



UNIVERSITÀ DI PISA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di Laurea in Filosofia

e

Forme del sapere

Tesi di Laurea

DECLINAZIONI DEL NOI

Comunità, corpo e sentimenti in Jean-Luc Nancy

Candidato:

Margherita Masetti

Relatore:

Prof. Adriano Fabris

ANNO ACCADEMICO 2009/2010

A Coloro che

Anno

Introduzione

1. Parlare ancora di “noi”

Dopo la nietzscheana “morte di Dio” e gli orrori del Novecento, un vuoto di senso apparentemente incolmabile ha riempito (se mi è concesso il gioco di parole) la nostra vita, ed è innegabile che la reazione più forte a tale situazione si sia avuta con il “nichilismo”, non solo filosofico ma anche politico. Dice Nancy:

«[...] la preoccupazione del senso – intorno alla quale, come sappiamo, si potrebbero convocare altri nomi del pensiero contemporaneo – non è una preoccupazione fra le altre, ma definisce per noi (“noialtri”, come diceva Nietzsche, noi, che siamo venuti tardi, noi buoni Europei...) la preoccupazione stessa del pensiero, la preoccupazione della sua *moralità*, per conservare questa parola, la preoccupazione cioè di una condotta e di un contegno che siano all'altezza di un'epoca nella quale il senso, o il senso del senso, costituisce un problema, un'inquietudine o un'aporia¹». E ancora:

«Filosofia e politica si fondano insieme nell'ambito di un ritrarsi essenziale: quello degli dei, quello dell'essere-insieme (gli dei custodivano l'insieme, e l'insieme era assemblato dai propri dei), ossia di un ritrarsi della presenza. [...]

La metafisica (la filosofia, il monoteismo, l'Occidente) afferma la presenza come

¹ J.L.Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 175.

Vorhandenheit dell'essente sullo sfondo dell'eclissi della presenza che potrebbe fondare quest'essente [...] Mentre la politica afferma la co-presenza dei membri di un "corpo politico" sullo sfondo dell'eclissi della presenza sovrana e propriamente gerarchica (termine che contiene la radice *hieròs*, sacro) che avrebbe dovuto, che dovrebbe, ecc., fondarla. Noi siamo dunque sempre in lutto per la perdita di una presenza "vera" o "originaria". Come uscire da tale lutto, ossia come uscire dal nichilismo?». ²

Questa domanda (alla base del dialogo dell'autore con Roberto Esposito posto come prefazione all'edizione italiana di *Être singulier pluriel*) trova in Nancy una risposta programmatica:

«Certo, in una situazione come questa, non basta affermare il "nulla" del rapporto, lo scarto tra gli uni e gli altri, o lo scarto tra l'essere e l'essente, l'angoscia e il ritrarsi di ogni dio. Ma non bisogna neppure restaurare: si restaurano i quadri, non il senso. Bisogna dunque scavare il nulla e con questo intendo dire che bisogna approfondire il *nihil* del "nichilismo", per scorgervi ciò che separa, ciò che disloca e ciò che al tempo stesso rilega daccapo, ricostituisce un legame e un luogo».

In altri termini: dopo la morte della Metafisica, dopo il necessario passaggio dall'esperienza decostruzionista («percorso obbligato della storia del pensiero dopo la morte di Dio, per depurare e pulire il pensiero occidentale da ciò che lo

² R. Esposito e J.L. Nancy, *Dialogo sulla filosofia a venire*, prefazione di *Essere singolare plurale*, tr. it. di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. XIV.

ha condotto agli orrori dell'olocausto»³), c'è bisogno di una filosofia della Ricostruzione che reinventi il pensiero occidentale. Si dovrà dunque affermare dapprima una necessaria *esenzione del senso*, un'esenzione come *sospensione* e non esclusione del senso⁴, poiché «produrre senso, costruirne o riconoscerne l'istanza e la figura, sarebbe per noi innanzitutto un imperativo. (Si potrebbe mostrare che questa è anche l'essenza dell'imperativo kantiano⁵). Di fatto il rinvio a una ragione o a una finalità, a un'origine o a una destinazione, a un riferimento o a un valore, ci paiono indispensabili alla costituzione di un essere o addirittura dell'essere stesso. Che l'essere sia in vista di qualcosa, sia pure di se stesso, ecco uno dei motivi più potenti del nostro pensiero [...] Un'esenzione di senso costituirebbe quindi nel liberarsi di questo imperativo⁶». Una volta superato il primo grande scoglio del nostro pensiero, si dovrà ripartire da una nuova ontologia, un'ontologia prima basata... sul "noi": per Nancy, infatti, non esiste "essere" che non sia fin già da subito "essere-in-comune", e l'unico vero senso lo facciamo, *siamo noi*, noi esseri umani nel nostro con-vivere quotidiano; per questo non solo si può, ma si *deve* tornare a parlare di "noi", poiché il senso

³ F. Matelli, *La filosofia del corpo di Jean-Luc Nancy e l'estetica tecnologica*, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 2003/2004, cit. Introduzione.

⁴ Qui Nancy si rifà agli scritti di R. Barthes *L'empire des signes* (tr. it. di M. Vallora, Einaudi, prima edizione Torino 1984), *Roland Barthes par Roland Barthes* (tr. it. di G. Celati, Einaudi, prima edizione Torino 1979) e *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV* (tr. it. di B. Bellotto, Einaudi, Torino 1988).

⁵ Per approfondire si veda J.L. Nancy, *L'imperativo categorico*, tr. it. di F. F. Palese, Besa editrice (collana Astrolabio), Nardò 2007.

⁶ J.L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, p. 179.

si ha solo quando gli uomini e il resto dell'essente rimandano gli uni agli altri «senza asservire nessuno a un'istanza prima o ultima». Detto infine con Nancy: «Non dobbiamo fare niente di meno, "noialtri", che capire e praticare la condivisione del senso – e del senso del mondo. [...] La verità del senso non è altro che la sua condivisione, cioè il suo passaggio tra noi (tra noi sempre altri da noi stessi) e contemporaneamente la sua deiscenza interna e sovrana, mediante la quale la sua legge conferisce diritto alla sua eccezione, mediante la quale il senso si esenta da se stesso per essere ciò che è»⁷.

2. Il problema del linguaggio

Partendo dalla coincidenza tra essenza ed esistenza (scritte intenzionalmente con le iniziali minuscole) Nancy mira a ripensare nuove prospettive di rapporto tra tutto ciò che fino ad ora è stato *ordinato* per importanza o cronologicamente, tornando di proposito su parole care alla tradizione metafisica (come *essere*, *libertà*, *corpo*, *soggetto*) per rinnovarle secondo originali significati; la difficoltà più sentita dai pensatori post-metafisici risiede infatti nell'inadeguatezza del linguaggio ai nuovi concetti: se già Heidegger (il primo ad aver tentato di articolare un pensiero non metafisico dell'essere con la sua ontologia fondamentale⁸) denunciava una situazione di assoluta inadeguatezza del linguaggio che, pur trattando di temi che volevano *superare* la metafisica,

⁷ *Ivi*, p. 182.

⁸ Si veda *Essere e tempo*.

metafisico restava, Derrida con il Decostruzionismo arriva al paradosso criticando il linguaggio e la scrittura in quanto metafore nonostante siano *nate* proprio come metafore. Nancy, dal canto suo⁹, «ricerca continuamente la forma e la parola più appropriate per esprimere quanto di nuovo c'è da iniziare a dire o quanto di vecchio c'è da riorganizzare. Di qua, la sua scrittura ardua che sembra tendente all'astrazione. In verità [...] il testo di Nancy va alla ricerca di concretezza, spessore, materialità, batte sulla parete muta delle cose creando un'orbita discorsiva "vertiginosa"»¹⁰ consapevole, come dice Roberto Esposito, che «il vecchio regime di senso ormai finito continua a proiettare oltre di sé i propri raggi lessicali»¹¹. Difatti è nel momento in cui il pensiero contemporaneo si trova di fronte al linguaggio che si riconosce ambiguo ed incoerente, ma in questo fa esperienza della propria origine, poiché ci si muove sempre entro quadri di esperienza predisposti dalla tradizione.

Ora, secondo Nancy, Kant sarebbe il filosofo che più di ogni altro avrebbe «avvertito e registrato nei suoi testi questa tensione che lacera i concetti esponendoli ad una sorta di indecidibilità, a partire dalla quale essi sfuggono continuamente - sul piano del senso - al significato che tende a imporgli in una determinata definizione [...] In questo modo la *Darstellung* kantiana si presenta

⁹ Nancy ha da sempre dimostrato un forte interesse per la linguistica: tra i suoi lavori sul tema non posso non ricordare il primo e più famoso scritto assieme a Ph.Lacoue-Labarthe, *Il titolo della lettera. Una lettura di Lacan*, tr. it. di S. Benvenuto, Astrolabio, Roma 1981.

¹⁰ F. Matelli, *La filosofia del corpo di Jean-Luc Nancy e l'estetica tecnologica*, cit. Introduzione.

¹¹ R. Esposito, *Libertà in comune*, introduzione a *L'esperienza della libertà*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2000, p. XII.

come la traccia stessa del proprio limite. Scartandosi continuamente rispetto al significato che pure pretende di veicolare, rivela il carattere necessariamente finito delle proprie definizioni. [...] Si può dire che il rilievo di Kant nella storia della filosofia consista precisamente nel fatto che egli porta ogni concetto al limite della sua significazione manifesta, affacciandolo contemporaneamente sull'*enigma di un diverso senso*»¹². Per Nancy è toccando questo limite che si giunge alla libertà del pensiero, intesa come dischiusura di nuovi molteplici sensi non più determinabili attraverso singoli termini ma nel loro *rappporto*. E se questo vale per la scrittura, vale anche per la lingua parlata: «Ciò che si sottrae all'ingiunzione del senso riapre la possibilità di parlare [...] Il privilegio conferito dall'esenzone [del senso] è quello che sgrava dall'obbligo del fine e che, contemporaneamente e paradossalmente, non dispensa dal parlare, ma reclama invece la parola rinnovata, raffinata, sempre più affilata dall'esattezza, tanto nel concetto quanto nell'immagine. Parola di scrittore, di amante o di filosofo, poesia, preghiera o conversazione – parola sempre più vicina alla sua nascita che al suo esito, sempre regolata più sulla sua enunciazione che sul suo enunciato, più sulla sua discrezione che sulla sua ultima parola, più sulla verità che sul suo senso [...] è così che il senso viene meno, producendo senso al di là del senso¹³».

¹² R. Esposito, *Libertà in comune*, p. XVIII.

¹³ J.L.Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, p. 180.

