo rischio andiamo, lo vogliamo e talvolta anche /siamo più arrischiati, non per nostro vantaggio, /della vita stessa, per un soffio //più arrischiati... Ci forgia, al di fuori della protezione, /un Esser-sicuro, là /dove agisce la gravitazione /delle forze pure; ciò che infine ci custodisce /è il nostro esser-senza-protezione, e che noi /ci siamo rivoltati nell'Aperto, avendo visto la minaccia, //onde, nel più ampio Cerchio, in qualche luogo /dove la Legge ci tocca, gli rispondiamo di sì».

5 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 256.

luminosità della pietra, che essa sembra ricevere in dono dal sole, fanno apparire la luce del giorno, l'immensità del cielo, l'oscurità della notte. Il suo sicuro stagliarsi rende visibile l'invisibile regione dell'aria. La solidità dell'opera fa da contrasto al moto delle onde, rivelandone l'impeto con la sua immobile calma. [...] Questo venir fuori e questo sorgere, come tali e nel loro insieme, è ciò che i Greci chiamarono originariamente *phýsis*.⁶

L'Aperto, la Natura della conferenza del '26, diventa adesso la "terra", il non-costruito, il non-progettato dell'opera. Com'è facile vedere, se si legge attentamente il passo, la "terra" è fatta dei quattro *rizòmata* di Empedocle: acqua, aria, terra e fuoco. La terra non è una superficie omogenea, ma – dice Heidegger – un "insieme" in cui si agitano delle forze. I quattro rizomi "terrestri" formano il Rapporto della *phýsis*, cioè la Natura, l'Aperto. I rizomi sono un "procedere produttivo": la Natura è «lo stare in sé nel senso del prodursi, del pro-cedere [*Ent-stehen*]: *phýsis*»⁷. Il prodursi della *phýsis*, il pro-dursi come *phýsis*, è *aphanés*, in-evidente, non ha l'aspetto del mondo. Il Rapporto è fatto di un movimento che non si può portare a rappresentazione, un movimento senza forma. Il Rapporto non ha forma perché non ha un limite che lo chiude, perché il pro-dursi è un gesto incoativo, infinitamente incoativo, che non finisce mai di cominciare. La Natura è la continuità di un inizio.

La Natura, quindi, si sottrae allo sguardo della rappresentazione, ma non per questo è alcunché di nascosto. La Natura non ha l'evidenza "mondana" del significato, ma non è neppure qualche cosa di oscuro, un tesoro del tempio da cui togliere il velame. Ha semmai l'inevidenza che appartiene all'evidenza assoluta. Non ha evidenza, non è evidente, perché è l'evidenza e solo confrontata cogli evidenti significati del mondo fa l'effetto di qualche cosa che "non si vede". La ragione per cui la produzione della Natura "non si vede" è il suo eccesso di chiarezza. La Natura espone e pro-duce tutto ciò che c'è da esporre e produrre – se stessa –, senza residui. Ciò che c'è e si pro-duce è la pro-duzione in quanto tale. La Natura si pro-duce e "sorge", è un gesto, un'avanzata, una marcia prima che la colonna venga avvistata dal nemico.

3. Continuità

Che tipo di rapporto è il *Bezug* della Natura? Com'è fatto? Rapporto è sinonimo di produzione, è Rapporto produttivo. Ma come stanno insieme le cose prodotte e le producenti?

L'Aperto è il grande insieme, il tutto di ciò che è senza limiti. Esso lascia che gli enti arrischiati stiano nel puro *Bezug* come attratti, onde possano, reciprocamente ed ulteriormente, attrarsi l'un l'altro senza trovare ostacoli. In tal modo, attratti traendo, essi

6 Ivi, p. 27.

7 M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Torino 1968, p. 74.

soggiornano nel non-limitato, nel non-finito. [L'Aperto è] l'insieme delle forze pure. Illimitatamente riversantesi l'una nell'altra e reciprocamente influenzantesi [...], all'interno di questo "dentro" ogni cosa si volge illimitatamente nell'altra.⁸

La Natura è il Rapporto come insieme delle forze pure, non ancora rappresentate e mondanizzate. La caratteristica di queste forze è di attrarsi-essere attratte senza la posizione di alcun limite. Il molteplice del Rapporto non è fatto di cose che si incontrano e si escludono reciprocamente secondo il criterio del limite, ma di un ininterrotto rivolgimento dell'un elemento nell'altro, dell'uno verso l'altro. In che modo l'uomo fa parte, ma anche si esclude dal Rapporto?

Negli anni Settanta Deleuze immagina il compito di una nuova «psichiatria materialistica, che pone e tratta lo schizofrenico come *Homo natura*»⁹, («psichiatria materialistica» o schizo-analisi, come la chiama Deleuze). Oltre al riferimento nietzscheano, nella scelta dell'espressione c'è una polemica contro la psichiatria fenomenologica o esistenziale, contro Binswanger insomma, secondo il quale Freud ci mette «di fronte all'*homo natura* nella sua purezza: pulsione di vita, soddisfacimento del desiderio»¹⁰, prospettiva che allo svizzero appare, se non necessariamente falsa, per lo meno riduttiva della nostra dignità ontologica. Nella vita umana deve pur essere in gioco qualche cosa di più che la soddisfazione del desiderio e l'incastro caotico delle pulsioni! Per Deleuze, al contrario, il naturalismo di Freud va indagato e approfondito. Bisogna prendere la psicoanalisi a pretesto per una futura ontologia naturalistica, cioè uno studio filosofico della Natura fatta di rizomi, flussi, forze, inquieti rivolgimenti. «La schizoanalisi funziona quindi come l'opposto di una analitica esistenziale. Se questa assume come suo criterio l'*homo-mensura*, replicando il gesto protagoreo, quella assume il vivente acefalo (detto anche "corpo senza organi") come orizzonte di comprensione del senso dell'essere. Il roussoismo di Deleuze-Guattari rivela così il suo volto autentico, che è un volto schiettamente spinoziano: all'*homo sive historia* dell'analitica esistenziale si oppone il *Deus sive Natura*»¹¹.

