

LUCA PINZOLO*
DALL'IO AL NOI. LO STATO DEL TRANSITO

Essere collegato significa che c'è
misteriosamente meno di te perché sei
aperto e c'è meno del tuo ego tra i piedi.¹

Esergo

In una nota commedia del 1959, Eugène Ionesco immagina che, in un paesino della provincia francese, tutti gli abitanti, a poco a poco, si trasformino in rinoceronti (un esempio di passaggio 'dall'io al noi', non desiderabile, eppure frequente, già accaduto e che riaccade in continuazione). Inizialmente, fa la sua comparsa, sotto gli occhi dei paesani, un rinoceronte asiatico, con due corna; in un secondo momento, ecco apparire un rinoceronte africano, con un solo corno...

Di fronte ad un attonito Berenger – un *nome collettivo*: in effetti è il nome di molti protagonisti delle commedie di Ionesco; al tempo stesso, però, qui, è l'unico che opporrà resistenza all'irresistibile de-umanizzazione dei suoi compaesani – un non meglio identificato 'filosofo' prende la parola e cerca di suggerire un senso alla situazione. Di fatto, però, egli si limita ad elencare delle possibilità: a) i paesani potrebbero aver visto due volte uno stesso rinoceronte con un corno solo; b) potrebbero aver visto due volte uno stesso rinoceronte con due corna; c) oppure un primo rinoceronte con un solo corno, e poi un secondo rinoceronte sempre con un solo corno; d) un primo rinoceronte con due corna e un secondo con due corna; e) il rinoceronte bicorni potrebbe aver perso un corno; f) due rinoceronti bicorni potrebbero aver perso entrambi un corno. In conclusione, rimarca il filosofo, se si potesse dimostrare di avere visto *prima* un rinoceronte con un corno e *poi* un rinoceronte a due corni, allora si potrebbe concludere che sono passati due rinoceronti.

* Filosofo.
1 Morton T., *Noi, esseri ecologici*, Laterza, Roma-Bari, 2018, p. 87.

Alla domanda di Berenger – “con ciò, che cosa abbiamo risolto?” – la risposta, disarmante, del filosofo è: *niente*. “però adesso il problema può darsi impostato in modo esatto?”.

Si può notare di primo acchito che in questa satira la comunità appare, per così dire, come l'*ossessione* della filosofia: il filosofo parla con altri, parla in continuazione davanti ad altri, assieme ad altri. La filosofia nasce, forse, si è detto, nel dialogo socratico; persino l'attività del pensare, sostiene Platone, è un dialogo, anche se silenzioso, anche se della sola anima in se stessa: pensando, tuttavia, siamo già almeno in due – *due in uno*, come ha mostrato Hannah Arendt, proprio a proposito di Socrate³.

L'umorismo di Ionesco, comunque, centra il bersaglio. Il filosofo non fa che ‘impostare problemi’ in modo adeguato: egli capta e registra un problema o un motivo, ne definisce i termini e lo stato, ‘fa il punto’ della situazione ma, così facendo, ci invita a domandarci ‘come siamo messi’, vale a dire ‘dove’ siamo rispetto al problema.

Nel caso dell'argomento che qui si tratta di affrontare, tutto ciò comporta prendere le mosse dal sintagma ‘dall'io ai noi’ e tradurlo in una questione, in una domanda, per interrogare, poi, il *sense di questa domanda*. Di che cosa parliamo quando diciamo ‘dall'io al noi’? Parliamo di un percorso? E di che genere? Parliamo forse di una metamorfosi, nel corso della quale Io va verso Noi e ‘diventa’, ‘si fa’ Noi? Ma diventa davvero ‘altro’? O, piuttosto, ‘noi’ è una proiezione dell'io, un Io declinato al plurale? Il percorso, d'altronde, non sembra reversibile: non diciamo mai, o quasi, ‘dal noi all'io’⁴. L'intento è rintracciare un essere (in) comune in una zona neutra caratterizzata da una duplice movente: comparizione dell'io e, al tempo stesso, in un movimento uguale e contrario, sostituzione della sua centralità.

2 Ionesco E., *Il rinocefalo*, in Id., *Teatro I*, Einaudi, Torino, 1961, p. 634.

3 Cfr. Arendt H., *Socrate*, Cortina, Milano, 2015.

4 E tuttavia, varrebbe la pena di considerare le osservazioni di Walton H., il quale rifiutava l'idea, sostenuta tra gli altri da Piaget, di una primordiale fase autistica nel bambino che, poi, a seguito della pressione esercitata dal mondo ‘esterno’, imparerebbe a riconoscere l'esistenza degli altri e a sviluppare sentimenti di tipo altruistico. Tale pressione, sosteneva Walton, porterebbe, piuttosto alla costituzione di una coscienza individualistica: l'io, insomma, “non è [...] un'entità primaria, è l'individualizzazione progressiva di una libido da principio anonima, alla quale le circostanze e il corso della vita impongono di specificarsi e di entrare nei quadri di una esistenza e di una coscienza personali”, Walton H., ‘Il ruolo dell'Altro nella coscienza dell'io’, in Id., *Sviluppo della coscienza e formazione del carattere*, Le Monnier, Firenze, 1967, p. 116.