3. *Un pensiero finito e Corpus: teoria e pratica del pensiero-linguaggio*

In *Un pensiero finito* Nancy afferma che esistere è «essere nella mancanza di senso», e che il pensiero contemporaneo «deve anzitutto misurarsi con il fatto che il “senso” è potuto finire, e che si potrebbe trattare di una finitezza essenziale del senso – la quale a sua volta richiederebbe un’essenziale finitezza del pensiero¹⁴»: un pensiero che voglia indagare il senso *finito* deve assumerne la forma e la condizione, cioè deve farsi *finito* anch’esso; ma come si può *scrivere* di un tale pensiero? «Più il pensiero mobilita termini e operazioni, più si allontana dal cuore delle cose, e dal proprio cuore [...] Nel cuore delle cose non c’è linguaggio. [...] Non c’è cosa senza nome, ma non c’è nome che, nominando e per il fatto di nominare, non si *escriba* “nella” cosa, o “in quanto” cosa, pur rimanendo quell’altro dalla cosa che la mostra soltanto da lontano¹⁵». Ciò che il pensiero-linguaggio deve allora fare è *toccare*¹⁶ il cuore delle cose e, così facendo, riconoscere l’impossibilità di inscrivere in *un* significato (poiché il loro è un darsi e al contempo un sottrarsi, un “velarsi”) riconoscendo quindi anche il proprio limite, la propria finitezza; come sottolinea Luisa Bonesio nella sua postfazione a *Un pensiero finito*: «Un pensiero della finitezza non può dunque che *e-scriversi*, offrendosi alla durezza di pietra delle cose e del suo stesso

¹⁴ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, tr. it. di L. Bonesio e C. Resta, con postfazione di L. Bonesio *Un pensiero sublime*, Marcos y Marcos, prima edizione Milano 1992, p. 11.

¹⁵ Ivi, p. 139.

¹⁶ Su questo importante argomento della filosofia di Nancy ha scritto J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000 (tr. it. di A. Calzolari, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, con postfazione di R. Panattoni e G. Solla, Marietti, Genova-Milano 2007).

compito[...] il pensiero, se ancora vuole essere tale, all'altezza del suo compito epocale, deve giungere a *e-scrivere* nelle cose: movimento impossibile e paradossale, ma unico e necessario, e in quanto tale, soltanto, *sublime*¹⁷, che riconosce nell'immobile, pesante e muto battito del cuore di pietra delle cose il contesto del suo accadere, il suo fuori ineludibile, il limite intraducibile in cui la rappresentazione finisce¹⁸».

Passando dalla teoria alla pratica, due anni dopo l'uscita di *Un pensiero finito* Nancy scrive *Corpus*, un libro che intende presentare fin dal titolo non solo il tema di cui tratterà (il corpo) ma anche la forma in cui sarà trattato (un *corpus* di testi senza finalità interna): l'autore si appresta dunque a svolgere un esperimento di scrittura atto, in primo luogo, a sottrarre sia il corpo in quanto tale sia il discorso in generale a quella visione "organica" a cui sono sempre stati sottoposti fin dall'antichità¹⁹; in secondo luogo, si vuole *toccare* il corpo col pensiero, e-scriverlo affinché esso stesso si scriva nel testo:

«Scrivere non *del* corpo, ma il corpo stesso. Non la corporeità, ma il corpo. Non i segni, le immagini, le cifre del corpo, ma ancora il corpo. Questo è stato, e probabilmente già non è più, il programma della modernità. [...] Come dunque

¹⁷ Come esplicita F. Matelli, il pensiero è sublime «se si abbraccia la definizione kantiana di *sentimento sublime*, come di quel sentimento che nasce nel momento in cui l'immaginazione avverte il proprio limite di fronte alla totalità sublime» (*La filosofia del corpo di Jean-Luc Nancy e l'estetica tecnologica*, cit. Introduzione).

¹⁸ Cfr. L. Bonesio, *Un pensiero sublime*, postfazione all'edizione italiana di *Un pensiero finito*.

¹⁹ Si veda in proposito il *Fedro* di Platone (264 c) in cui si dice che un discorso deve essere costruito come una creatura vivente, con un corpo composto di tutte le sue parti in modo "armonico".

giungere a toccare il corpo, invece di significarlo o di farlo significare? [...] Scrivere non è significare. [...] La scrittura ha il suo luogo sul limite. E se dunque alla scrittura accade qualcosa, le accade solo di *toccare*. Le accade di toccare il corpo (o meglio questo o quel corpo singolo) con l'*incorporeo* del "senso" e di rendere, quindi, l'*incorporeo toccante* e il *senso* un tocco. [...] L'*escrizione* del nostro corpo è ciò per cui dobbiamo innanzitutto passare. La sua iscrizione-fuori, la sua messa *fuori-testo* come il movimento più *proprio* del suo testo: il testo *stesso* abbandonato, lasciato sul suo limite²⁰».

In terzo luogo, l'intento è quello di presentare il corpo non più come qualcosa che l'uomo *ha* ed usa per volgersi a fini trascendenti ed esterni a se stesso, ma come un evento determinato che l'uomo *è*, il pensiero finito, l'essere dell'esistenza.

4. Un mondo di corpi

Se, come abbiamo visto, il corpo è l'essere dell'esistenza, allora l'ontologia del corpo sarà l'ontologia stessa; ma l'unica vera ontologia secondo l'autore è l'ontologia del noi, quindi il punto di partenza per una nuova filosofia dovrà essere l'ontologia dei corpi, al plurale, *l'ontologia dei corpi-in-comune*:

«I corpi sono innanzitutto e sempre altri – così come gli altri sono innanzitutto e sempre corpi. [...] *Questo* corpo, *questo* tratto, *questa* zona di *questo* corpo mi tocca (tocca "il mio" corpo) [...] Tutti fanno corpo *e* al tempo stesso si dislocano.

²⁰ J.L. Nancy, *Corpus*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, pp. 12-13.

E così fino al punto in cui si scopre che “altro”, “altri”, non sono nemmeno più le parole giuste, ma soltanto “corpi”. Il mondo in cui io nasco, muoio, esisto, non è il mondo “degli altri”, perché è anche il “mio”. È il mondo dei corpi. Il mondo del fuori. Il mondo dei fuori. [...] Ogni corpo, ogni massa presa da un corpo è immensa, cioè smisurata, infinita da percorrere, da toccare, da soppesare, da guardare, da far posare, da diffondere, da infondere, da far pesare, da sorreggere, cui resistere, da sostenere come peso e come sguardo, come lo sguardo di un peso²¹».

La *visione* di un corpo è una forma di *tocco* che non penetra, che non decifra ciò che il corpo è, poiché in un corpo non c'è niente da decifrare: esso è pura esposizione, un mistero evidente che, *denudandosi*, esibisce la propria fragilità di singolo che esiste in “un regime d'essere incerto”; come nota Marco Vozza nella sua introduzione a *Indizi sul corpo* «Già Paul Valéry sosteneva che “la profondità dell'uomo è la sua pelle”: l'esperienza della nudità sembra rinviare ad un sapere della superficie, ad una cognizione dell'immanenza singolare, ad un pensiero della *carne* dotato di un attributo relazionale o *comunitario*, derivante da una condizione di esistenza condivisa²²». Nudità come massima espressione dell'essere-con dei corpi, soggetti ex-posti attraversati da emozioni, toccati da altri soggetti che si trovano nella stessa condizione. Nudità analizzata da Nancy

²¹ *Ivi*, p. 28.

²² M. Vozza, *A fior di pelle. Jean-Luc Nancy e la filosofia del corpo*, introduzione alla raccolta di testi di Nancy *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009, p. 9.

attraverso fotografie e dipinti che la ritraggono²³, e che fin da subito ci rimanda alla curiosità e al desiderio (pur non riducendosi solo a questo), ad una dimensione erotica in cui «l'esposizione allo sguardo altrui, al desiderio d'altri, equivale ad una *attestazione* di esistenza – come aveva già compreso Sartre ne *L'essere e il nulla*, ripreso poi da Lacan. Il soggetto: *quodlibet ens*, essere qualunque che trema o freme, effimera traccia di singolarità, ma capace di incontro, di condivisione affettiva, di provare e offrire piacere, di generare amore, palpitante e inquieto slancio rivolto al con-essere, entro la finitezza, fin sulla soglia della morte²⁴».

Eccoci giunti, così, al corpo vissuto, “esistito” attraverso la passione e l'amore: se già Hegel diceva che l'amore consiste nell'aver *in un altro* il momento della propria sostanza, Nancy afferma che «il cuore espone, ed è esposto. Ama, ed è amato, non ama, non è amato. L'affermazione e la negazione sono presenti in lui come nella dialettica. Ma nei modi d'affermazione e di negazione che sono i suoi, il cuore non opera riferendo a sé il proprio giudizio (perlomeno se è un giudizio). Non dice “*io amo*”, che è la riflessione o la speculazione di un *ego* (e che comporta né più né meno amore che *cogito*), ma dice “*io ti amo*”, dichiarazione nella quale *io* è posto solo in quanto esposto a *te*²⁵». Infatti si tratta ancora di andare oltre se stessi: l'amore è *trascendenza*, ma non auto-

²³Cfr. rispettivamente *Indizi sul corpo* e *La pelle delle immagini*, quest'ultimo scritto a due mani con Andrea Ferrari, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

²⁴ M. Voza, *A fior di pelle. Jean-Luc Nancy e la filosofia del corpo*, pp. 9-10.

²⁵ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, p. 173.

oltrepassamento (qualcosa che passa attraverso un'esteriorità per riflettervisi e ricostruirvi "l'interno e l'identico"), poiché viene dal di fuori e resta questo stesso "fuori", non ha compimento, si propone sempre e sempre sfugge, disvela la finitezza dell'uomo. Dal momento che l'essere singolare è *finito*, l'altro lo *attraversa*, senza unione, senza penetrazione, senza alcuna possibilità di appropriazione: è così che per Nancy il *Sesso designa l'incommensurabile*, e il *rapporto* sessuale ha luogo solo quando il non-essere del rapporto stesso (in quanto semplice "tra") ribadisce la distinzione dei due enti in rapporto, in questo caso i due *corpi*.

«Quando si parla di penetrazione senza designare la minaccia invasiva, militare o medica, significa che si parla di amore. Nell'amore c'è presa senza assimilazione né lacerazione. C'è corpo l'uno nell'altro e l'uno all'altro senza incorporazione né decorporazione. "Amore" significa il prendersi di due che eludono tutte le trappole dell'uno²⁶».

Dunque il rapporto sessuale non fa che produrre il senso della *distinzione* dei corpi, distinzione che avviene tra corpi diversi o all'interno dello stesso corpo (in questo caso "zonizzazione", ciò che accade per le zone erogene, ad esempio): si ribadisce ancora una volta che non esiste un "tutto" a cui giungere, un'unità da formare, ma che solo ammettendo la distanza incolmabile tra i corpi è possibile un vero contatto tra di essi, un rapporto autentico. Così l'amore contemporaneo è quello che è in gioco *nell'essere-in-comune*, quello che «vive

²⁶ J.L. Nancy, *Indizi sul corpo*, p. 111.

della differenza, dell'inconciliabilità irriducibile tra desiderio e godimento e che così, anche, tiene viva la sua possibile impossibilità²⁷».