La "schisi" dello schizofrenico sta appunto a significare che le giunzioni del mondo vengono spezzate. L'armonia manifesta del mondo è fatta di due elementi: l'analisi e la sintesi. Per la nostra rappresentazione, necessariamente, qualche cosa si distingue da qualcos'altro ma anche è in relazione. Una cosa è diversa da un'altra, ma è anche in qualche misura la stessa (altrimenti non si capirebbe come l'una potrebbe avere a che fare con l'altra). Il mondo è la Natura rappresentata secondo

8 Id., *Sentieri interrotti*, p. 261.

9 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 6.

10 L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica*, tr. it. di E. Filippini, Feltrinelli, Milano 1984, p. 173. Ovvero, come ha detto un filosofo italiano che riprende la stessa sensibilità esistenziale: «accanto o oltre (due avverbi per più versi insoddisfacenti) l'*homo natura* v'è anche l'*homo persona*. V'è l'uomo in quanto ente partecipante di un sistema che si manifesta (a seconda delle diverse angolature interpretative) come esistenza, soggettività, cultura», S. Moravia, *L'enigma della mente*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. xxxi.

11 R. Ronchi, *Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 119-120.

l'analisi e la sintesi, i criteri dell'identità e della differenza, dell'uno e del due. Uno e due, identità e differenza sono le tracce dell'opera civilizzatrice dell'uomo e della sua Cultura, che mette così ordine nel contesto caotico della Natura, facendole succedere il mondo. Ma prima o dopo il mondo non c'è per Deleuze una Natura separata da una Cultura o una *phýsis* differente da una *téchne* poietica: l'uomo «non vive la natura come natura, ma come processo di produzione. Non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l'uno nell'altra [...], tutta la vita generica: io e non-io, esterno e interno, non vogliono più dire nulla»¹². La Natura è il processo produttivo con il quale l'uomo schizofrenizzato torna ad avere lo stesso rapporto delle piante e degli animali, il rapporto dello starci dentro, dell'esserci immersi senza poterne venire fuori. La Natura è come la tecnica, anche la tecnica è un modo della Natura: la Natura è infatti poiesi. Però, siccome il senso di questa poiesi non è di mettere capo a qualche cosa – un'opera, un mondo –, siccome il suo produrre è infinito (non è ordinato teleologicamente), è incoativo, viene continuamente rilanciato, la poiesi è anche prassi. Quello della Natura è infatti un produrre per il produrre, un produrre che ha il proprio senso in sé, non altrove. Il produrre e il prodotto hanno il senso del processo e del flusso: «del produrre, un prodotto, un'identità prodotto-produrre...»¹³. Qualcosa produce un prodotto ma il prodotto è già un nuovo produrre: quando un bovino produce degli escrementi, questi diventano concime che produce piante. Anche il prodotto produce, nella Natura ci sono solo produzioni di produzioni, «borsa delle acque e calcoli del rene; flusso di capello, flusso di bava, flusso di sperma, di merda o di urina prodotti da oggetti parziali, i quali producono altri flussi, reinterrotti da altri oggetti parziali»¹⁴. Produrre e prodotto non sono «né uno né due, né rapporto dei due»¹⁵ ma onde della stessa corrente. “Esso” – la Natura produttiva –, «funziona ovunque, ora senza sosta, ora discontinuo. Respira, scalda, mangia. Caga, scopa»¹⁶. La produzione non è un aggregato di segmenti (di qua, di là; questo, e poi quello), è un'esperienza di tensione, di con-tinuità, di *tònoi*, di nodi, di cose che si tendono la mano, si salutano e si lasciano soltanto per salutare nuove cose: quel che conta nella produzione non sono le cose, ma i processi, i rapporti, di cui le cose sono i limiti esterni e dileguanti. «Così si è tutti *bricoleurs*»¹⁷: nella Natura ogni pezzo può avere a che fare con un altro pezzo secondo un rapporto fatto «di due forze precedenti, ripulsione e attrazione, e dall'opposizione di queste due forze»¹⁸. È quello che Deleuze chiama rapporto intensivo. L'intensità è la scintilla che si libera dalla frizione delle cose. Quando diamo la mano a qualcuno, il calore, la pressione, la fretta, l'affetto, la pazienza, la diffidenza della stretta sono fatti di una

12 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 4.

13 Ivi, p. 9.

14 Ivi, p. 7.

15 G. Deleuze - F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006, p. 426.

16 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 3.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 21.

certa proporzione tra ripulsione e attrazione. Due mani che si toccano non sono la stessa cosa di una lucertola che si scalda al sole, oppure di una pietra che ruzzola sulla strada, soltanto perché l'intensità del rapporto è differente. Ma nella Natura non c'è nessuna differenza ontologica tra un grado e l'altro della intensità, nessun grado intensivo fa eccezione rispetto agli altri, c'è solo una differenza di quantità.