Ma qui siamo ancora sul piano delle precondizioni del dire filosofico. Facciamo ancora uno sforzo di immaginazione e proviamo a rappresentarci una scena piuttosto frequente in questo tipo di mestiere: quella del filosofo che, nel corso di un incontro, prende la parola, e cerchiamo di descrivere quello che succede.

Saluto

Buongiorno (*silenzio del relatore e del pubblico, per qualche secondo, segue qualche scalpaccio e qualche colpo di tosse*).

Che cosa si fa quando ‘si saluta’? Che cosa accade nel porgere i ‘saluti’? Si sarà notato che la prima parola con cui qualcuno, per esempio proprio ‘io’, dà inizio a una *comunicazione* in cui, in teoria, bisognerebbe dire qualcosa, in realtà *non dice nulla*, né vuole dire nulla – una tale parola non ha, del resto, in genere, l'intenzione di dire qualcosa.

Si tratta di una formula – una formula di saluto – ciò che i latini chiamavano ‘*salutatio*’, termine, questo, che rimanda a ‘*salus*’ (‘salute’) e indica sia l'atto di salutare sia quello di fare una visita. Non si tratta, insomma, di una comunicazione o di una trasmissione di informazioni su questo giorno, sull'eventuale stato d'animo di chi ha, con questa formula, ‘preso la parola’, né l'enuciata di aspettative circa l'accoglienza o meno di chi sta ascoltando.

Forse, nel pronunciare questa formula di saluto, chi ha parlato – ‘io’ – non è nemmeno stato sincero: nel ‘salutarvi’, augurarvi la ‘salute’, ‘io’ davvero ‘spero’ che voi passiate una buona giornata, stiate bene, vi manteniate in salute? In realtà, non ci ho nemmeno pensato: ho detto ‘buongiorno’ o ‘salve’ senza rifletterci... in fondo si usa così.

Mi sono limitato a un *atto*, a quel tipo di atto linguistico che Paolo Virno iscrive nel registro dei ‘performativi assoluti’⁵; *salutare* significa, infatti, dire: ‘salute’!

Eppure, il silenzio che, anche se per pochi secondi, ha circondato questa parola, quel silenzio che è sempre necessario affinché una parola venga udita e compresa, ha caricato il luogo in cui si è prodotta di una particolare tensione, fin quasi ad appesantire la gravità dei corpi.

5 Si veda Virno P., *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

Lo spazio, per un attimo, è diventato perturbante, costringendo i nostri corpi in una peculiare, duplice torsione: abbiamo avvertito, come si diceva, come un appesantimento; al tempo stesso, però, questo appesantimento si è come capovolto in una 'decompressione d'essere' — in un aumento della gravità e del peso che si è tradotto, però, non più in una chiusura in sé, ma in una fuoriuscita da sé: come se massa e peso non potessero stare in sé per un eccesso di gravità. Ciascuno ricacciato in sé stesso, letteralmente 'non sta nella pelle', si diffonde o evapora anche senza fare il minimo movimento. La pesantezza che l'io avverte in sé e come sé è la stessa cosa di un movimento di fuoriuscita da sé, di un transito.

C'è stato un passaggio 'dall'io al noi'? O c'è stata come un'epifania del 'noi' nel non poter stare in sé dell'io? Dobbiamo provare ad analizzare questa duplice situazione.

In un passo tanto ai limiti del paradosso quanto rivelatore, Paul Schilder, nel fortunato e discusso volume *Immagine di sé e schema corporeo*⁶, presenta una situazione in cui la gravità del corpo produce niente di meno che il 'fantasma' di un Io autonomo e, di principio, separabile dal corpo.

Immaginiamo, scrive Schilder, di trovarci in un ascensore guasto che, all'improvviso, si metta a salire e scendere ad elevata velocità senza arrestarsi: quando sale, le gambe e i piedi sembrano più pesanti; se l'ascensore si arresta bruscamente, le braccia si sollevano e sembrano più leggere, il corpo sembra salire un po' in alto e poi ricadere, sembrando più pesante. Accade, poi, a volte, quando si sale e si scende ripetutamente, di avvertire delle *sensazioni postume* di qualcosa che *sembra uscire dal corpo*: "È ancora come se qualcosa cercasse di uscire dal corpo, specialmente dal capo, che sembra anche più grande, e la massa corporea uscisce dalla testa".⁷ Lo stesso quando l'ascensore si è fermato: "Si può presentare un'ulteriore sensazione postuma: un fantasma, una specie di massa, scende ed il corpo si accorcia".⁸