5. Perché Nancy?

Nel mio percorso di studi mi sono sempre più interessata alla filosofia morale, specificatamente alla filosofia che tratta delle emozioni: già nella tesi triennale avevo affrontato il tema amoroso attraverso l'analisi di un'autrice tedesca poco conosciuta in Italia, Margarete Susman²⁸, che a mio avviso meriterebbe più considerazione (dato il suo inestimabile contributo al pensiero di autori a lei contemporanei del calibro di Simmel e Buber, e la sua rilevanza storica nell'essere la prima donna tedesca a parlare apertamente di sesso e dei ruoli di uomini e donne nella società). Ho dunque deciso anche per la tesi specialistica di trattare del sentimento amoroso, e in senso ancora più carnale di quanto non facesse già la Susman (giacché in lei si può ritrovare ancora una forma di "spiritualismo"): era infatti mia intenzione trattare del rapporto tra corpo e amore così, quando mi è stato suggerito Jean-Luc Nancy come uno dei massimi esponenti odierni della "filosofia del corpo", mi sono accostata al suo pensiero convinta che avrei trovato quello che cercavo; e, in effetti, ho trovato molto di più. In Nancy il tema del corpo e quello dei sentimenti sono inseparabili, due

²⁷ M. Bonazzi, *Al limite, un bacio. L'amore a venire di Jean-Luc Nancy*, introduzione a J.L. Nancy, *Sull'amore*, tr. it. di M. Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

²⁸ Di lei rimando ai due testi editi in italiano: M. Susman, *Il senso dell'amore*, tr. it. di A. Czajka e G. Cunico, Diabasis, Reggio Emilia 2007 e *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, tr. it. di G. Bonola, Giuntina, Firenze 1999.

nodi collegati in un reticolo in cui si dispiega il pensiero dell'autore (non organico e sistematico, quindi, ma aperto e simultaneo): se "essere-con" e "rapporto" sono i due termini che definiscono tutta la filosofia di Nancy, ecco che diventa impossibile parlare di un argomento senza richiamarne un altro, e un altro, e un altro ancora. Per questo motivo ho ritenuto opportuno utilizzare la prefazione per presentare alcuni temi basilari per la comprensione di quelli che tratterò nello specifico.

Il mio lavoro risulta dunque composto di due grandi parti, a loro volta suddivise in capitoli. Nella prima parte, i capitoli I e II sono volti all'analisi sistematica di un testo in particolare, *Essere singolare plurale*, in cui a mio avviso si possono ritrovare molti dei temi cari all'autore e soprattutto quello che fa da fondamento alla sua filosofia: il tema dell'"essere-con" come elemento da cui partire per creare una nuova ontologia prima, l'ontologia del "noi"; nel capitolo III si passa ad esaminare i vari temi su cui l'autore nei suoi testi si confronta con Heidegger (la fine della filosofia, sacrificio, morte, ermeneutica, etica). Nella seconda parte tratterò il tema della comunità sotto tre punti di vista diversi: nel capitolo I dal punto di vista ontologico, tornando sul'"essere-con"; nel capitolo II dal punto di vista dei corpi, come unità fondamentali che compongono la comunità; nel capitolo III dal punto di vista dei legami, dei rapporti che creano il reticolo della comunità stessa. Appongo infine le mie conclusioni, sperando di aver contribuito a tenere acceso l'interesse nei confronti di un autore

contemporaneo che ha saputo, con la sua filosofia, riempire di nuovi significati vecchie parole e parlare dell'indicibile.

Parte Prima

ONTOLOGIA DEL NOI

I

Essere singolare plurale

1. L'essere come senso

«L'essere stesso ci è dato come senso. L'essere non ha senso, ma l'essere stesso, il fenomeno dell'essere, è il senso, che a sua volta è la circolazione di se stesso – e noi siamo questa circolazione»¹.

Con queste poche frasi Nancy definisce ad un tempo che cosa siano “essere”, “senso” e “noi”: l’“essere” non è mai un «dato bruto puro e semplice» da arricchire con la proprietà di “senso”, ma vi è immediata coincidenza tra il fenomeno dell'essere e il senso (e lo si intuisce dal fatto stesso che «... noi capiamo qualche cosa... quando diciamo “essere”, e... noi ci capiamo gli uni gli altri quando lo diciamo»); il “senso” non va inteso «come significato al quale riferire e misurare un certo stato di fatto», ma «come elemento nel quale si possono produrre e far circolare dei significati», per cui il senso è prima di tutto comunicazione e circolazione di se stesso, ed in secondo luogo è «spartizione dell'essere» poiché si ha solo quando la presenza si disgiunge mettendo in atto una partizione intrinsecamente necessaria al suo stesso concetto; “noi”, che avvertiamo questa specie di «nostalgia di un senso assente», in realtà dobbiamo

¹ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. Tarizzo, con introduzione di R. Esposito in dialogo con J.L. Nancy *Dialogo sulla filosofia a venire*, Einaudi, Torino 2001, p. 6.

solo riappropriarci della verità che già sentiamo: che noi stessi *siamo* il senso², che *facciamo* senso «esibendo il valore assoluto che il mondo è di per sé... *un valore assoluto che è l'essere-con di tutto ciò che è*».

Adesso è possibile capire come mai «l'essere può *essere* soltanto essendo-gli-uni-con-gli-altri, circolando nel *con* e come *con* di questa coesistenza singolarmente plurale»; è possibile capire come mai il pensiero dell'eterno ritorno (affermazione nietzscheana del «senso come ripetizione dell'istante») stia alla base della storia contemporanea; è possibile infine capire come mai Nancy usi il «*noi altri*»³ di Nietzsche per indicare la nostra condizione («l'unico evento la cui unicità e unità consiste nella molteplicità»).

2. Il sé e il «si»

«*Noi altri*»: è *entrando in contatto* che si comincia a *fare senso* gli uni per gli altri, tenendo ben presente che «da un singolare all'altro c'è contiguità ma non continuità»⁴, essendo il tocco tra due esistenze singolari prima di tutto riaffermazione della loro eterogeneità e separazione; questo accade perché nel momento del contatto si accostano due *origini*, due *tocchi di senso* l'uno

² Per una soddisfacente trattazione di questo tema (l'uomo di fronte all'assenza di senso e la soluzione proposta da Nancy) rimando al testo di S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione, La condizione umana nel pensiero di María Zambrano e Jean-Luc Nancy*, prefazione di C. Zamboni, Il Poligrafo, Padova 2009, cap. IV.

³ *Ivi*, p. 9.

⁴ *Ivi*, p. 11.

inammissibile all'altro («tu sei assolutamente estraneo perché il mondo comincia *a sua volta da te*»⁵).

A questo punto Nancy avanza una critica al “si” heideggeriano⁶, introducendone una modalizzazione con l’espressione “*la gente*”: Heidegger intenderebbe il “si” solo come risposta alla domanda “*chi?*” posta circa il *Dasein*, senza chiedersi chi sia a *dare* questa risposta tendendo ad eccettuarsi; “*la gente*” rappresenterebbe la modalizzazione del “si” grazie alla quale il sé si eccettua da ciò che indica dicendolo («*la gente è strana*»⁷), e pur tuttavia vi si riconosce incluso («noi siamo tutti per l’appunto *genti*»⁸). “*La gente*” indica tutti e ciascuno nella propria singolarità, non cancellando ma anzi dando risalto alle differenze singolari individuali e infra-individuali: «non sono mai Pietro o Maria che ho incontrato, ma l’uno o l’altra in questa precisa “forma”, in questo preciso “stato”, in questo “umore”, ecc...»⁹; è con questa esperienza quotidiana che ci accostiamo agli altri come *origini e affermazioni del mondo*, del quale l’unità, l’unicità e la totalità sono date appunto da cotale singolare molteplicità delle origini. Ed eccoci giunti al fulcro della critica a Heidegger:

⁵ *Ivi*, p. 12.

⁶ Trattato appunto da Heidegger nel paragrafo 27 del capitolo IV della prima sezione del suo *Essere e tempo*, per la cui spiegazione rimando al volume di A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger, Introduzione alla lettura*, Carocci editore, collana Quality paperbacks, Roma 2010.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p.13.

⁹ *Ivi*, p. 15.

«Senza questa attestazione , non ci sarebbe alcuna attestazione prima dell'esistenza in quanto tale, cioè di questa non-essenza e non-sussistenza-in-sé che fa il fondo dell'essere-sé. È per questo che il "si" heideggeriano è insufficiente come apprensione iniziale della "quotidianità" esistenziale. Esso crea confusione tra il quotidiano e l'indifferenziato, l'anonimo e lo statistico. Questi non sono meno importanti, ma possono tuttavia costituirsi solo in rapporto alla singolarità differenziata che il *quotidiano* è già di per sé: ogni giorno, ogni volta, giorno per giorno»

E ancora:

«"Le genti", con l'irriducibile stranezza che le costituisce in quanto tali, sono esse stesse, in primo luogo, l'esposizione della singolarità nella quale l'esistenza esiste, in modo irriducibile e primo - l'esposizione di una singolarità che, secondo quanto attesta l'esperienza, comunica anche con la totalità dell'essente, o si comunica ad essa»¹⁰. Per questo Nancy rimprovera a Heidegger di aver mantenuto con il suo "si" l'accento sull'insignificanza del quotidiano: in questo modo si presuppone una «grandezza assente», mentre oggi c'è la giusta pretesa di pensare il senso *direttamente in (à même)*, poiché esso risiede «nella pluralità indefinita delle origini e nella loro coesistenza». Così la stranezza comunemente avvertita altro non sarebbe che l'eccezionalità del quotidiano.

¹⁰ *Ibid.*

3. L'origine

Nel capitolo terzo di *Essere singolare plurale* Nancy approfondisce il tema dell'origine stabilendo quattro punti fondamentali.

In primo luogo l'autore afferma che noi non possiamo accedere all'origine ed identificarci in essa, ma solo *con* essa, nel senso della *co-esistenza originaria*: difatti «l'accesso all'origine è negato dal ritrarsi dell'origine nella sua molteplicità»¹¹.

In secondo luogo si riprende l'affermazione secondo cui l'alterità dell'altro è data dal suo essere-origine, specificando adesso che «ciò che crea l'originarietà dell'origine è il suo essere-altro – ma è un essere-altro *di* ogni essente *per* tutto l'essente e *attraverso* tutto l'essente. Di conseguenza, l'originarietà dell'origine non è una proprietà che possa distinguere un essente da tutti gli altri»¹².

Il terzo punto è una conseguenza del secondo: l'essere-altro dell'origine non è l'essere-altro dal mondo, ma l'essere-altro *del* mondo, il quale trova la sua essenza (come già detto) nella singolare molteplicità delle origini stesse. Difatti, per Nancy «*la pluralità dell'essente è a fondamento dell'essere*»¹³.

Il quarto punto ci dice che non c'è apparizione che non sia comparizione, dal momento che venendo alla presenza si occupa una posizione immediatamente *diversa dalle* ma *tra le* altre: secondo una definizione kantiana, infatti, "essere" è

¹¹ *Ivi*, p.19.

¹² *Ivi*, p. 19.

¹³ *Ivi*, p. 20.

«la semplice posizione di una cosa»¹⁴, ma per Nancy non vi è posizione che non sia anche dis-posizione rispetto ad altro; per questo «il senso dell'essere si dà come esistenza, come essere-a-sé-fuori-di-sé».

Fermati tali punti, l'autore può riprendere ed argomentare il primo in modo esaustivo: il nostro non-accesso all'origine acquista un senso nuovo rispetto alle negatività trattate in precedenza, e quindi non si può operare con i metodi fin'ora usati (dialettico o mistico); si deve riconoscere che questa negatività «corrisponde al modo d'essere della disposizione-comparizione, che non è in senso proprio né negativo né positivo, ma è quello dell'essere-insieme o dell'essere-con»¹⁵, per cui noi accediamo all'origine in un senso molto particolare, che sta tra l'appropriazione e la perdita... noi la *tocchiamo*.