Se Heidegger manda in avanscoperta Rilke, Deleuze fa riferimento a studi di antropologia, prende a esempio il cacciatore dei Guayaki, popolazione nomade del Paraguay studiata da Pierre Clastres. Il Rapporto che precede l'«eccezione umana» è fatto dello «spostamento reale con i flussi» da parte del cacciatore, della «connessione tra cacciatori e animali viventi»¹⁹. Il cacciatore nomade non è propriamente «uomo», perché vive fuori dall'accampamento, rimane attaccato alle prede, vive con loro, poco si distingue da loro. Nella *synechia* della caccia non c'è a rigore il cacciatore e la preda, ma soltanto il movimento che concatena la corsa impaurita dell'animale e l'affanno eccitato del cacciatore. Anche per Rilke la caccia è un sinonimo dell'Aperto, un'azione che ne attraversa lo spazio formandolo. Nella *Quarta Elegia* scrive: «Forse che gl'innamorati /non s'imbattono sempre in nuove barriere, l'uno nell'altro, /loro che si erano promessi spazio, caccia e rifugio?». Gli amanti fanno il gioco della caccia, nelle schermaglie più innocenti e nelle pratiche erotiche le più perverse. Quello che conta non sono «loro», la loro «singolarità», ma ciò che insieme fanno. Solo più tardi – se non altro per pigrizia – gli amanti finiscono per trovarsi e riconoscersi. Si buttano l'uno nelle braccia dell'altro come fanno le «persone», ricominciano a parlare, a raccontarsi delle storie, comincia la loro storia d'amore, uguale a tutte le altre storie: smettono di rivolgersi l'uno nell'altro, «s'imbattono sempre in nuove barriere», ritrovano i propri limiti, ciascuno cuce addosso all'altro il limite che gli serve per poterlo incontrare.

Il limite è la spina dorsale di tutti gli incontri di cui è fatto il mondo. Per quanto belle e appassionanti possano essere le nostre *retrouvailles*, colloqui intorno a una cattedra o cenette a lume di candela, aspri confronti, sfide raccolte, matrimoni, abboccamenti furtivi, tentativi di conversione, gesti di solidarietà, chi si lascia andare a cose di questo genere si chiama fuori dall'Aperto, ne è escluso, e gli preferisce l'incontro cogli altri dentro lo spazio del mondo, incontro la cui forma essenziale è quella che gli dà il limite:

[i]nfatti, lì dove qualcosa viene incontro, là appare anche il limite. Dove c'è limitazione, lì il limitato viene risospinto in se stesso e così ripiegato su se stesso. La limitazione distorce, ostacola il rapporto all'Aperto e rende questo rapporto stesso qualche cosa di riflesso. La limitazione all'interno del senza-limite è prodotta dal rappresentare umano. La contrapposizione impedisce all'uomo di essere immediatamente nell'Aperto.²⁰

Le persone si presentano ad altre persone o si mettono davanti alle cose perché nel mondo si spalanca il vuoto, perché c'è il limite come niente e negazione che tiene separate le persone dalle persone e le persone dalle cose. Le cose e le persone

19 Ivi, pp. 164-5.

20 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, p. 262.

riescono ad avere a che fare le une con le altre solo grazie ai ponti che vengono gettati sopra il crepaccio del limite, e sia il crepaccio che i ponti sono fatti dagli uomini che sono usciti dalla vita nell'Aperto. Prima del crepaccio «ogni cosa si volge illimitatamente nell'altra». “Volgersi” è il rapporto che una forza intrattiene con un'altra, «il modo dell'attrazione nel seno del *Bezug*», il dire di sì di ogni forza alla tensione che la tiene in essere. Tale «è la modalità del rapporto al Centro come gravitazione pura»²¹, il rapporto di tutte le forze con la tensione che è *Schwerkraft*: la «gravitazione delle forze pure, l'inaudito Centro, il puro *Bezug*, l'intero *Bezug*, l'intera Natura, la vita, il rischio»²².

4. *Lògos* senza organi

Lo spazio di ogni rivolgimento, cioè le attrazioni e le ripulsioni di cui la Natura è fatta, è il “corpo senza organi”. Esso è l'assemblea della Natura, il luogo delle forze. Il “corpo senza organi” è la superficie di registrazione²³ di tutte le variazioni intensive della Natura. Non è contemplazione o sguardo panoramico gettato sulla Natura, perché la registrazione è pur sempre un'azione della Natura, non è niente di distinto dalla Natura. Se a un grado intensivo succede un altro, il “corpo senza organi” è la tenuta di questa successione, se “la Natura si raccoglie”, il “corpo senza organi” è il “raccogliersi”: «cos'è un corpo senza organi? Anche il ragno non vede nulla, non ricorda nulla. In fondo alla sua tela si limita a raccogliere la minima vibrazione che si propaga come un'onda intensiva sul suo corpo, tale da farlo balzare sulla preda»²⁴, «*CsO. Logos spermaticos*»²⁵. Il “corpo senza organi” è la superficie “logica”, raccogliente, della Natura. Il “corpo senza organi” ovvero l'“uovo”: «è un corpo intenso, intensivo. È percorso da un'onda che traccia in esso livelli o soglie in base alle variazioni della propria ampiezza. [...] Così che la sensazione non è qualitativa né qualificata, ha solo una realtà intensiva che in essa non determina più dati rappresentativi, bensì variazioni allotropiche. La sensazione è vibrazione. È noto che l'uovo presenta appunto questo stadio del corpo “prima” della rappresentazione organica: assi e vettori, gradienti, zone, movimenti cinema-

21 Ivi, p. 261.

22 *Ibidem*. Facendo la tara delle edificanti e umane, un po' troppo umane intenzioni del suo commentario, Lévinas è nel giusto quando enfatizza le connotazioni naturalistiche del pensiero di Heidegger: «Le sue analisi non partono certo dalla cosa-oggetto, ma portano i segni dei grandi paesaggi cui le cose si riferiscono. L'ontologia diventa ontologia della natura, impersonale fecondità, madre generosa senza volto, matrice degli esseri particolari, materia inesauribile delle cose», *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 44.

23 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, pp. 10-18.