Sappiamo benissimo — e lo sappiamo 'percutivamente', non perché ci abbiamo riflettuto sopra — *dove* si trova il nostro corpo; tuttavia, accanto ad una percezione di esso si produce l'immagine percettiva di una *sostanza pesante* del corpo che, almeno per un po', se ne è distaccata, per poi farvi rientro. Si tratta di un fatto puramente fisiologico: l'effetto di movimenti con accelerazione verticale determina un'irritazione dell'apparato vestibolare che si ripercuote sull'immagine del corpo dissociandola, ecco, quindi, che noi avvertiamo il movimento in salita e in discesa come una continua

modificazione del peso delle parti del corpo: questa, però, viene sentita come uno spostamento e una dislocazione del peso rispetto al corpo stesso, cioè come "sommarsi e sottrarsi delle masse fisiche rispetto al nostro corpo".⁹ Schilder conclude:

L'emanazione al di fuori del cranio della sostanza che vi sia all'interno è di particolare importanza. Tale sostanza emanante è il vettore della localizzazione dell'io: [...]. Il luogo che diviene vettore dell'io è quello in cui si ha una sensazione vestibolare postuma.¹⁰

Insomma, Schilder presenta l'io come effetto di una 'sensazione postuma' legata ad una esperienza temporanea di perdita del senso dell'equilibrio e del bilanciamento del peso del corpo: l'impressione che una *sostanza pesante* esca dal proprio corpo, in particolare da quel punto del capo posto in mezzo agli occhi e vi faccia ritorno; questa impressione di una sostanza capace di spostarsi da dentro a fuori e viceversa genera il *fantasma* di qualche cosa che, pur essendo *nel* corpo, è da esso indipendente e capace di organizzarne gli stati e dirigerne gli atti. L'io, insomma, è un *fantasma* che si forma retroattivamente — proiezione immaginaria del peso del corpo avvertito in una situazione di squilibrio: o, anche, un'immagine del 'non-riuscire-a-stare-in-sé' scambiate, impropriamente, per dimensione inferiore del 'vero' sé.

Teniamo per buono, per il momento, questa suggestione ricavata, con una certa libertà, da Schilder, ossia che l'io si produce e si sente a partire da uno squilibrio, come se fosse l'effetto postumo di una scossa e ritorniamo alla situazione sopra richiamata — la lezione, la conferenza. Chi è qui, chi ascolta, non si trova in una condizione di squilibrio — siamo tutti seduti, più o meno comodi. Però, è probabile che abbiamo avvertito, in questi istanti di silenzio che sembrano dilatarsi all'infinito, qualcosa di *densso*, anche se non visibile né tangibile — qualcosa che è 'noi', ma, al tempo stesso, *attorno a noi* e *tra di noi*. Questa 'matericità', o questa 'stoffa', è quanto J. L. Nancy descrive come lo spazio della 'com-partizione', intesa come genesi 'simultanea' o, meglio, concomitante, dell'io e del 'noi':

Noi compariamo: veniamo insieme al mondo. Non nel senso che vi sia produzione simultanea di più entità distinte (come si va 'insieme' al cinema). Ma nel senso che non vi è venuta al mondo che non sia radicalmente *comune* — il comune stesso.¹¹

6 Schilder P., *Immagine di sé e schema corporeo*, Franco Angeli, Milano, 1973.

7 Ivi, p. 128.

8 Ivi.

9 Ivi, p. 127.

10 Ivi, p. 129.

11 Nancy J. L., *La comparitione*, in AA.VV., *Politica*, Cronopio, Napoli, 1993, p. 17.

Veniamo insieme al mondo: il mondo, qui, va inteso come una *unità di senso*: una lezione, una conferenza, costituiscono un mondo perché implicano e, al tempo stesso mostrano, come dice ancora Nancy, che "il 'senso' non ha luogo che per più di uno"¹².

Non siamo tutti quanti nati simultaneamente, ma, in certo senso, nasciamo qui e ora perché, in quell'unità di senso che è un incontro, quale che ne sia la natura, *com-partiamo*, dice Nancy, tutti insieme per la prima volta – laddove il termine impiegato da Nancy, *compartition*, include tanto la 'partizione', quanto il *cum*¹³. In effetti, ognuno di noi ha una sua fisionomia, la sua età, vive in una sua temporalità e spazialità peculiare, occupa un luogo differente da quello occupato dagli altri e così via... Non necessariamente ci conosciamo; per ciascuno di noi, tutti gli altri sono degli esseri 'qualunque', che non vuol dire 'nessuno'. Come ha osservato Giorgio Agamben, l'essere qualunque (*quodlibet*) definisce una singolarità "nella sua indifferenza rispetto a una proprietà comune (a un concetto, per esempio: l'essere russo, francese, musulmano), ma solo nel suo esser tale qual è"¹⁴.