«Alla verità dell'origine noi accediamo tutte le volte che siamo in presenza gli uni degli altri e in presenza del resto dell'essente. L'accesso è il "venire in presenza", ma la presenza stessa è la dis-posizione, la spazatura delle singolarità.»¹⁶ Per questo siamo tanto affascinati dall'arte: secondo Nancy, essa sa rappresentare la cosmogonia esattamente per come è, cioè necessariamente plurale, poiché «un mondo è sempre tutti i mondi che ci vogliono per fare un mondo [...] "Origine" significa, non qualcosa da cui proverrebbe il mondo, ma la venuta, ogni volta una, di ogni presenza del mondo»¹⁷.

¹⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, parte II, *dial. trasc.*, libro II, cap. III, sez. IV, 401, 8-9.

¹⁵ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit. p. 21.

¹⁶ *Ivi*, p. 22.

¹⁷ *Ivi*, p. 24.

4. Il mondo e l'uomo: creazione e curiosità

Dice Nancy: «Il concetto di “creazione del mondo” ha fornito una rappresentazione di questo statuto dell'origine, e ciò nella misura stessa in cui ha reso insostenibile il concetto di “autore” del mondo»¹⁸. Difatti non solo si potrebbe dire che il tratto tipico di tale concetto stia nel rendere il “creatore” *indistinto* dalla sua “creazione”, ma specificatamente nel monoteismo occidentale si tratterebbe non tanto di porre un dio unico, quanto di cancellare il divino come tale nella trascendenza del mondo¹⁹. Quello che l'autore sottolinea poi è che “creazione *ex nihilo*” non significa che il creatore operi *dal nulla*, poiché non c'è nulla che venga prima della creazione stessa, e il “nulla” in questione altro non sarebbe se non la «dis-posizione dell'insorgere». In conclusione:

«Questo ci consente di capire come mai la creazione, nella sua figura teologico-mistica ebraico-cristiano-islamica, non fosse tanto (o in ogni caso mai soltanto) la testimonianza della potenza produttrice di Dio, quanto la testimonianza della sua bontà e della sua gloria: in rapporto alla potenza, infatti, le creature non sono che effetti, mentre l'amore e la gloria sono depositati direttamente nel creato, sono il bagliore del venire in presenza del creato»²⁰.

¹⁸ *Ivi*, p. 25.

¹⁹ Per approfondire il tema religioso rimando a J.L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo vol. I*.

²⁰ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit. p. 27.

A questo punto si può vedere come vi sia una coincidenza tra “creazione” ed “esistenza” (ex-posizione singolare dell’essente), come l’esistenza sia la *nostra* creazione, l’origine e la fine che *noi* siamo. Con questo non si vuole affatto appoggiare una visione antropocentrica della creazione, ma anzi si vuole introdurre una trattazione del rapporto tra l’uomo ed il resto dell’essente: «se l’esistenza è esposta come tale dagli uomini, ciò che viene esposto vale anche per tutto il resto dell’essente [...] Esponendosi come singolarità, l’esistenza espone la singolarità dell’essere come tale, in ogni essente»²¹. Io *sono* un corpo singolare, «spaziatura» di tutti gli altri corpi e di me in me, e non sarei “uomo” se non contenessi già in me l’esteriorità di ciò che è “pietra”: il mondo è il mondo degli uomini solo essendo il non-umano al quale l’umano è esposto e che ogni volta (a sua volta) espone; per dirlo con una formula di Nancy, «l’uomo è l’esponente del mondo, non è né il fine, né il fondo – il mondo è l’esposto dell’uomo, non è né l’ambiente, né la rappresentazione»²². Questo è quanto testimonierebbero anche alcune argomentazioni di Cartesio (che non dubiterebbe affatto dell’esteriorità del mondo o del suo corpo, ma fingendo di farlo affermerebbe la verità della *res extensa*): la realtà del mondo sulla quale Dio non può ingannarmi trova sostegno nell’essere solo grazie ad una *continua creazione* ad opera di

²¹ *Ivi*, p. 28.

²² *Ivi*, pp. 28-29.

questo stesso Dio, così come la realtà della *res cogitans* viene attestata da ciascun *ego sum*²³, ogni volta da ciascuno, a proprio turno.

Dunque, «l'origine è la spaziatrice puntuale e discreta *tra di noi*, come *tra di noi e il resto dell'essente*, come *tra ogni essente*»²⁴, e proprio questo ci intriga: siamo *interessati* dal mondo e da noi stessi perché abbiamo una primitiva *curiosità* per l'alterità sempre rinnovata dell'origine, e riteniamo gli altri essenti *curiosi* nel senso di *bizzarri* poiché ci danno accesso ad essa; l'autore si mette così nuovamente in posizione polemica nei confronti di Heidegger, che trattava la *curiosità*²⁵ come contrapposta alla contemplazione (come «l'affaccendarsi agitato che passa da un essente all'altro, in modo insaziabile, senza sapersi fermare alla contemplazione [...] nell'incapacità di accedere all'apertura esistente del *Dasein* nell'"istante"²⁶»).

Benché dunque siano *gli altri* i nostri interessi originari, Nancy denuncia un pericolo insito nella loro stessa disposizione: il «desiderio folle» di fissare l'origine una volta per tutte e in un luogo per tutti, che porta alla divinizzazione o demonizzazione dell'*altro* rendendolo *Altro* (così si arriva all'omicidio del singolo ma anche allo sterminio di massa); e tutto ciò avviene dal momento in cui l'origine *in me* impazzisce confrontandosi con la disseminazione dell'origine

²³ E questo è proprio il titolo dell'opera in cui Nancy si confronta apertamente con Cartesio: *Ego sum*, tr. it. e introduzione Jean-Luc Nancy e la decostruzione del cogito di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano 2008.

²⁴ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 29.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, par. 36.

²⁶ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 30.

che tanto mi ha incuriosita e che mi ha fatto rendere conto di essere *un* soggetto, *un* "me". «Ne consegue che non c'è etica che sia indipendente dall'ontologia e che solo l'ontologia, in verità, può essere etica in un senso che non si dimostri inconsistente»²⁷.

5. Necessità di riscrivere l'ontologia a partire dall'essere-con

Per questo motivo Nancy ritiene urgente che la filosofia ri-cominci dall'ontologia (e non dall'astrazione politica²⁸), da ciò che si rende necessario trattare se si vuole tornare ad una "filosofia prima": «il modo in cui noi siamo "noi" tra di noi»²⁹, il nostro essenziale *essere-in-comune*.

L'ultimo autore ad aver voluto pensare una "filosofia prima" sarebbe stato Heidegger, con la sua ontologia fondamentale: qui l'essere-con (*Mitsein*, *Miteinandersein*, *Mitdasein*) viene dapprima definito essenziale alla struttura del *Dasein* medesimo ma poi, invece di essere analizzato nella sua dimensione co-originaria, verrà trattato dall'autore soltanto «in se stesso»; questo è il motivo per cui l'ontologia fondamentale (e con essa anche l'analitica esistenziale, la storia dell'essere e il pensiero dell'*Ereignis*) deve essere riscritta a partire proprio da una rivalutazione del *Mitsein*, poiché «rivelandosi come posta in gioco del senso dell'essere il *Dasein* si è già rivelato, prima di ogni altra

²⁷ *Ivi*, p. 31. Verrà più avanti specificato che «non c'è differenza tra l'etico e l'ontologico: l'"etica" espone ciò che l'"ontologia" dispone» (p. 131).

²⁸ Per la critica alla filosofia politica e alla politica filosofica v. *ivi*, pp. 33-38.

²⁹ *Ivi*, p. 38.

esplicitazione, come essere-con. Il senso dell'essere non è prima in gioco nel *Dasein* per essere dopo "comunicato" ad altri: il suo porsi in gioco è *identicamente essere con*. Oppure: *l'essere è posto in gioco come "con"»*³⁰. Già Heidegger aveva scritto che nella comprensione dell'essere del *Dasein* si trova la comprensione degli altri³¹, ma bisogna andare al fondo della questione e sostenere che la comprensione dell'essere è *essa stessa* la comprensione degli altri. A questo punto Nancy arriva a dire che, più semplicemente, l'essere è *comunicazione*, ma sottolinea che si dovrebbe cercare di capire allora che cosa *sia* la "comunicazione"... Comunque ciò che interessa all'autore non è tanto rispondere alla domanda, quanto soffermarsi sul perché essa oggi venga posta con così tanta apprensione: il vero motivo starebbe nel nostro avvertire «la trama nuda e senza "contenuto" della comunicazione [...] la *nostra* trama, o "noi" in quanto trama», pur non capendo ancora niente di questa situazione. Ed è da qui, dal comprender-ci che bisogna ri-cominciare.³²

6. Essere singolare plurale

Come già detto, nell'essere-con è il "con" a fare l'essere, non ne è una aggiunta posteriore, e ciò che esiste (dal momento che esiste) *co-esiste*; queste

³⁰ *Ivi*, p. 40.

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, par. 26.

³² Come si dirà alla fine di *Essere singolare plurale*: «Nell'essere-con e come essere-con, noi abbiamo già sempre cominciato a comprendere il senso. E questa comprensione è già sempre compiuta, piena, intera e infinita. Noi ci comprendiamo infinitamente, noi e il mondo, e null'altro [...] Noi comprendiamo, comprendendoci, che non c'è nulla da comprendere, che non c'è appropriazione del senso, poiché il "senso" è la spartizione dell'essere».

affermazioni portano Nancy ad aprire il capitolo sei di *Essere singolare plurale* con una serie di importanti riflessioni sulla filosofia stessa.

Innanzitutto, «Non c'è mai stato e non ci sarà mai un solipsismo filosofico, e in un certo senso non c'è mai stata e non ci sarà mai una filosofia "del soggetto" intesa come chiusura infinita in sé di un per-sé»: anche il problema sollevato dal pensiero di Hegel («L'Io è l'universale in sé e per sé, e il comune è anche una forma, bensì esteriore, dell'universalità»³³.) è risolvibile tenendo presente che nella logica dialettica il passaggio attraverso l'esteriorità è essenziale all'interiorità stessa dove non sarà mai assorbita ma conservata eternamente.

Inoltre diventa necessaria una revisione dell'esposizione filosofica, in cui si è soliti mettere prima l'essere aggiungendovi il "con" e l'altro termine solo dopo: anche nei grandi autori che non hanno saputo superare tale limite formale (Heidegger, Husserl, Hegel e Cartesio) già era presente comunque l'idea di una co-esistenza per cui, secondo Nancy, cambiare l'ordine dell'esposizione ontologica sarebbe semplicemente esplicitare qualcosa che attraversa tutta la storia della filosofia; tanto più che la filosofia stessa nasce nella co-esistenza "concittadina", nella "città", che è l'essere-con *come tale*.

Infine, se la filosofia può dirsi il pensiero dell'essere-con (e quindi anche il pensare-con *come tale*), c'è da chiedersi come mai per tutta la sua storia esso sia stato subordinato all'essere, e come mai parimenti non abbia mai smesso di

³³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1980, § 20, p. 36.

porsi come problema stesso dell'essere. Per l'autore «l'essere-con è il problema più proprio dell'essere – e il nostro compito è capire perché e come sia così»³⁴.

Si procede dunque nel capitolo con l'analisi del significato proprio di “essere singolare plurale”.