24 G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostani, Einaudi, Torino 1967, p. 166.

25 G. Deleuze - F. Guattari, *Millepiani*, p. 257.

tici e tendenze dinamiche, rispetto a cui le forme sono contingenti e accessorie»²⁶. L'uovo senza ancora gli organi, l'uovo senza parti, ovvero l'uovo che è nient'altro che "parti" in istato di tensione, dovrebbe farci pensare al contrario di qualsiasi Aperto. In realtà è proprio l'Aperto a essere un "chiuso" per la rappresentazione umana, quindi una specie di uovo. Lo spazio dell'Aperto, per chi lo ha abbandonato e se l'è messo davanti come un'immagine, «è chiuso in un'opacità integrale», «è esperienza di una inconoscenza», un'oscurissima *àgnoia*, è «la natura come mondo della chiusura (*Verschlossenheit*) e della notte»²⁷. Questa caratterizzazione romantico-serotina del *lògos* è vera solo per l'uomo che è uscito dall'Aperto. È stata la rappresentazione dell'uomo a sigillare lo spazio dell'Aperto dentro se stesso. La chiusura dell'uovo non è *di per sé* uno spazio claustrofobico o inerte. È vero che l'uovo è spesso simbolo di riposo assoluto, ma è il riposo da cui originano tutte le velocità: «il fenomeno ctonio della Madre Terra, ovvero dell'uovo, significa la *phýsis* come nascondimento e rivelazione insieme»²⁸. I Dioscuri – uno bianco, l'altro nero – spezzano il guscio dell'uovo che li conteneva e cominciano a gareggiare sui loro carri correndo come matti. L'in-sé Aperto è il chiuso solo per-noi umani. La umana *intentio* prende di mira la *intensio* di cui non partecipa più, in questo modo *ha* l'Aperto delle forze, e se lo mette di fronte²⁹. Se ne è così allontanata, lo perde, e adesso le fa l'effetto di uno spazio segreto. Quando le cose affermano il loro stupido in-sé, quando si ribellano agli usi e costumi dell'uomo, quando abbiamo fretta e i lacci delle scarpe si rompono, l'enorme goccia di pioggia cade sul make-up, il gatto salta sulla tastiera del computer e lo spegne, le chiavi di casa si sono nascoste sotto un mobile poco prima dell'arrivo del taxi, c'è una vendetta degli esseri che stanno ancora dentro l'Aperto contro l'unico che l'ha abbandonato.

Il *lògos* è il dinamismo del Rapporto, la "tenuta" della Natura. Il *lògos* non è un *cliché* impresso sul caos della Natura. Il *lògos* non è "legge", non è "forma", perché la Natura non è caotica e non ha nessun bisogno che qualcosa o qualcuno da fuori le imprima una forma. La Natura è semmai "selvaggia", ma anche la selva ha un suo ordine, significa una disposizione della vegetazione e della fauna. Il *lògos* è l'ordine della pro-duzione naturale, ne è la ripetizione: «*phýsis* e *lògos* sono la stessa cosa. [...] In quanto ritenzione [*Einbehalten*], il *lògos* ha il carattere dell'imporsi

26 G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995, p. 103.

27 G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 83.

28 V. Vycinas, *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*, Nijhoff, The Hague 1969, p. 205.

29 Il soggetto della rappresentazione non ha alcuna intensità. Come scrive Husserl nelle *Ricerche logiche*: «Le intenzioni d'atto, quei momenti non-indipendenti che sono i soli che conferiscono agli atti il loro essere peculiare ed essenziale in quanto atti [...] sarebbero in se stessi privi di intensità». Anche se in modo abbastanza cursorio, il primo che – a mia conoscenza – ha problematizzato il rapporto tra l'intensità degli elementi iletici del vissuto e la *intentio* senza intensità degli atti è stato D. Franck, *Oltre la fenomenologia*, in «Aut-Aut», 338, 2008, pp. 155-175, da cui ho preso anche la citazione di Husserl.

predominante, della *phýsis*»³⁰. Il *lògos* è il «raccolgersi [*Sammlung*] delle cose che stanno in rapporto le une con le altre [*des unter sich Bezogenen*]»³¹. Il *lògos* è la ritenzione della Natura, è il *Verhältnis* al *Bezug*, il rapporto al Rapporto, il “portamento” del Rapporto. La *phýsis* procede e produce; il *lògos* è la riproduzione della produzione, di cui tiene insieme le stazioni. In tutto questo, l’uomo che c’entra? Qual è il suo ruolo dentro il processo logico-naturale? All’uomo, per così dire, non resta che prenderne atto: l’uomo comprende il *lògos* della *phýsis*, l’uomo è fatto della comprensione “pedissequa” del *lògos* che ritiene la Natura. Se la Natura è il Rapporto e il *lògos* è la ritenzione del Rapporto, l’uomo allora è il rapporto “comprendente” alla ritenzione del Rapporto, il suo *Vernehmen*, la sua apprensione: «l’apprensione le [*alla phýsis*] appartiene: il suo [*della phýsis*] imporsi è un imporsi assieme all’apprensione»³². L’apprensione è il terzo e ultimo momento ontologico dell’esperienza che precede la secessione dell’uomo dalla Natura. Ed è solo adesso che si dà a vedere qualche cosa che assomiglia vagamente a un “uomo”: «per il fatto che a un tale apparire [*alla phýsis*] compete l’apprensione, l’apprendere recettivo di ciò che si mostra, è da ritenere che proprio in base a questo si determini l’essenza dell’esser-uomo»³³. Quest’uomo “apprensivo” vede che il Rapporto della *phýsis* – le forze che in ogni istante si legano e si slegano – è già un ordine, un *lògos*, e non un insensato *bric-à-brac*. Il *lògos* è la sequela della *phýsis* e l’uomo è la sequela del *lògos*. L’*homo natura* di Nietzsche diventa in Heidegger il nesso consequenziale *phýsis-lògos*-apprensione, dove ogni elemento della serie è una ripetizione del precedente.