Tutti noi, almeno in linea di principio, possiamo essere raccolti e classificati sotto una qualche proprietà, sotto un genere comune, ma, nell'evento plurale della salutarità, quello che 'fa senso' è solo la 'com-partizione', ossia l'apparire insieme – ed è per questo che Nancy sottolinea che, nell'evento comune del venire al mondo insieme, ciò che viene al mondo non è 'ciascuno di noi', bensì il 'comune stesso'. Nell'evento della salutarità, la formula di saluto sta celebrando, o facendo eco, al 'comune' in quanto tale.

Il discorso del filosofo, forse, nel suo esercizio, presuppone quello che vorrebbe mostrare: ciò che deve essere spiegato è la condizione, la matrice e la materia del nostro parlare ed ascoltare. Per cominciare ad entrare nel merito: parlando del passaggio dall' 'io' al 'noi', presupponiamo quel comune in cui siamo già tutti, facciamo qualcosa in comune, riattiviamo e rimettiamo continuamente in scena quel passaggio che si è già prodotto. Il luogo e la condizione di cui parliamo è il luogo in cui *già-siamo*: le nostre parole vengono dal luogo e dalla condizione in cui *siamo* (e bisognerà interrogarsi sul senso di questo 'siamo') – luogo che è la matrice del nostro parlare, proprio perché ci dà le parole per dirlo, le fa risuonare tutte intorno a noi, permette che vengano udite e comprese. Il 'comune' è il copione che viene continuamente messo in scena: non lo scrive chi parla, non lo ha scritto chi ascolta, o rumoreggia tra un silenzio e l'altro.

12 Ivi, p. 16.

13 Si veda Nancy J. L., *La partizione delle voci*, Il Poligrafo, Padova, 1993.

14 Agamben G., *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990, p. 3.

Ecco un ulteriore paradosso: è come se degli attori recitassero un testo che ha come contenuto ... il testo che stanno recitando. Che cosa potrà mai 'dire' questo testo – e, in fondo, che cosa dice il 'saluto'? – che cosa potrà mai dire questo copione che stiamo mettendo in scena, che abbiamo già-sempre messo in scena? Non potrà dire nulla, perché esiste solo nelle parole che pronunciamo – al tempo stesso, però, è il loro presupposto.

Del vivere

"C'è da dir male anche di chi soffre per la solitudine – io ho sempre e solamente sofferto per la 'moltitudine'"¹⁵, così diceva Nietzsche di se stesso.

Questa affermazione può essere estesa all'uomo in generale e al filosofo in particolare: egli *partisce* la moltitudine perché sa che la moltitudine è inaggrabile e avverte che, in certo modo, è come la matrice del suo 'partire' o 'sentire'. In quanto filosofo, egli sa che il discorso filosofico, come già accennato, subisce l'affezione della moltitudine.

Aristotele diceva che il sapere più elevato per l'uomo, il suo 'sommo bene', ciò a cui la sua stessa natura lo ha destinato, è la *sapienza*. Ma diceva anche che l'uomo è *animale politico*. Aristotele sosteneva, insomma, che quella stessa natura che ha destinato l'uomo all'amore per il sapere, lo ha destinato anche a vivere insieme agli altri. Perché? Certo, ci si potrebbe limitare a dire che ogni uomo 'ha bisogno degli altri', ma il bisogno non spiega nulla.

C'è, però, un altro modo di leggere Aristotele: si può, cioè, leggere il 'vivere in comune', la politicità dell'animale umano, come qualcosa che si trova già collocato nel vivere di ciascuno – forse anche come la *struttura stessa della vita*, la sua articolazione. Giorgio Agamben ha messo in evidenza questo aspetto in un'analisi del tema dell'amicizia nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, mostrando che non è tanto l'amicizia a provocare la condivisione della vita, ma, al contrario, è la condivisibilità di principio della vita a includere la possibilità dell'amicizia. Vale la pena di leggere un passo dell'*Etica*, nella traduzione che ne ha dato lo stesso Agamben:

15 Nietzsche F., *Ecce homo in Id., Opere di F. Nietzsche. Vol. 6, Tomo 3*, Adelphi,

Milano, 1970, p. 306.

Colui che vede sente (*caisthanetai*) di vedere, colui che ascolta sente di ascoltare, colui che sente che stiamo esercitando (*oti emergomenai*), in modo che se sentiamo, ci sentiamo sentire, e se pensiamo, ci sentiamo pensare, e questo è la stessa cosa che sentirsi esistere: esistere (*to einai*) significa infatti sentire e pensare.

Sentire che viviamo è di per sé dolce, poiché la vita è per natura un bene ed è dolce sentire che un tale bene ci appartiene.