“Essere singolare plurale” viene di proposito scritto senza interpunzione, «cosicché la singolarità di ciascuno è indissociabile dal suo essere-con-tanti, e poiché in effetti, e in generale, una singolarità è indissociabile da una pluralità»³⁵. Si può dire che il singolare sia indivisibile, ma *puntualmente* (come l'istante, infinitamente divisibile, ma mai nel suo stesso evento), e che sia particolare, ma nel senso di *pars pro toto* (poiché, dal momento in cui è, è l'essere stesso o la sua origine). Così «l'insieme dei singolari è la singolarità “stessa”, che assembla i singolari solo nella misura in cui li spazia, che li “lega” solo nella misura in cui non li unifica»³⁶. Il concetto di “singolare” infatti implica (proprio a partire dalla singolarizzazione) una differenziazione da altre possibili singolarità, ma nella lingua latina da cui proviene è possibile declinarlo solo al plurale poiché indica «l'“uno” dell'“uno a uno”», qualcosa che è già sempre in rapporto con l'“altro”; l'essere diventa dicibile solo in prima persona plurale, un “*noi siamo*” che si enuncia a proposito degli uomini, ma «per conto di tutta l'esistenza in quanto essere la cui essenza è il “con”»³⁷. Pensare il plurale come

³⁴ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p.47.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ivi*, p. 48.

³⁷ *Ivi*, p. 49.

tale significa pensare un'unità originariamente plurale, che altro non è se non l'essere stesso, consistente solo nell'esistenza di tutti gli esistenti non giustapposti, ma disposti nella co-essenza: essa sta proprio nel tratto di unione e divisione, essere-singolare-plurale, che pure si cancella per lasciare ogni termine da solo e insieme agli altri.

«L'unità di un'ontologia deve ormai essere cercata in questa spaziatura [...] In un'ontologia simile [...] intesa come una "socialità" o una "sociazione" più originaria di qualsiasi "società", "individualità" o "essenza dell'essere", l'essere è *con*, è *come con* dell'essere stesso (il co-essere dell'essere), per cui l'essere non si identifica *come tale* (*come essere dell'essere*), *ma si pone, si dà o arriva, si dis-pone* - fa evento, storia e mondo - come il suo stesso *con* singolare plurale»³⁸. Per questo si dice che l'essere è *simultaneo a se stesso*.

Il "sé" generale ha sempre come *presupposto* il "con", e l'*essere-in-tanti-insieme* è la situazione originaria: l'essere-con non va ad aggiungersi all'esser-ci, ma esser-ci significa già essere-con, ed essere-con significa fare senso, senza niente che vada al di là di quella verità insita nel *con* stesso.

³⁸Ivi, p. 54.

II

Co-esistenza: essere insieme, essere in comune, essere in società

1. Co-esistere: il problema dell'essere nell'odierna mondialità

Dice Nancy: «La questione dell'essere e del senso dell'essere è diventata la questione dell'essere-con e dell'essere-insieme (del senso del mondo). Ecco qual è il significato dell'inquietudine moderna, che non ha molto a che fare con una "crisi della società", ma ha molto più a che fare con una sorta di ingiunzione che la "socialità" o la "socializzazione" degli uomini rivolge a se stessa, o che essa riceve dal mondo: dover essere solo ciò che essa è, ma dover infine essere essa stessa l'essere in quanto tale»³⁹.

Già grandissimi autori del passato avevano intuito che l'essere sociale fosse l'essere stesso: Rousseau affermava che il "contratto sociale" non è solo un accordarsi tra individui, ma ciò che «ha fatto di un animale stupido e limitato un essere intelligente e un uomo»⁴⁰; Nietzsche faceva gridare al suo Zarathustra

³⁹ *Ivi*, pp. 50-1. Il problema viene posto dall'autore anche nella *Prefazione* all'edizione italiana de *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003 (III edizione), p. 9: «Come cogliere l'essere-in-comune, se è ormai chiaro che la *comunità* in quanto idea di un *essere comune* intimo, sostanziale e proprio, in quanto effettività di un *soggetto* comune, non è che una proiezione dell'onto-teologia del "Soggetto", per lo più accompagnata da illusioni nostalgiche e profetiche? Alla luce di questa questione, la "comunità" è un concetto caduco, qualunque sia la determinazione che assume».

⁴⁰ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, libro I, cap. VIII.

che «la società umana è un tentativo, e non un “contratto”»⁴¹; Marx definiva l’uomo un essere sociale per provenienza, produzione e destinazione, e per Nancy tutto il suo pensiero può esser letto come un riconoscere in quest’essere sociale l’essere stesso; Heidegger era arrivato a dirlo apertamente, rendendo l’essere-con costitutivo dell’esserci⁴². Anche l’etnologia, la psicanalisi e persino l’economia hanno trattato il problema come punto critico della storia o della civiltà, ma in tutti questi casi ci si era fermati ad un passo dal tematizzare il “con” come tratto essenziale dell’essere, cosa che oggi invece si rende assolutamente necessaria. Si capisce bene, allora, come non sia un caso che nella nostra epoca si sia spesso puntato su comunismi e socialismi di ogni specie con la speranza di una ri-creazione del mondo stesso, e come il crollo di tali prospettive non abbia eliminato ciò che ne sta alla base: al di là della condanna morale e politica di certi estremismi non si può non scorgere una “esigenza irriducibile” che vi ha portato, cioè quella di potersi dire “noi” («dal momento che né un capo né un dio lo dice più per noi»⁴³), giacché l’esistenza stessa reclama come sua propria condizione la *co-esistenza*.

Questo porta un mutamento nei rapporti tra filosofia e politica: la comunità è “nuda”, il suo senso ora risiede soltanto in quel *com-* che sta anche per l’unica

⁴¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, III, 25.

⁴² Come ho già detto nel par. 5 del cap. I del presente lavoro.

⁴³ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 59.

sovranità pensabile⁴⁴, la quale richiede la scomparsa del presupposto filosofico (sempre ontologico) di ogni “politica-filosofica”; difatti finché si ragiona in termini simili l’essere-insieme non è trattato come tema centrale dell’ontologia, mentre con il “ritrarsi del politico” si ha un ritorno al significato stesso di questo e il “denudamento ontologico” dell’essere-con⁴⁵.

Quello di cui c’è quindi bisogno oggi è una *co-ontologia*:

«È nel momento in cui [...] non c’è più, per così dire, una “città” o una “società” di cui si possa proporre un modello regolativo [...] che l’essere-in-tanti, sottratto a ogni intuizione, a ogni rappresentazione e a ogni immaginazione, s’impone come questione, in tutta la sua gravità, e come esigenza, nella sua piena sovranità»⁴⁶.

Ciò che Nancy afferma con forza è che la questione dell’essere-con è la questione ontologica in assoluto, ma ciò non significa guardare all’astratto escludendo la prassi: tale questione sarebbe anzi proprio la questione del “capitale”, della “storia” e della “politica”. Se l’ontologia è per definizione

⁴⁴ Dal momento in cui le sovranità tradizionali (ordine teologico-politico) hanno perduto la possibilità di fare senso (cfr. cap. VII di *Essere Singolare plurale*).

⁴⁵ Così come non vi è un Senso originario perduto o uno finale a cui fare ritorno, anche «la comunità non ha avuto luogo [...] Niente è dunque andato perduto e perciò niente è perduto. Perduti siamo noi stessi, noi sui quali il “legame sociale” (i rapporti, la comunicazione), nostra invenzione, ricade pesantemente come la rete di una trappola economica, tecnica, politica, culturale. Impigliati nelle sue maglie, ci siamo forgiati il fantasma di una comunità perduta. Ciò che della comunità è “perduto” – l’immanenza e l’intimità di una comunione – è perduto solo nel senso che una tale “perdita” è costitutiva della stessa “comunità”.» (J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 36-7.) Per questo si deve sostituire al termine “comunità” il termine “essere singolare plurale”, meno totalizzante e teoreticamente più adatto alla rifondazione dell’ontologia prima.

⁴⁶ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 61.

“pensiero dell’esistenza”, oggi si deve «pensare l’esistenza all’altezza di quella sfida di pensiero che è la mondialità come tale»⁴⁷.

2. Come criticare la “società dello spettacolo”?

Nel capitolo 8 di *Essere singolare plurale* Nancy torna sul ritrarsi del politico e del religioso come problema dell’essere-insieme: quello che bisogna chiedersi è se, una volta abbandonato a se stesso e privato di ogni forma di identificazione e rappresentazione, l’essere-insieme sia in grado di sostenere tali assenze e se la sua “sostanza” consista solo nella proprio spaziatura. Si passa dunque all’analisi delle due forme simultanee in cui quel ritrarsi si presenta.

Da una parte abbiamo il ritrarsi del teologico-politico nello spazio del *diritto*, e tale passaggio divide il “politico” stesso in due: l’astrazione formale del diritto e la realtà del rapporto di forza; qui la Legge è sempre Legge di un Altro o in quanto Altro, e l’autore a questo punto tratta separatamente i casi di tale Legge in un regime *teologico* e in uno *ateologico*:

«[Tale Legge può fondare] in un regime teologico, un “divieto della rappresentazione”, che presuppone la natura sacra dell’Altro, e con essa tutta un’economia del sacro, un’economia sacrificale, gerarchica e in fondo ancora ierofantica, anche se la teofania resta negativa e la teologia altrettanto: un accesso alla Presenza, o addirittura a una “superpresenza”, viene comunque preservato. In un regime ateologico, invece, il divieto diventa una sconfessione

⁴⁷Ivi, p. 65.

della rappresentazione: l'alterità della legge ricopre, rimuove o rinnega la propria stessa origine, e il proprio fine, nella presenza singolare di ciascun altro. E in tal modo l'istanza di un "impresentabile", o "inimmaginabile", rischia di rivelarsi assai oppressiva e terrificante, se non terroristica, esponendo tutti all'angoscia di una Mancanza originaria. L'"immagine", viceversa, può a questo punto rivelarsi qualcosa che consente di aprirsi al "con", che diventa il bordo e il limite del suo tracciato»⁴⁸.

Quindi non si vuole negare il diritto stesso, ma se ne vuole sottolineare l'"anarchia originaria", il fatto che nasca dall'esistenza ingiustificabile: per Nancy la subordinazione della politica ai diritti dell'uomo è già sempre una subordinazione surrettizia dell'uomo all'Altro, sicché il richiamo all'"etica" diventa nella maggior parte dei casi «un'impresentabilità trascendentale della presenza più concreta».

Dall'altra parte del ritrarsi del teologico-politico abbiamo il trionfo della rappresentazione, senza più rimando ad un'origine ma solo al vuoto della *propria specularità*: resta la "società" posta solo di fronte a se stessa, un singolare plurale che si perde in un gioco di specchi e che rende equivalenti tutte le rappresentazioni di sé che si offre ormai al proprio stesso consumo. Questa situazione è stata definita "*società dello spettacolo*" dal così detto, appunto, *Situazionismo*⁴⁹, movimento post-marxista o meta-marxista.

⁴⁸ *Ivi*, p. 68.

⁴⁹ Vedi *Appendice 1*.

Passiamo quindi, seguendo la cronologia del capitolo, all'analisi che l'autore compie di tale movimento.