Quest’uomo che “apprende”, ancora appartiene alla Natura. Come e perché l’uomo abbandona la Natura? Nella lotta empedoclea fra Amicizia e Contesa, attrazione e repulsione, cioè nel tumulto della gravità, l’uomo ha l’abitudine di contere e repellere un po’ troppo, “logicizza” oltre la misura del *lògos*, perde la propria gravità e s’innalza come un pallone aerostatico sopra tutte le cose, si tira fuori dall’Aperto e la sua apprensione diventa “rappresentazione” panoramica. Tutti gli esseri, dice Rilke-Heidegger, sono “arrischiati”, cioè stanno nello spazio della Natura: «piante e animali sono lasciati essere dentro l’Aperto. [...] Il rapporto all’Aperto, se qui è ancora possibile parlare di un rapporto-“a”, è l’incoscienza tendenza-traente nel tutto dell’ente». Ma per l’uomo le cose possono cambiare: «con l’intensificarsi della coscienza, la cui essenza consiste per la metafisica moderna nel rappresentare, compare lo stare e il contro-stare propri dell’oggetto. Quanto più la coscienza è alta e tanto più l’essere cosciente è escluso dal mondo. [...]

30 M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, p. 142. «Il Principio che in se stessa Physis nasconde è la nascita di ciò per cui essa, in un suo prodotto, si osserva e comprende. Il nascosto di Physis non è altro che lo stesso ente dotato di *lògos*, [...] occorre pensare che si dia un coappartenersi originario tra *lògos* e Physis», M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, p. 292.

31 M. Heidegger, *Aristotele. Metafisica, Theta 1-3. Sull’essenza e la realtà della forza*, trad. it. di U. Ugazio, Mursia, Torino 1992, p. 88.

32 Id., *Introduzione alla metafisica*, p. 147.

33 Ivi, p. 148.

L'uomo sta di fronte al mondo»³⁴. Qualcuno si mette davanti al Rapporto come un punto di vista e lo trasforma in mondo, uscendo così dal Rapporto. L'uomo può fare questo perché strappa il *lògos* alla *phýsis* e se ne impadronisce, fa coincidere il *lògos* con la coscienza e il suo esercizio rappresentativo. Prima il *lògos* era lo stesso per tutti i viventi, tutti i viventi sono uguali nel *lògos*. Ma presto o tardi alcuni fra i viventi si convincono di essere più uguali degli altri. Così il *lògos* diventa una proprietà dell'uomo, diventa la legge logica della Natura da modificare. Davanti alla legge tutto il resto è ancora uguale, ma fa eccezione il detentore del *lògos*, l'uomo, che diventa così il signore della Natura.

5. Limite

Verso cosa si volgono le forze gravitazionali, le forze che cadono? Si volgono le une verso le altre, le une nelle altre, e tutte insieme viaggiano verso il limite della gravitazione. Che cos'è questo limite? Com'è possibile che le cose cui manca ogni limite reciproco abbiano invece un limite esterno? Questo limite è chiamato "morte" sia da Heidegger, che da Deleuze. Heidegger ricorda la proposta di Rilke – che fa propria – di «assumere la parola "morte" senza negazione»³⁵. La morte è il centro di gravitazione di tutte le forze che si rigirano l'una nell'altra. Ogni forza è, infatti, armonizzata in due sensi: nei confronti di un'altra forza e poi verso il centro della gravitazione di tutte le forze. Come può questo centro essere mortifero senza essere negativo? Che cosa sarà mai una morte che non nega, una morte che in realtà non è morte, cioè che non funziona come un limite annientante?

Non tutti i limiti sono uguali. Le cose possono patire un limite estensivo oppure avere un limite intensivo, e le due situazioni sono incomparabili. Le cose possono avere dei contorni, una *morphé* che le trattiene dentro se stesse: «in greco il limite è *péras* nel senso di "punto che delimita qualcosa". [...] Il limite delimita una forma, astratta o sensibile che sia»³⁶. Questo è un limite estensivo. Ma le forze non hanno un limite estensivo, perché la rappresentazione non ha ancora assegnato loro una forma. Eppure anch'esse hanno un limite, un limite diverso, un limite intensivo.

Fino a che punto può arrivare l'azione di un seme? Se un seme di girasole cade su un muro può arrivare persino a sgretolarlo. [...] Il limite di una cosa non è la cornice che circonda la sua figura, ma il limite in cui l'azione si arresta. [...] Il limite non è altro che la tendenza ad esaurirsi nel limite stesso. Al limite-cornice si oppone dunque un limite-dinamico. Le cose non avrebbero altri limiti oltre quelli stabiliti dalla portata delle loro azioni possibili, o della potenza che possono esprimere. Le cose sono potenze, non forme.³⁷

34 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, pp. 263-4.