Vivere è desiderabile, soprattutto per i buoni, poiché per essi esistere è bene e una cosa dolce. Con-sentendo (*synaisthanomenoi*) provano dolcezza per il bene in sé, e ciò che l'uomo buono prova rispetto a sé, lo prova anche rispetto all'amico: l'amico è, infatti, un altro se stesso (*heteros autos*). E come, per ciascuno, il fatto stesso di esistere (*to auton einai*) è desiderabile, così – o quasi – è per l'amico. L'esistenza è desiderabile perché si sente che essa è una cosa buona e questa sensazione (*aisthesis*) è in sé dolce. Anche per l'amico si dovrà allora con-sentire che egli esiste e questo avviene nel convivere e nell'avere in comune (*koinonein*) azioni e pensieri. In questo senso si dice che gli uomini convivono (*synen*) e non come per il bestiame, che condividono il pascolo. [...] L'amicizia è, infatti, una comunità e, come avviene rispetto a se stessi, così anche per l'amico: e come, rispetto a se stessi, la sensazione di esistere (*aisthesis ot'estin*) è desiderabile, così anche sarà l'amico.¹⁶

Chi è vivo, in genere, se ne accorge – vivere è sentirsi vivere. Il sentire è accompagnato da un piacere: c'è un piacere nel vivere e c'è un piacere del vivere. I 'buoni' vivono meglio dei 'malvagi' perché la loro vita è, di per sé, un bene (motivo, questo, ricorrente in certi luoghi del pensiero greco: i buoni vengono presi come paradigma dell'uomo, essi, infatti, vivono secondo la natura propria dell'umano). E qui avviene il passaggio, ben segnalato dalla traduzione di Agamben: *synaisthanomenoi*, tradotto solitamente con 'prendendo coscienza', viene tradotto da Agamben come 'con-sentendo', ossia nei termini di un 'sentire-con', inteso come fatto originario e immediato.

È come se il sentir-si vivere fosse qualcosa che eccede la portata e i limiti di un corpo o di un organismo psico-fisico e fosse già-sempre condivisibile e condiviso – come se questo 'si', più che un riflessivo, indicasse ad un tempo un movimento centripeto e un movimento centrifugo: una sorta di ossimorica eterogeneità del proprio. Per questo Agamben può dire che *sentire di vivere* ha già assunto la forma di un "con-sentire (*synaisthanesthai*) l'esistenza dell'amico. L'amicizia è l'istanza di questo con-sentimento dell'esistenza dell'amico nel sentimento dell'esistenza propria"¹⁷. Così, l'amicizia è "con-sentimento del puro fatto di essere [...] L'amicizia è la condivisione che pre-

cede ogni divisione, perché ciò che ha da spartire è il fatto stesso di esistere, la vita stessa"¹⁸. Si tratta di un sentire di che cosa? È, come avrebbe detto Witticoll, un 'senso dell'Essere', che non è confinabile nell'individuo¹⁹.

Come osserva J. L. Nancy:

«Che c'è di più comune che essere? Che c'è di più comune che l'essere? Noi siamo. Ciò che condividiamo è l'essere o l'esistenza [...] Ma l'essere non è una cosa che possediamo in comune. L'essere non differisce in niente dall'esistenza ogni volta singolare. Si dirà quindi che l'essere non è comune nel senso di una proprietà comune, ma che è in comune.²⁰»

L'essere è 'comune', perché noi tutti 'siamo': ma che cosa vuol dire che 'noi' siamo? Vuol dire che, pur nelle mostre differenze, siamo pur sempre esistenti e, quindi, condividiamo l'essere. In che modo, però, lo condividiamo? Nessuno di noi, infatti, potrebbe dire di sé 'Io sono l'essere' e, magari, per gentilezza, tagliare a fette questo suo essere e distribuirne un po' agli altri. Nemmeno si può dire che noi condividiamo l'essere così come condividiamo una proprietà, come nel caso di un bene contestato. In realtà, quello che noi siamo *non lo possediamo in nessun modo*, e non ce lo possiamo scambiare o prestare – però è 'il', tra noi, 'in' comune. Ciò che 'io' sono – il fatto che io sono – è il fatto che noi siamo, ed è 'in', ossia 'tra' di noi, imprevedibile, inafferrabile, indisponibile, ma sempre 'là in mezzo' – materia della singolarità e del comune. È quello spazio tra i corpi che, secondo Judith Butler, è condizione dell'apparire dei corpi stessi nel loro essere *Assembly*. Nella prospettiva di Butler, ogni corpo è, insomma, potenzialmente *multitudine* o 'alleanza-di-corpi':