Riprendendo termini marxisti, il Situazionismo afferma che «il “feticismo della merce” - cioè il dominio del capitale - è giunto a compimento con la mercificazione generale dei feticci, ossia con la produzione e il consumo di “beni” materiali e simbolici (tra cui, in primo luogo, l'ordinamento del diritto democratico) che hanno tutti il carattere d'immagine, d'inganno o di sembiante [...] La società dello spettacolo è quella che porta a compimento pieno l'alienazione, grazie a un'appropriazione immaginaria dell'appropriazione reale [...] Ciò di cui si fa commercio universale è per l'appunto una rappresentazione dell'esistenza come invenzione e come evento appropriante di sé. Un soggetto della rappresentazione - cioè un soggetto ridotto alla somma o al flusso delle rappresentazioni che acquista - viene ad occupare il posto e il ruolo di un soggetto dell'essere e della storia»⁵⁰. Il Situazionismo arriva a concludere due cose: che il marxismo non ha afferrato il momento dell'appropriazione simbolica nel giusto modo (confondendolo con quello dell'appropriazione produttrice, o pensando che questa dovesse auto-produrre se stessa per trasformarsi in appropriazione simbolica, mentre infine essa si è prodotta come simbolizzazione della produzione stessa), e che le “scienze umane” hanno finito per essere l'autentico supporto di ciò che viene definito come “spettacolo” generalizzato (per cui la “mediatizzazione” consiste nel fatto

⁵⁰ Ivi, p. 70.

che la società offre una rappresentazione di sé sotto forma di simbolicità, dunque vi è una sorta di psico-sociologia generalizzata che si sostituisce all'assunzione di un'immagine o di un'identità dell'essere-sociale). Quello che vede il Situazionismo è la miseria dello "spettacolo", che consiste in «una coesistenza il cui *co-* non rinvia più a qualcosa grazie al quale l'esistenza possa simbolizzare con se stessa [...] L'essere-insieme è definito allora dall'essere-insieme-allo-spettacolo, e questo essere-insieme interpreta se stesso come un calco inverso di quella rappresentazione di se stesso che esso crede di potersi dare come originaria (e perduta)»⁵¹. La reazione, la replica allo "spettacolo" consiste allora nella libera creazione della "situazione", evento appropriante sottratto per un momento alla logica dello spettacolo; così il Situazionismo, movimento che proviene dall'arte, rinvia ad un paradigma della creazione artistica nemico di ogni forma di estetismo.

Ma, a questo punto, Nancy ritiene necessaria una *critica della critica*.

Secondo l'autore, l'intuizione del Situazionismo era corretta: vi è una società esposta solo a se stessa, che rivela il proprio essere-sociale come nudo, senza riferire il suo essere-insieme ad alcun Senso esterno ad esso; questa intuizione, però, è stata interpretata come "regno dell'apparenza", come sostituzione dello spettacolo alla presenza "autentica", dimostrando dunque che il situazionismo era ancora radicato nella tradizione filosofica dello svilimento delle apparenze in nome di una realtà autentica. Diventa necessario chiedersi «fino a che punto

⁵¹ *Ivi*, p. 72.

la critica dell'alienazione non corra il rischio di restare a sua volta compromessa con un'altra alienazione, simmetrica alla precedente: quella che io tento di definire col riferimento a ogni sorta di Altro»⁵². Bisognerà allora che la critica (teoria e prassi) si regga su un principio diverso, ed ecco che si torna a ribadire che questo principio deve consistere *nell'ontologia dell'essere-gli-uni-con-gli-altri*, un'ontologia per tutto il mondo: prima di tornare a fare critica si dovrà capire se la critica stessa non possa fare altro che restare impantanata nel modello classico della realtà contrapposta all'apparenza e dell'unità contrapposta alla pluralità, o se possa trovare un altro atteggiamento che non sia di rassegnazione; inoltre, si dovrà cercare di capire se lo spettacolo rientri nella dimensione costitutiva della società, e come conseguenza ne deriverà una nuova concezione dell'arte. «In definitiva, diventa urgente sapere se la critica della società è svolta a partire da un presupposto che non ha nulla di "sociale" (a partire da un'ontologia dell'essere-tout-court, se così possiamo dire), oppure a partire da un'ontologia dell'essere-in-comune, cioè dell'essenza singolare plurale dell'essere»⁵³.

3. L'essere sociale come com-parizione

Come già detto più volte, ripartire da un'ontologia dell'essere-in-comune significa abbandonare due modi di pensare tipici della tradizione: il

⁵² *Ivi*, p. 74.

⁵³ *Ivi*, p. 77.

presupporre l'essere (poiché non vi è alcuna esistenza preliminare o soggiacente all'esistenza tale quale essa esiste), ed il presupporlo in quanto essere-uno (giacché l'essere è da sempre singolare plurale). Più che di contrasto fra "spettacolo" che presuppone una "presenza reale" perduta o dissimulata, e "comunicazione" che presuppone un "soggetto razionale", secondo Nancy potrebbe essere possibile allora parlare di coincidenza: lo "spettacolo" *coinciderebbe* con la "comunicazione", e viceversa, e per questo avremmo come la sensazione che la società odierna «giri in tondo, senza sostanza, senza fondo e senza fine». Ma tale sensazione potrebbe non essere ingiustificata:

«Può darsi, in effetti, che quanto sta accadendo sia un'altra sorta di rivoluzione copernicana [...] quella dell'"essere sociale", che gira ormai intorno a se stesso, o su se stesso, e non più attorno a qualcos'altro (Soggetto, Altro o Stesso). Ciò che starebbe accadendo allora, ciò di cui lo "spettacolo" e la "comunicazione", la "merce" e la "tecnica" sarebbero soltanto le figure, forse perverse, ma in ogni caso ancora impensate, sarebbe la messa a nudo della realtà sociale - del *reale* stesso dell'essere-sociale - attraverso, come e nella simbolicità che la costituisce»⁵⁴.

Detto questo, rimane da specificare che cosa si intenda come "simbolo".

Il simbolo⁵⁵, per definizione, è ciò che lega, che crea legami, e fornisce di questi una raffigurazione o immagine: il simbolico è il reale del rapporto in quanto

⁵⁴ *Ivi*, p. 81.

⁵⁵ Dal greco συμβάλλω, letteralmente "mettere con"; come lo stesso autore ricorda in nota a p. 81, il "symbolon" greco era un coccio di vasellame che per usanza veniva spezzato alla partenza

esso si rappresenta (in quanto esso altro non è se non la sua propria rappresentazione); quindi nella simbolizzazione, appunto per definizione, sono in gioco la dimensione, lo spazio e la natura del “con”. La società odierna si scopre nuda apparenza di se stessa, non simbolizza più, ma fa simbolo con se stessa: l’essere-sociale non rinvia ad altro che a sé, la sua unità sta tutta nel “con”. Per dirla con Nancy, «l’essere sociale è l’essere che è apparendo di fronte a se stesso, con se stesso: è *com-parizione*».

Ma che cos’è questo *com-*, questo “apparire insieme”? Il suo significato si ritrova nell’equilibrio di due accezioni: da un lato “insieme” come accostamento di parti isolate, *partes extra partes*, per così dire; dall’altro “insieme” come raccoglimento delle parti in un’unità totale, *totum intra totum*, in cui il rapporto si oltrepassa e si trasforma in essere puro. Ebbene, “insieme” non è né *extra* né *intra*, ma è *simultaneità*: essere insieme significa essere allo stesso tempo e nello stesso luogo, i soggetti sono simultanei in quanto si spartiscono lo spazio-tempo («nulla e nessuno può nascere senza nascere a e con altri che giungono, che nascono a loro volta e che gli vanno incontro»⁵⁶), dunque “insieme” è una struttura assolutamente originaria, e “comparizione” deve significare che l’essere al mondo, l’esistenza come tale, trova nel “con” la sua struttura ontologica fondamentale, il primo tratto dell’essere.

di un amico o un ospite: il ricongiungere i due pezzi diveniva così segno di reciproco riconoscimento.

⁵⁶ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 85.

Si ribadisce, comunque, che il “con” non è un soggetto, ma il semplice tratto dell’unione/disunione dei termini: il *co-* della co-presenza è «l’impresentabile per eccellenza», ma allo stesso tempo è la presentazione, l’esistenza che compare. Se il proprio della comunità non dev’essere che questo suo *cum*, questo apparire insieme senza alcun rimando ad altro che non sia lo stesso *cum*, esso finisce per perdere il senso nella vaghezza e nell’anonimato: la comunicazione sarebbe soltanto «la laboriosa negoziazione di un’immagine ragionevole e senza interesse di una comunità votata solo all’intrattenimento di se stessa, che si rivela daccapo l’intrattenimento della macchina spettacolar-mercantile [...] Bisogna pur dirlo: la comparizione potrebbe essere solo un nome diverso del *capitale*»⁵⁷. Il pensiero di una comparizione deve innanzitutto palesare come la critica del capitale (dalla classica alle ultime post-marxiste) non è stata ancora in grado di mostrare ciò che esso esibisce: un’ambivalenza per la quale da un lato si trova l’alienazione generale del proprio, e dall’altro la messa a nudo del “con” come tratto dell’essere o del senso; ma il nostro pensiero non è ancora all’altezza di una simile ambivalenza, per cui non possiamo che esprimerci in termini marxisti o post-marxisti riguardo la verità del nostro tempo, che pur tuttavia richiede oggi di essere pensata a partire dal “con” della comparizione. Difatti, si deve assumere che il “noi” sia la *condizione di possibilità* di ogni “io”, tenendo presente che ogni volta che si dice “noi” si dice “noi *qui e ora*” (essendo ormai chiara la dimensione peculiare che ogni

⁵⁷ *Ivi*, p. 88.

“noi” viene ad assumere nella comparizione: popolo, gruppo, lingua, coppia, ecc.): non esistono “io” isolati, perché al di fuori della simultaneità con altri “io” essi non potrebbero designare loro stessi e riconoscersi “sé”.

Nancy ritiene che, del resto, anche Cartesio la pensasse così⁵⁸:

«[...] lo stesso Cartesio può fingersi solo e senza mondo soltanto perché non è, per l'appunto, solo e senza mondo. Con la sua finta, egli dimostra al contrario che chiunque finga la solitudine attesta per ciò stesso l'“auto-referenzialità” di chiunque. Ed è proprio, infatti, sul riconoscimento *da parte di chiunque* della certezza dell'*ego sum* che si basa l'“evidenza” di questa verità prima. Il suo enunciato completo è dunque: *io dico che noi diciamo, tutti e ognuno, “ego sum, ego existo”*. [...] La finta metodica [...] scopre la scena dell'“ogni volta” come la nostra scena, come la scena di “noi”. Questa *scena* – il “teatro del mondo”, come Cartesio amava dire, fedele a un tema ricorrente dell'epoca - [...] è lo spazio della comparizione, in mancanza del quale resterebbe solo l'essere puro e semplice, ossia tutto e nulla, tutto come nulla»⁵⁹.

Se ne conclude che non c'è società senza spettacolo, dato che la società è lo spettacolo di se stessa: la comparizione consiste, in quanto essere-insieme, nell'apparire contemporaneamente a sé e agli altri; di più, si appare a sé *solo* apparendo agli altri⁶⁰; così le “critiche dell'alienazione spettacolare” non

⁵⁸ Per una trattazione approfondita dell'*Ego sum* cartesiano (e quindi della sua “teatralità”) da parte di Nancy, rimando al suo libro *Ego sum*.

⁵⁹ Ivi, p. 92.