35 Ivi, p. 280.

36 G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007, p. 139.

37 Ivi, pp. 143-4.

Le cose dell'Aperto, prima di essere rappresentate, sono forze, gradi intensivi, il cui limite è il raggio d'azione di ciascuna. Ma dicendo così non abbiamo detto bene. Perché mentre le cose estese possono essere pensate singolarmente, sciolte, ab-solute, cose che prima o poi s'incontrano, le forze sono concepibili soltanto in coppia. Di più, ogni forza è già un conflitto di attrazione e repulsione, amicizia e discordia: «l'intensità è la forma della differenza [...]. Ogni intensità è differenziale, differenza in sé. Ogni intensità è E-E', dove E rimanda a e-e', ed e a e-ε', e così via»³⁸. Due forze si oppongono con-sistendo, entrambe affermate, l'una affermata nell'altra, l'una che si volge nell'altra. Ogni affermazione forma un "grado", che è la minima unità intensiva pensabile. Ogni grado intensivo origina là dove, anche, finisce: sul proprio limite. Di ogni grandezza intensiva si fa esperienza perché essa si distingue dal grado = 0. Il grado = 0 è il criterio del sorgere di ogni grandezza. Ogni grado precipita verso lo zero dello spegnimento, ma misurare un grado rispetto allo zero vuol dire rilevarne l'esistenza. Il grado zero, lo spegnimento, è il limite di cui ogni grandezza è fatta. È dunque un limite affermativo, che rilancia il grado e lo modifica. Tra lo spazio molteplice della Natura e il grado zero del "corpo senza organi" c'è uno spazio in cui i gradi precipitano, si affermano in istato di caduta, si affermano spegnendosi, morendo, trasformandosi: «il corpo senza organi è il modello della morte»³⁹ e ogni grado d'intensità si iscrive su questo nastro che si avvolge verso il basso.

Le forze che si legano, un piede e un pavimento, una mano e un martello, una bocca e un seno, una pietra e una strada, formano insieme un grado intensivo. Il grado è liquido, metamorfico. È un legame che prima o poi si scioglie e lo scioglimento è la condizione del legame, ne è il limite affermativo: «la repulsione è la condizione di funzionamento [...], l'attrazione è il funzionamento stesso. Che il funzionamento dipenda dalla condizione, risulta evidente per il fatto stesso che tutto questo non funziona se non guastandosi»⁴⁰. La *phýsis* è anche *anti-phýsis*, il *lògos* è anche *anti-lògos*, il "corpo senza organi" è la registrazione di ogni produzione, ma è anche «l'improduttivo, lo sterile, l'ingenerato, l'inconsumabile», la morte. La morte non è la negazione della Natura ma la condizione di trasformazione di tutti i suoi gradi: «l'esperienza della morte è la cosa più consueta [...], appunto perché ha luogo nella vita e per la vita, in ogni passaggio o in ogni divenire. È caratteristico di ogni intensità investire in un attimo in se stessa l'intensità-zero a partire da cui è prodotta come ciò che cresce o diminuisce in un'infinità di gradi»⁴¹. Ogni volta che un grado intensivo si decompone, ogni volta che una giunzione si disgiunge, si formano nuovi allacciamenti, nuovi gradi, nuove forme dell'esperienza. La bocca che prima succhiava il seno, adesso ingoia l'aria, mentre il seno viene palpeggiato da una mano. Poi la mano gratta il piede, mentre il seno sfrega contro la camicia. La bocca comincia a deglutire la saliva, e così via.

38 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it di G. Guglielmi, riveduta da G. Antonello e A. M. Morazzoni, Cortina, Milano 1997, p. 288.

39 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 376.

40 Ivi, p. 377.

41 Ivi, p. 377-8.

6. Homo historia

L'*homo natura* che partecipa del Rapporto ha qualcosa di storico e diveniente. Per Heidegger l'uomo nasce come tentativo di "apprendere" qualcosa del percorso che il *lògos* fa compiere alla Natura: l'uomo è il *Vernehmen* del *Verhältnis* al *Bezug*. Quanto "prendiamo", noi, della vita? La prima cosa di cui si fa effettiva esperienza è un tragitto dentro le tensioni della gravità. Il singolo nodo delle forze, la singola grandezza intensiva, è troppo dileguante, è soltanto un'entità teorica, in quanto tale non si dà mai. Anche l'ordine del "corpo senza organi" è per definizione inesperibile (ne viene fatta tutta l'esperienza possibile in ogni grado intensivo, ogni grado – per essere – ha già "catturato" il proprio limite). L'esperienza effettiva, la sola esperienza che "si fa", è quella del transito tra due o più gradi: come quando la mattina ci siamo appena svegliati e abbiamo una certa difficoltà a ritrovarci interi, tali e quali eravamo ieri. Però non pensiamo neppure di essere poi così diversi da ieri. In realtà non percepiamo né di essere gli stessi né altri. Perché quel che sentiamo è la con-tinuità tra ieri e oggi, senza nessuna coerenza tra lo ieri e l'oggi, senza nessuna frattura. Questo sentire molteplice e continuo è il "soggetto", il nome che il *Vernehmen* ha in Deleuze. L'apprendimento del "corpo senza organi" e dei pezzi di Natura che ci si muovono sopra è un "soggetto" metamorfico.

Nei biglietti della follia che Nietzsche cominciò a spedire agli amici nel 1889, «non c'è l'io-Nietzsche, professore di filologia, che perde d'un tratto la ragione, e che si identificherebbe a strani personaggi; c'è il soggetto-nietzscheano che passa per una serie di stati, e che identifica i nomi della storia a tali stati: *tutti i nomi della storia sono io...*»⁴². "Apprendere" la Natura e il suo ordine vuol dire storicizzare la Natura, percorrerla in lungo e in largo, viaggiare, cambiare vita, non «identificarsi a persone, ma identificare i nomi della storia a zone d'intensità sul corpo