«Parte di ciò che un corpo fa [...] consiste nell'aprirsi al corpo di qualcun altro, o di un insieme di altri, [...] per questa ragione i corpi non sono entità chiuse in se stesse, ma sono sempre, in un certo modo, fuori di sé, estese e talvolta espropriate attraverso i sensi, mentre esplorano il loro ambiente.²¹»

18 Ivi, p. 19.

19 «Per quanto complessa la psicologia del senso di sé e dello stabilirsi di una identità potrà divenire man mano che il bambino cresce, nessun senso di sé ha luogo eccetto che sulla base di questo stabilire un rapporto nel senso di essere. Questo senso di essere è qualcosa che precede l'idea di essere tutt'uno con, perché non vi è ancora stata alcuna cosa eccetto l'identità. Due persone separate possono sentirsi tutt'uno ma qui, nel punto che io sto esaminando, il bambino e l'oggetto sono uno. [...] Identificazione protettiva ed introiettiva derivano entrambe da questo luogo dove ciascuna è lo stesso dell'altra». Witticoll D. W., *Gioco e realtà*, Armando, Roma, 1974, pp. 142-143.

20 Nancy J. L., *La comunità inoperosa*, tr. it. Cronopio, Napoli, 1992, p. 167.

21 Butler J., *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Notte tempo, Milano, 2017, p. 333.

16 Aristotele, *Etica Nicomachea* 1170a28-1171b35, tratto da Agamben G., *L'amico*, Notte tempo, Roma, 2007, pp. 13-14.

17 Ivi, p. 16.

Del sentire (in) comune

Nel 1935, il filosofo giapponese Watsuji Tetsurō, in una rilettura della *Stimmung* heideggeriana nei termini di una climatologia che sfocia in una filosofia del sociale, ci permette di riformulare la questione a partire da un'esperienza tratta dalla vita quotidiana: che cosa significa avvertire la 'freschezza dell'aria'? Su un piano che voglia essere descrittivo di quello che si esperisce, resta innegabile che l'esperienza della 'freschezza dell'aria' si produce a un tempo come uno stato del corpo ('ho freddo') ma anche come uno stato dell'ambiente ('fa freddo') – non è, insomma, riconducibile ad uno stato psicologico:

Una mattina ci svegliamo e troviamo il nostro io dentro un 'senso di freschezza'. È un fenomeno che si cerca di spiegare dicendo che quella condizione è prodotta da certa temperatura e umidità *esterne*, che influenzandoci hanno prodotto *all'interno* una condizione psicologica, ma nella nostra concreta esperienza avviene qualcosa di completamente diverso. Nella nostra esperienza non c'è una condizione psicologica, c'è la freschezza dell'aria [...]. Questa freschezza è un modo di essere, non è né un 'oggetto', né 'la qualità di un oggetto'. Essa appartiene a quel *qualcosa* che è l'aria, ma non è né l'aria stessa né una qualità dell'aria [...]: la freschezza dell'aria è già da subito il nostro senso di freschezza.²²

Tetsurō si serve del termine *aidagara* – 'interfaccia' – per indicare questo carattere intermedio dei vissuti di sensazione, ampliando però il campo di indagine: *aidagara* tra l'individuo e l'ambiente, essi sono anche condizioni dell'essere umano come essere sociale – in fondo, capita a tutti noi, quotidianamente, di fare commenti sul caldo o sul freddo quando incontriamo qualcuno. La freschezza dell'aria è ciò che ci avvolge e che ci co-involge: ciò di cui, quindi, parliamo, 'l'intorno-a-cui', direbbe Heidegger, che ci lega in un colloquio.

Ma quando Tetsurō dice che "A scoprire l'io nella sensazione di freddo è originariamente il noi inteso come *aidagara*"²³, egli sta mostrando con un esempio molto chiaro che la zona di apparizione e comunicazione tra 'io' e 'noi' è un'*interfaccia* che assume, ai suoi occhi, consistenza materica e statuto ontologico – materia e matrice di co-costituzione e comunicazione, luogo in cui 'accade' il *sentire*. Interfaccia tra io e ambiente, il 'sentire' lo è, per lo stesso motivo e per la stessa dinamica, tra individuo e individuo: se occupa un luogo intermedio, lo fa in quanto comune e condiviso. Ciò, però, comporta che il sentire non è mai 'dato' o circoscritto: anche se 'arriva' a un

'sé', o a un 'io', non è confinato né in una coscienza, né in un corpo (*Leib*) – è sempre un'inquietudine in cui un corpo *non sta in sé*. Il sentire, infine, che pure riguarda l'individuo, è, pertanto, al tempo stesso, *più che individuale* – perché attraversa l'individuo, lo precede e lo sorpassa – e *meno che individuale* perché capace di presentarsi con tratti impersonali. In breve, per impiegare un concetto-cardine di Gilbert Simondon, il vissuto è uno "stato relazionale" il cui attributo è la *transindividualità*: se costituisce il "centro dell'individualità", è solo per collocarvi il presentimento del collettivo²⁴.