⁶⁰ E qui Nancy sottolinea come non si debba considerare questo “apparire” come qualcosa che sveli qualcos'altro, né il com-parire come un uscire da un essere-in-sé per andare incontro agli

farebbero che basarsi sulla distinzione tra “buono” e “cattivo” spettacolo e, per il situazionismo, una certa idea di “arte” avrebbe finito, secondo l’autore, per coincidere con il “buono” spettacolo, e non sarebbe un caso che lo “spettacolo” fosse per loro prima di tutto una falsificazione dell’arte. Già Rousseau parlava della necessità di considerare diversamente vari tipi di spettacolo e, facendolo, rendeva palese la necessità dello spettacolo stesso: con la modernità la società sa di aver luogo nella «non-presenza immanente a se stessa», come *rappresentazione in quanto soggetto, una appresentazione in cui il “noi” apre la spaziatura della com-parizione. Quindi l’essere sociale è per essenza un essere-esposto:*

«L’essere-con è costitutivo dell’essere, e lo è (ci ritornerò dopo) per la totalità dell’essente: la comparizione “sociale” è essa stessa *l’esponente* della comparizione generale degli essenti. Questo è il sapere che si fa strada da Rousseau a Bataille, da Marx a Heidegger, e che richiede un linguaggio che sia il *nostro* [...] il “pensiero” di “noi”, anteriore ad ogni pensiero – e la sua stessa condizione a ben vedere -, non è un pensiero rappresentativo (non è un’idea, una nozione, un concetto) ma una *praxis* e un *ethos*: la messa in scena della comparizione, quella messa in scena che la comparizione è»⁶¹. Ma noi, come già detto, abbiamo grandi difficoltà a pensare la comparizione avendo grandi difficoltà a pensare lo “spettacolo”, e questo sarebbe evidente nel nostro

altri: com-parire significa trovarsi nella *simultaneità* dell’essere-con, in cui ogni “in sé” è già da subito “con”.

⁶¹ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 98.

rapporto con il teatro greco e romano: il “buono” spettacolo alla maniera dei greci (che proponeva una congiunzione tra *logos* e *mimesis*) sarebbe andato perduto in favore del “cattivo” spettacolo alla maniera dei romani (che vedeva u’ autoreferenzialità dell’immagine e quindi lo svuotamento di ogni senso); entrambi i tipi di rappresentazione, però, non sarebbero altro che *nostre* rappresentazioni, componenti il «duplice spettacolo che noi offriamo a noi stessi di una duplice *impresentabilità* dell’essere sociale e della sua verità». Quello che dobbiamo fare è uscire da tale dicotomia rappresentativa e accettare l’impresentabilità esposta come tale, presentazione stessa... della nostra comparizione.

4. La giusta misura del *con*

Abbiamo visto dunque come ci sia un fortissimo rapporto tra comparizione e capitale: l’esposizione del secondo è rovescio e sintomo dell’esposizione della prima, il capitale è l’alienazione dell’essere sociale in quanto lo mette in luce come tale, come esso è; difatti, parlando di *valore assoluto* dell’uomo (come nel caso dei diritti umani), si parla di qualcosa che ha un senso solo nella sfera di un essere-con, di un *commercio*, dando la *misura* di ciò a cui “noi” viene ad esporsi: l’essere-con singolare plurale è la sola misura, assoluta, dell’essere stesso, o dell’esistenza. Con questo non si vuole certo scusare la violenza del capitale (dato che nel regime dello *scambio* l’essere-insieme diviene essere-merce e essere-mercificato) né affermare di aver compreso come trasformarlo nel suo

rovescio, ma solo sottolineare come attraverso la sua disumanità viene messa in luce la simultaneità del singolare e del plurale.

Nonostante l'assoluta incommensurabilità dei singolari, ci sarebbe comunque una misura comune: è *l'uguaglianza di tutte le origini-di-mondo* che, in quanto origini, sono ogni volta uniche ed insostituibili (quindi ineguali) , ma tali solo dal momento in cui sono tutte le une con le altre (quindi eguali). Ecco ciò di cui dobbiamo "prendere misura": il fatto che "noi" non è un soggetto né un composto di soggetti, ma simultaneamente un "uno" singolare plurale, da pensarsi immediatamente come uno-con-l'altro.

Purtroppo qui l'attuale ontologia viene meno, ed il nostro pensiero inciampa.

Nella filosofia tradizionale il "con" viene considerato una categoria minore, dato che l'essere è da sempre ritenuto solo, a sé stante: si parla ancora dell'essere come *privo* di una co-essenza (qualcosa che si possiede o meno) senza comprendere come esso *sia* la co-essenzialità dell'esistenza; allora, dovendo comunque confrontarsi con l'essere sociale, lo si fa attraverso la categoria di "altro". Dice Nancy:

«Bisognerebbe mostrare come questa categoria [...] definisca l'incommensurabilità dell'essere come essere-gli-uni-con-gli-altri e corra tuttavia il rischio di mascherare o differire ancora il regime di quest'essere come regime del *con*, cioè come misura di questa incommensurabilità [...] L'altro è pensabile, e necessario al pensiero, solo a partire dal momento in cui il sé appare e si appare come "stesso". Ora, questa identificazione del sé in quanto

tale ha luogo a partire dal momento in cui il soggetto [...] si trova o si pone originariamente come altro da sé»⁶². Detta in termini hegeliani, il sé si sa altro da sé per principio, e questo altro non è se non la sua “autocoscienza”.

Ma anche se il sé “esce” da sé, questa è una “falsa uscita”, in cui il momento del “con” viene saltato: il sé è originariamente nella perdita di sé, la sua provenienza e la sua destinazione avvengono nell’altro, cosicché «*esistere diventa esiliarsi*», e questa forma dialettica porta alla *solitudine* del Sé; dunque l’autocoscienza è solitudine, e l’altro è questa stessa solitudine «esposta come tale» (come un’autocoscienza infinitamente ritratta in sé e a sé). Si arriva alla tematica dell’*Altro divino*, in cui l’altro generico trova la sua identità, che è anche l’identità di tutti: l’Altro è il luogo della *comunità* intesa come *comunione*, ovvero il luogo in cui essere-sé-nell’altro vede la propria alterazione diventare identificazione, e in cui “altro” diventa “prossimo”. Il *prossimo* è l’infinitamente altro e allo stesso tempo il più vicino rispetto al sé, e nella concezione cristiana il rapporto con esso si presenta tramite un imperativo di amore che sia «come l’amore di me stesso»⁶³; ma questo amore comandato non fa che palesare l’incommensurabilità dell’altro, l’impossibilità del “prendersi cura” di qualcosa che all’origine sfugge o si manca. Quello che interessa in questa sede all’autore è interrogarsi su come la dimensione del *con* appaia e scompaia in tale pensiero.

⁶² *Ivi*, p. 103.

⁶³ *Lv* XIX, 18, ripreso in *Mt*, XXII, 39 e in *Gc* II, 8.

Da una parte la prossimità del prossimo indica il “presso a” in sé e per sé, senza alcuna ulteriore determinazione, quindi questo viene esibito nella sua nudità, senza misura: «la prossimità del prossimo, quale pura dis-tanza, pura dis-posizione, può contrarre così come può dilatare all’estremo questa dis-posizione. Nell’essere-gli-uni-con-gli-altri universale, l’in dell’in-comune si fa puramente estensivo e distributivo»⁶⁴. Dall’altra parte il “presso a” del *con* si espone come indeterminazione e quindi come problema, visto che di esso non si da alcuna misura: «l’altro gliela sottrae, nell’alternativa o nella dialettica dell’incommensurabile e dell’intimità comune. E, con un paradosso estremo, l’altro si rivela *l’altro del con*»⁶⁵. Nella tradizione sono dunque reperibili due concezioni contrastanti ed intrecciate dell’incommensurabile: una secondo l’Altro, concentrata sull’assoluto essere in sé per sé dell’Altro mancante dell’essere-con (o dell’essere in società), e una secondo il *con* (riguardante l’altro che non ritorna mai a se stesso e che quindi presenta la pluralità delle origini); Nancy ritiene che la *giusta misura del con* (l’essere-con come giusta misura) altro non è se non la misura della dis-posizione *come tale*, «la misura dello scarto da un’origine a un’altra origine», e a questo punto spiega come, secondo lui, Heidegger ancora non concedesse lo spazio necessario a tale misura nella sua analitica del *Mitsein*⁶⁶. Essere-il-ci significa aprire ed essere aperto alla e dalla

⁶⁴ *Ivi*, p. 109.

⁶⁵ *Ivi*, p. 110.

⁶⁶ Nuova critica del “si” heideggeriano, per Nancy trionfo della comune misura in senso mediocre, che occulterebbe il comune *con* essenziale e non darebbe ragione dell’importanza

pluralità delle aperture singolari, per cui «*il con è il regime proprio della pluralità delle origini in quanto esse si originano [...] le une in vista delle altre o nei confronti delle altre.* [...] Essere-con significa fare senso in modo vicendevole, e soltanto in questo modo. Il senso è la misura intera dell'incommensurabile "con". Il "con" è la misura intera dell'incommensurabile senso (dell'essere)»⁶⁷.

5. Ruolo del linguaggio e della morte nell'essere-gli-uni-con-gli-altri

Il capitolo XII di *Essere singolare plurale* vede un'analisi approfondita del ruolo del linguaggio nella struttura dell'essere-con fin'ora descritta.

Vi si dice innanzi tutto che, se il rapporto delle origini singolari tra di loro è il rapporto del *senso*, il *linguaggio* è "l'esponente" della singolarità plurale: nel linguaggio «l'essente tutto intero è esposto come senso del linguaggio, vale a dire come spartizione originaria in cui l'essente si rapporta all'essente, come circolazione di un senso del mondo che non ha né inizio né fine»⁶⁸; io parlo con gli altri esattamente nello stesso modo in cui parlo con me stesso (dialogando), giacché nel linguaggio si ha la simultaneità di "noi" ed "io", essendo quel "con" dell'essere-con *direttamente* in me, fin da subito. La singolarità, la sua essenza, consiste allora nell'essere ogni volta infra- e trans-individuale, «la puntualità di un "con" che annoda una certa origine di senso e la connette con un'infinità di

data dallo stesso Heidegger all'essere-con (comunque sottolineato come ciò che co-determina l'essenza dell'esistenza).

⁶⁷ *Ivi*, p. 111.

⁶⁸ *Ivi*, p. 114.

altre origini possibili [...] È per questo che non c'è "il" linguaggio, ma ci sono i linguaggi, e parole, e voci, una spartizione originariamente singolare delle voci senza la quale non ci sarebbe alcuna voce»⁶⁹. Nel linguaggio l'uomo non espone se stesso ma il mondo ed il proprio "essere-con-tutto-l'essente" nel mondo, quindi, in quanto "dotato" di linguaggio, l'uomo è ex-posto nel suo essere; se il dire finisce sempre per dire l'essere, giacché "essere" è il "con" di tutti gli essenti singolari, allora l'essere stesso viene esposto solo nell'incorporeo del dire. Ecco perché Nancy può affermare che «*il linguaggio è essenzialmente nel con*»: ogni parola è tale solo poiché già sempre *con* altre parole (almeno due, quella detta e quella intesa), ed il dialogo non fa altro che "tendere" il *con* del senso, la pluralità della sua insorgenza. Bisogna vedere in che modo il linguaggio espone il con (ogni volta e con ciascun significato) e si espone a sua volta come con, in che maniera si *ex-scrive* in esso fino ad esaurirsi svuotato di significato (ovvero «rimettendo ogni significato alla circolazione del senso» da un'origine all'altra). I modi sono due: quello della chiacchiera comune e quello dell'assoluta distinzione poetica, che indicano rispettivamente «esaurimento per insignificanza "fatica" e per intercambiabilità inesauribile, ed esaurimento per pura significanza "apofatica", dichiarazione o mostrazione della cosa stessa in una parola che non si può cambiare, che non si può alterare,

⁶⁹ *Ivi*, p. 115. Dice Chiara Zamboni: «In tale contesto c'è immediatezza del senso che emerge dal nostro essere in una partizione con gli altri, dove ognuno di noi è voce singolare per differenza da quella altrui. Il senso emerge come sinfonia di voci. Affiora nell'immanenza del reticolo». (Prefazione a *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di Maria Zambrano e Jean-Luc Nancy*). Per approfondire questo tema, cfr. J.L. Nancy, *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, tr. it. di A. Folin, Il Poligrafo, Padova 1993.

come la cosa stessa, ma come la cosa *in quanto tale*»⁷⁰. Dall'uno all'altro «il *conatus* è sempre lo stesso: il “con” nel quale noi ci esponiamo gli uni agli altri, *in quanto “uni” e in quanto “altri”*, esponendo il mondo *in quanto mondo*. Il linguaggio si costituisce e si articola a partire dall’*“in quanto”*»⁷¹.