42 G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 23. «Alla principessa Arianna, mia amata. Che io sia un uomo, è un pregiudizio. Ma io ho già vissuto spesso fra gli uomini e conosco tutto ciò che gli uomini possono provare, dalle cose più basse fino a quelle più alte. Sono stato Buddha tra gli indiani e Dioniso in Grecia, – Alessandro e Cesare sono mie incarnazioni, come pure Lord Bacon, il poeta di Shakespeare. Da ultimo, ancora, sono stato Voltaire e Napoleone, forse anche Richard Wagner... Ma questa volta vengo come Dioniso il vittorioso, che farà della terra una giornata di festa... Non avrei molto tempo... I cieli si rallegrano che io sia qui... Sono stato anche appeso alla croce...». Così parla di sé un paziente schizofrenico di Laing: «Mi allarmai, perché improvvisamente mi sentii come trasportare in qualche posto da un convogliatore a cinghia, senza poterci fare nulla, come se stessi slittando e scivolando giù con una specie di... paracadute... senza essere in grado di fermarmi, e, uhm, questo mi mise in un certo panico [...]. Ciò che è vecchio e familiare viene visto in un nuovo e strano modo, spesso come se si trattasse della prima volta; le vecchie ancore di salvezza non ci sono più. Si torna indietro nel tempo, si salpa per il viaggio più antico del mondo. [...] Con tutte quelle sensazioni che avevo allora, di essere più... più di quanto mi fossi immaginato di essere, di non essere esistito solo adesso, ma di essere esistito fin dall'inizio dei tempi, in... una sorta di... dalla più bassa forma di vita fino ai giorni nostri, e che si trattava della somma delle mie reali esperienze, e che ciò che stavo per intraprendere era di nuovo la loro esperienza. [...] Non stavo vivendo solo nel... nel momento attuale, nel presente, ma vivevo e mi muovevo in un'altra dimensione del tempo, aggiunta a quella situazione nel tempo in cui mi trovo adesso».

senza organi; e ogni volta il soggetto grida: “Sono io, sono dunque io!” [...]. In una sola volta consuma la storia universale. Cominciavamo col definirlo *Homo natura*, ed eccolo per finire *Homo historia*»⁴³. “Sono io, sono dunque io!” significa la “soggettivazione” della Natura, cioè l’apprensione progressiva delle forze di cui la Natura è fatta. Questa soggettivazione non è ancora parola: “sono dunque io!” non è *verbum* ma grido che – come dice Artaud – deve «spezzare la lingua per toccare la vita». La lingua, infatti, sta già dalla parte della rappresentazione, dalla parte di chi si è chiamato fuori dal Rapporto. Di quale “storia” e quale “soggetto” stiamo allora parlando? Le grida non “raccontano” niente. *L’homo historia* non è *l’homo fabula* capace di sorvolare le macerie che lo circondano, alla ricerca di una promessa che ricapitoli l’accaduto, che gli dia un capo e una coda. *L’homo historia* non appartiene alla «specie dello *storytelling* che vive, respira, dorme e mangia storie come parte integrante della narrazione del nostro più autentico essere» (questa è la definizione di “uomo” che dà Andrew Melrose, professore di *children’s writing* all’Università di Winchester). *L’historia* non intercetta i lampeggiamenti di una Natura silenziosa che ha bisogno di essere salvata dalla parola. La soggettivazione della *historia* significa semmai «servirsi della sintassi per gridare, dare al grido una sintassi»⁴⁴. Ogni grido è una condizione della vita, una grandezza intensiva. Il soggetto che perde la personalità mondana emette le grida più disparate, fa la muta come i serpenti, sta a cavallo tra la molteplicità degli stati intensivi e il grado zero della morte, non è altro che il tempo incerto di questo precipizio. Le grida di cui è fatto il soggetto significano una domanda: quanto ci vuole prima di toccare il fondo? Questa domanda apprende com’è fatta l’articolazione tra la *phýsis* delle forze e il *lògos* del “corpo senza organi”. Mentre ci facciamo questa domanda, il fondo non lo tocchiamo, ci diamo ancora il tempo di cadere. Oppure: è come se avessimo già rimbalzato sul fondo e la nostra caduta diventa una capriola a mezz’aria. Il soggetto si mette a piroettare in istato di caduta, compare e scompare nello stesso tempo, infinitamente svanisce (quindi non svanisce).

Rapporti intensivi e grado zero dell’intensità sono la Natura e il suo *lògos*. Il soggetto che fa esperienza delle une e dell’altro diventa Storia. La Storia è dunque in Deleuze una piega della Natura e del *lògos*. Se all’uomo rimane qualcosa da fare, è quello che il pinguino della grotta dice all’anonimo protagonista di *Fight Club*: scivola! Vivere storicamente la Natura vuol dire scivolare sul “corpo senza organi”, sperimentare i disparati gradi dell’intensità, sparpagliare la propria esistenza come chi «è toccato dalla vita profonda di tutte le forme o di tutti i generi, che s’incarica delle stelle e anche degli animali»⁴⁵. *Without any effort, we slid through tunnels and galleries*. Quel che distingue l’uomo dagli altri viventi è che scivola e “spazia” più degli altri. Tutti i viventi “spaziano” e si trasformano: gli albatros danzano facendo roteare la testa e tirandosi dei gran fendenti coi becchi, smettono di essere uccelli e

43 Ivi, pp. 23-4.

44 G. Deleuze – F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996, p. 82.

45 Id., *L’anti-Edipo*, p. 6.

diventano duellanti; il grillo dei cespugli del sudest asiatico, prima di assomigliare a tutti gli altri grilli del mondo, passa alcune settimane sotto le spoglie di formica; il manachino capiroso strascina le zampe sul ramo dove è appollaiato il partner, fa il *moonwalk* come Michael Jackson. Però l'uomo è capace di diventare un numero indefinito di cose, la sua virtù proteiforme è di solito più cospicua di quella degli altri viventi (a volte, invece, è infinitamente inferiore, e tutto ciò che riesce a fare durante la giornata è mettere in scena i "rapporti" del lavoro o dell'affetto familiare).