Gli affetti, di per sé né consci, né inconsci, occupano una zona di transizione – identificata da Simondon nel *subconscio* – che ne fa momenti di una individuazione che si vuole *ad un tempo* singolare e collettiva²⁵. Transindividuali, appunto, essi sono stati provvisori di un processo d'Essere in una condizione continua di *metastabilità*. Gli affetti, in quanto transindividuali, e subconsci, sono quanto 'sta tra' gli individui, quanto li eccede per il fatto stesso di precederli, matrici di forme e di relazioni sempre sul punto di farsi, proprio perché partecipi dell'informe.

Affettività e sensazioni, in quanto affezioni del 'fuori' (e il genitivo va inteso sia come oggettivo che come soggettivo), sono *fatti* dell'essere (in) comune prima ancora che *stati* del soggetto o della coscienza e sono 'là fuori': anche se avvertiti in un non ben localizzato 'qui', rompono lo "spazio privato del Sé" (per citare il titolo di un noto lavoro di M. Khan²⁶), non sono affar suo né materia di scambio simbolico, bensì ambiente fluido e luogo di affezione e co-costituzione.

Vita neutra: il plurale dell'immanenza

Per avviarci a una conclusione provvisoria, che sia, al tempo stesso, apertura per ulteriori approfondimenti, dobbiamo procedere attraverso un'ulteriore deviazione, e appoggiarci a una straordinaria testimonianza raccolta con gli strumenti della poesia.

Roberta Dapunt ha ricostruito in un poemetto il penoso declino psicofisico della madre – 'Uma' nell'idioma ladino – affetta dal morbo di Alzheimer, individuando, singolarmente, nella fase finale della malattia, una sorta di *trasfigurazione* della coscienza e della vita che va in direzione di un

22 Tetsurō W., *Vento e terra. Uno studio dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine, 2014, pp. 56-57.

23 Ivi, p. 46.

24 Si veda in part., Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma, 2001.

25 Sul 'subconscio' in Simondon cfr. Ivi, p. 87 e segg.

26 Khan M., *Lo spazio privato del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

singolare stato di beatitudine: "incantevole dono il tuo", così essa connota la condizione della madre²⁷.

Dapunt rintraccia, in questo stato, quasi l'ottenimento, involontario e inaspettato, di una *grasi* che passa, come nelle migliori tradizioni mistiche, per il silenzio e la non-conoscenza, ma anche per una sorta di solidarietà immune dalle inquietudini del dubbio: se, infatti, "essa mi dorme intorno, indifferente / e non comprende il freddo. Non lo sente", allo stesso tempo occorrerà ammettere che "Mai ti ho vista nel dubbio, fedele orizzonte / che anche nella demenza più sfrontata ti rimane di fronte"²⁸.

Il percorso verso la 'demenza' si articola come una *sospensione della mobilità del corpo*, destinata a diventare, come si vedrà, un'alterazione del sentire – "una sospensione della carne, / interruzione adempiente del movimento"²⁹ – che si prolunga in una *sospensione del tempo*: "Mi sorridi e d'intorno sei sospensione del tempo / un filo d'erba che ignora il suo prato"³⁰. E, tuttavia, "a guardarti è infallibile benessere / Ti guardo e ti ascolto e mi chiedo, / chi di noi due abbia il corpo più contento"³¹.

'Uma' si riduce, in poco tempo, ad una "umile esistenza"³², alla "muta esistenza del corpo"³³, senza le dimensioni dell'interiorità e dell'esteriorità. Essa è, ora, un 'luogo' che non conosce più tempo né divenire, ma, proprio per questo, semplicemente 'è' o 'c'è', senza limitazioni né interruzioni – mera continuità d'essere senza più identità né confini:

Ma qui, amabile luogo, qui niente accade,
tranne che ininterrotta un'umile esistenza.³⁴

Sai cosa è sempre Uma?

Il senza fine in ogni tempo,

senza è il lungo corso che passo vicino alla tua assenza
ospite ininterrotta della tua demenza.³⁵

Per servirci di un'espressione di Gilles Deleuze, 'Uma' diventa "pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva, impersonale,

27 Dapunt R., *Le beatitudini della malattia*, Einaudi, Torino, 2013, p. 31.

28 Ivi, pp. 47-48.

29 Ivi, p. 12.

30 Ivi, p. 31.

31 Ivi, p. 23.

32 Ivi, p. 33.

33 Ivi, p. 27.

34 Ivi, p. 33.

35 Ivi, p. 10.

durata qualitativa della coscienza senza io. [...] *Una vita*, e nient'altro [...]. È una eccellenza, che non deriva più da una individuazione, ma da una singolarizzazione: vita di pura immanenza, neutra"³⁶.

Nello stesso tempo, però, questo 'piano di immanenza', a-cosciente e impersonale, diventa spazio di accoglienza e di condivisione: 'Uma', ottenuto il dono della beatitudine, regala alla figlia la *condizione del silenzio* nonché il suo stesso farsi luogo e ricettacolo del suo eventuale dire, pensare, 'sapere':

Mi hai portata nella tua mancanza di suono,

nel non dire, tra le pause della tua voce

e mi hai accompagnata fino all'assenza totale dei rumori.

Ho capito l'astensione del parlare,

la muta esistenza del corpo [...].

e senza rimpianto e senza nostalgia da un giorno all'altro

non hai più detto, non hai proferito, non risposto, non

hai capito.³⁷

A nulla io dico, nulla tu rispondi.

Così ora tu sai ciò che io non sapevo,

tu racconti ciò che io non avrei ascoltato prima,

tu ascolti ciò che io non avrei detto mai.³⁸

All'improvviso, in un giorno d'autunno, 'Uma' avverte come un profumo, senza che vi sia nulla nelle vicinanze di particolarmente odoroso o profumato – si tratta, forse, di una sorta di auto-afezione di un "senso perso" che ormai si attiva 'meccanicamente' per conto proprio. La figlia dapprima si limita ad accennare – come si dice, 'per farla contenta', così come si usa con i 'demeni' – salvo, però, accorgersi quasi subito di una 'fragranza generata' non di questo o quell'oggetto in particolare, ma dell'*autunno stesso*:

Che l'odore autunnale riesca ad entrare dentro alle

tue narici?

Mi chiedo. Vagare nelle anguste aperture

e lasciare al senso perso una deviana intesa, comunque?

Una volta ti venne da esprimere con voce il profumo.

Mormorai l'assenso.

E mi viene tutt'ora di sentire quel profumo inesistente,

creato nella mente per fare un dono al tuo naso.³⁹

36 Deleuze G., *L'immanenza: una vita...*, 'Aut-aut', N. 271-272, 1996, pp. 4-6.

37 Ivi, p. 27.

38 Ivi, p. 38.

39 Ivi, p. 25.

La figlia, cioè, sperimenta intorno a sé una continua e ininterrotta *affettività* di un organo che, proprio in quanto 'anonimo' e 'reciso', privato cioè di un portatore dotato di una sua 'identità', è *diventato senso comune*. Questo profumo senza supporto, ma non per ciò illusorio, immediatamente comunicato e condiviso, si traduce, cioè, in *condivisione del senso dell'olfatto* stesso.

Questo 'senso comune', appunto, che riceve *qualità* e non 'dati', 'sensazioni' e non 'percezioni' consapevoli e singolarit⁴⁰, stabilisce un rapporto con l'ambiente che è del genere della 'fede' – il profumo dell'autunno, si domanda Dapunt, può essere il profumo della fede? – "Illimitata osservanza la tua che sente in verità del / corpo il Divino. / Forse che la fede abbia un odore? / Un odore buono, forte, un aroma acuto. / Inconfondibile sentore?⁴¹, 'Fede' come 'fiducia' o 'confidenza' *nel e del* sentire stesso, 'fiducia' e 'confidenza' in ciò che, già-sempre comune, si con-divide perché non è mai stato proprietà di nessuno: in virtù di un azzeramento delle coordinate della soggettività, di una rescissione del senso dal suo 'titolare' soggettivo, il sentire si è spalmato sul piano comune dell'Essere, in un'esperienza "ecologica – diceva Mario Perniola – di intima dimestichezza con la natura sempre nascente"⁴².

Il corpo muto e 'in sospensione' di 'Uma' si offre, adesso, in quanto 'niente altro che una vita', come ricettacolo e, al tempo stesso, luogo di produzione, circolazione e condivisione degli affetti.

Uma, dalle morte narici, che nel mese terzo
di una primavera, per un attimo soltanto
mi desì il senso comune dell'olfatto.

Dicesi del buon profumo e tanto mi sembrava vero,
che anch'io avvertii nell'aria quel giorno generoso.

Coglievo così dal tuo naso, organo ipocrita
un senso di vittoria.⁴³

40 Sul carattere 'materico' o 'elementale' delle sensazioni, di contro alle percezioni, si veda Levinas E., *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato, 1986, p. 46 e segg. Un interessante variazione e approfondimento di questo motivo è rintracciabile nelle ricerche 'atmosferologiche' di Bohme G., di cui si veda *Atmosphere, estasi, messe in scena*, Marinotti, Milano, 2010, e di Griffeno T., *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

41 Dapunt R., *Le beatitudini della malattia*, op. cit., p. 25.

42 Perniola M., *Del sentire*, Einaudi, Torino, 1991, p. 102.

43 Dapunt R., *Le beatitudini della malattia*, op. cit., p. 26.