In che modo l'esistenza si fa storia in Heidegger? Il *Vernehmen* dell'uomo, nelle sue tre forme (comprendere, sentire e parlare), patisce il limite della morte. L'essere-alla-morte di Heidegger è la possibilità che – toccando nell'intimo le possibilità dell'esistere – possibilizza le altre possibilità, cioè permette di farne esperienza come di possibilità integrali, sovraordinate alla loro realizzazione. L'essere-alla-morte è quel che impedisce al *Vernehmen* di reificarsi, cioè di diventare una collezione di piccole esperienze vissute, una congerie di aneddoti che poi ci abituiamo a chiamare "vita". Infatti, l'essere-alla-morte garantisce il mio poter-essere-un-tutto, cioè la *restitutio in integrum* del *Vernehmen* e la liberazione di ogni comprendere, sentire, dire dalla cristallizzazione del già compreso, sentito e detto. È al-limite della morte che l'uomo si vede restituito tutto il suo "apprendere". Riattivare sempre di nuovo il limite della morte vuol dire finitizzarsi, completarsi, infinitamente finire, non finire di finire: «I mortali muoiono la morte nella vita. Nella vita i mortali diventano *in-mortali*»⁴⁶. Essere nella morte, nella morte – essere im-mortali. Allo stesso modo è infinito il rimbalzo di ogni grado intenso sulla soglia dello spegnimento. Anche in Deleuze – come in Heidegger – la funzione del limite è di eternizzare l'esperienza. L'esperienza intensiva è fatta di un eterno dileguare. Ogni grado viaggia verso il limite = 0 e si trasforma in un grado diverso. Si produce così una massa di intensità, «combinazioni o [...] *agencement* di due tratti disparati, umani o non-umani che siano: un ovale bianco e un tratto di paesaggio di Balbec, un petalo che volteggia e la criniera della vecchia cavalla bianca (Flaubert), il sorriso di un gatto e l'aridità della luna, la postura di Napoleone e una stagione all'Elba (D. C. Williams)». Combinazioni, momenti del Rapporto che continuano a precipitare, e così godono di una «strana immortalità [...], l'immortalità fantasmatica di qualcosa che pulsa nell'infinita immobilità del tempo, apparendo e scomparendo senza ragione, ma restando ciò che è nell'eterna evanescenza dell'essere»⁴⁷. Ma la morte heideggeriana è un macro-limite, è l'insieme che deve poter raccogliere tutte le membra sparse. Sullo sfondo dello spazio dell'unica morte, l'apprendere immagina il perimetro della propria integrità, e questa immaginazione è umana, questa immaginazione è Storia. Invece, la morte deleuziana attraversa ogni grado mille volte, funziona come una potenza metamorfica e dissociatrice. I gradi si affermano cadendo e così durano,

46 M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, tr. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, p. 198.

47 P. Godani, *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 147, 141.

cambiano, ma anche si sparpagliano. La morte non funziona in Deleuze come un limite raccogliente. L'unica funzione raccogliente in Deleuze è quella del "corpo senza organi", che registra tutte le variazioni della Natura. Ma il precipizio di ogni grado verso lo zero del "corpo senza organi" non riunisce ciò che cade, il quale anzi si dissemina all'intorno, non riesce mai a farsi in-dividuo. Come invece succede nell'esistenza storica pensata da Heidegger, ch'egli comprende come *ethos* – luogo – unico del molteplice. «*Und die Liebsten nahe wohnen, ermattend auf / Getrenntesten Bergen*», si legge nell'inno di Hölderlin *Patmos*: la distanza e la differenza sono funzioni della vicinanza e dell'unità (esattamente come tutte le "epoche" dell'essere si raccolgono nella "destinalità" dell'unico invio). Questa unificazione – per quanto accidentata possa essere – è la Storia. Il limite, in Heidegger, segue il tempo lungo della follia di Hölderlin, esso eterna e re-integra. Deleuze è invece ispirato dalla follia di Nietzsche: «difficilmente l'euforia riuscirebbe a prolungarsi in Nietzsche così a lungo come l'alienazione contemplativa di Hölderlin... La visione del mondo accordata a Nietzsche non inaugura una successione più o meno regolare di paesaggi o di nature morte, che abbraccia una quarantina d'anni; è la parodia rammemorante di un evento: un solo attore per mimarla in una giornata solenne»⁴⁸. Il *prestissimo* della follia di Nietzsche produce la terza sintesi del tempo di *Differenza e ripetizione*, che è uno dei picchi speculativi di quel libro: lo *sparagmòs* di un soggetto «fatto a pezzi [...], quasi che il portatore del nuovo mondo [...] fosse spazzato via e sparpagliato dai colpi di molteplicità che ha fatto nascere».

La divergenza tra Heidegger e Deleuze riguarda il modo in cui l'uomo-natura – lo schizofrenico di Deleuze e l'"apprendimento" di Heidegger – diventa Storia, riguarda cioè la soggettivazione e il destino del nesso *phýsis-lògos*. Il soggetto di Deleuze spezza la lingua per toccare la vita, la sua è una sintassi della disparità e della disarticolazione. L'apprensione di Heidegger, invece, raccoglie in Voce di destino tutte le forme dell'esistenza (comprendere, sentire, parlare) e i modi di ciascuna forma. Perché l'unità piuttosto che la frammentazione? Perché la frammentazione piuttosto che l'unità? Forse l'uomo-natura non è né frammentato, né unitario, né è fatto di grida disperate, né di una sola Voce: è invece la continuità che modula gli elementi, *unitas multiplex* prima di ogni unità e di ogni molteplice.

Tommaso Tuppin
Università degli Studi di Verona
tommasotuppin@libero.it

Tommaso Tuppin, allievo di Carlo Sini, è professore associato di Filosofia Teoretica all'Università di Verona, dove è responsabile scientifico del Centro di ricerca "Orfeo – Suono, Immagine, Scrittura". Il suo ultimo libro è *Ebbrezza* (2014), scritto insieme a Jean-Luc Nancy.

48 P. Klossowski, *Il circolo vizioso*, cit. in G. Deleuze - F. Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 24.