Partendo da una frase di La Bruyère, che recita «Tutto è detto, e si giunge sempre troppo tardi», Nancy introduce la tematica della morte.

Secondo l'autore la morte mostrerebbe come il dire-tutto altro non sia che un “tutto è detto”, una completezza discreta e transitoria: per questo non la morte, ma solo la sua rappresentazione ha luogo per il soggetto e, come diceva Heidegger, essa espone l'esistenza in quanto tale (non scompare con “me” alla “mia morte”). Se la morte è un'interruzione del dire del tutto e della totalità del dire, e il linguaggio dice sempre l'interruzione del senso come propria verità, allora il linguaggio dice sempre la morte:

«La morte in quanto tale - e la nascita in quanto tale - ha luogo come linguaggio: essa ha luogo nel e attraverso l'essere-gli-uni-con-gli-altri. È la firma stessa del “con”: il morto è colui che non è più “con” e, simultaneamente, prende posto nell'esatta misura, nella giusta misura dell'incommensurabile “con”. La morte è l’*“in quanto”* senza qualità e senza complemento»⁷².

⁷⁰ *Ivi*, p. 118.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ivi*, p. 119.

Ne deriva che nasciamo e moriamo come origini di senso, per cui non si nasce né si muore soli, ma gli uni *con* gli altri, gli uni agli altri, esponendoci ed esponendo ogni volta l' "inesponibile" singolarità dell'origine.

La morte è ciò che viene portato al linguaggio, e allo stesso tempo ciò che vi porta: la letteratura è «l'essere-in-comune di ciò che è senza origine comune, ma originariamente in-comune o con». Bisognerà dunque affermare due cose fondamentali: la prima è che Heidegger sbaglia nel dire che, nell'assunzione della propria morte, l'essere-con perde ogni pertinenza (dato che la morte di ognuno è una «co-possibilità, la più propria, della possibilità propria degli altri esistenti»); la seconda è che né la morte né il linguaggio sono o praticano la *negatività*: lo scarto della dis-posizione è "nulla", ma questo "nulla" non è il negativo di nulla (semmai è l'essente che si mostra all'essente e in mezzo ad esso). Si può dire che «il non-essere dell'essere - il suo senso - è la sua disposizione. Il *nihil negativum* è il *quid positivum* in quanto singolare plurale: cioè in quanto nessun *quid*, nessun essente, è posto *senza con*. Esso è *senza* (a distanza) nell'esatta misura in cui è *con*: mostrato e dimostrato nell'essere-con, prova d'esistenza»⁷³. Se si tenta di colmare il *con*, riempiendolo o svuotandolo, si avranno due tipi di singolare (o come particolare di una totalità, o come totalità stessa) mancanti dell'essere singolare plurale: in entrambe i casi si tratterebbe di omicidio, *opera* dell'"Uno-Tutto" o dell'"Uno-Io", e non di morte, dato che questa è il *con inoperante* ma esistente. Dunque, il modo corretto di

⁷³ *Ivi*, p. 122.

intendere il *con* è vederlo come nient'altro che *essere-con*, «il *con* incorporeo dell'essere-corpo *in quanto tale*». Allora, tornando al linguaggio, esso è prima di tutto « l'estensione e la simultaneità del "con" in quanto esso è *la più propria potenza* di un corpo, la sua proprietà di *toccare* un altro corpo (o di *toccar-si*), che non è altro che la sua de-finizione di corpo [...] Il "linguaggio" non è uno strumento di comunicazione, e la comunicazione non è uno strumento per l'essere: ma, per l'appunto, la comunicazione è l'essere, e l'essere di conseguenza non è che l'incorporeo in cui i corpi si annunciano gli uni agli altri in quanto tali»⁷⁴. Quel *nulla* dello scarto della dis-posizione (già definito) in questo contesto può dirsi allora anche l'incorporeo che espone i corpi nel loro essere-gli-uni-con-gli-altri, a contatto e quindi a distanza gli uni dagli altri, *tra di loro* come delle origini; e il rapporto delle origini singolari tra di loro è il rapporto del *senso*. Del resto, Nancy lo dice chiaramente: *l'ontologia dell'essere-con è un'ontologia dei corpi*, giacché il corpo è innanzitutto ciò che è fuori, con altri corpi, nella dis-posizione, spartizione e partenza da sé.

⁷⁴ *Ivi*, p. 131.

III

Il confronto con Heidegger

Il confronto con Heidegger (come si è potuto vedere attraverso l'analisi di *Essere singolare plurale*) segna profondamente il lavoro di Nancy: il problema di come fare filosofia dopo la così detta "fine della filosofia" e il "naufragio del Senso", l'ermeneutica e l'etica, il sacrificio e la morte, la verità e la libertà, sono tutti temi di fondamentale importanza che ruotano attorno al concetto-cardine di "comunità" e che vengono trattati dall'autore francese in dialogo, per così dire, con quello tedesco. In questo capitolo mi propongo di analizzarli brevemente sottolineando il confronto tra i due autori.

1. Fare filosofia nell'abbandono del senso

«Heidegger certo determina una certa chiusura della metafisica che ai suoi occhi si riassume nel nome di Nietzsche, ma al tempo stesso indica il compito del pensiero come pensiero di quel limite in cui egli stesso si colloca attraverso tale interrogazione. Heidegger (ri)apre in filosofia la possibilità della questione proprio quando i vari strutturalismi ai loro inizi cominciavano invece a decretarne la superfluità»⁷⁵. Con queste parole Nancy rende all'autore tedesco il merito non solo di aver affrontato l'annuncio nietzschiano della fine della

⁷⁵ J.L. Nancy, *Ego Sum*, p. 16.

filosofia, ma soprattutto di aver pensato per primo una filosofia al limite del pensiero stesso, quella nell'abbandono del senso; e proprio da qui si deve ripartire.

Il vuoto aperto dalla morte di Dio è incolmabile, il ritorno al Senso è impossibile (sia esso quello vecchio o uno nuovo da inventare): bisogna sottrarsi alla tentazione dell'oltrepassamento metafisico della condizione umana, concentrarsi su di essa ripensandola proprio nei termini inevitabili della sua finitezza e del suo abbandono, fino ad inaugurare l'ek-sistenza come vero senso, fondato sulla singolare pluralità dell'essere.

Si deve dunque "fare esperienza" nell'accezione heideggeriana dell'essere abbandonati dal senso, ovvero si deve esser capaci di *esporsi* a tale abbandono, divenendo così *passibili* di senso, pronti a riceverlo ed accoglierlo: «L'uomo abbandonato [...] non è più autore del senso, né conquistatore o scopritore, ma è semplice luogo di una iscrizione, di una venuta, di una passibilità che è apertura alla possibilità dell'evento»⁷⁶.

Ma che significa "abbandonato"? Che cosa si intende precisamente con "abbandono" in Heidegger, prima, e in Nancy, dopo?

Il termine *Gelassenheit* compare per la prima volta in Heidegger nella conferenza del 1930 *Vom Wesen der Wahrheit* (*Sull'essenza della verità*, testo pubblicato solo tredici anni più tardi), e verrà utilizzato sporadicamente fino ad una trattazione

⁷⁶ S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di Marìa Zambrano e Jean-Luc Nancy*, p. 124.

specifica nel colloquio tra uno Scenziato, un Erudito e un Maestro⁷⁷: i tre peripatetici sono in cammino alla ricerca di ciò che sta alla base del pensiero, ciò da cui esso scaturisce, e giungono alla conclusione che solo “volgendo lo sguardo via dal pensiero” sarà possibile coglierne l’essenza stessa; ciò significa (se è vero che nella tradizione che va dagli antichi greci fino a Kant il pensiero è prima di tutto rappresentazione e volontà) rinunciare alla volontà e passare ad un atteggiamento di abbandono da intendersi come un “restare in attesa”. L’attesa qui assume un significato diverso da quello presente in *Essere e tempo*: se là indicava ancora un esercizio di volontà rappresentativa associandosi all’*aspettativa*, qua sta per un vero e proprio *lasciare-aperto* ciò che è atteso, senza rinchiudere l’apertura del possibile in qualche predeterminazione. Da ciò i tre interlocutori arrivano a definire l’abbandono come un “lasciarsi ricondurre all’Aperto”, essendo noi «già da sempre appartenenti a quell’Apertura che è anche ciò di cui restiamo incessantemente in attesa»⁷⁸; allora l’essenza del pensare starà proprio in questo “lasciarsi-ricondurre-nella-prossimità” dell’Aperto.

Da qui riparte Nancy, e in modo radicale:

⁷⁷ M. Heidegger, *Per indicare il luogo dell’abbandono. Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi*, in Id., *L’abbandono*, o anche in M. Heidegger, *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/45)*, tr. it. di A. Fabris e A. Pellegrino, Il Melangolo, Genova 2007.

⁷⁸ S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di Marìa Zambrano e Jean-Luc Nancy*, p. 129.

«L'essere abbandonato ha già cominciato a costituire, senza che noi lo sappiamo, una condizione ineludibile per il nostro pensiero, e forse persino la sua condizione unica»⁷⁹.

Dunque il pensiero e l'esistenza umana sono già esposti all'abbandono del senso, al venire meno di ogni categoria e trascendentale: per questo la dialettica è costretta ad una cessazione o sospensione dei discorsi, dal momento che per definizione la *dialettica* è «quella che non abbandona niente e mai, quella che riunisce, che riannoda e che riprende senza fine». Se a partire da Parmenide attraverso la dialettica filosofica si nominava l'essere in molteplici modi (alla maniera dell'aristotelico *pollakôs légetai*) cercando di coglierne il Senso e la Verità o, meglio, di definire l'Essere stesso come *il Senso e la Verità*, con l'abbandono del senso si ha la sconfitta della dialettica e quindi un essere senza identità: questo essere svuotato si sottrae alla comprensione e al tentativo parmenideo di riduzione al pensiero abbandonandosi al linguaggio stesso e mostrando come «l'essere non è altro, non è mai stato altro – se è mai stato – che il *pollakôs legómenon*, il detto-in-molteplici-modi (il detto, o meglio, secondo il greco di Heidegger, il greco della filosofia, o del pensiero, il *raccolto*, e il *lasciato-disteso*, il *disponibile*)»⁸⁰. La cosa da sottolineare a questo punto è che l'abbandono comunque non è il nulla, perciò il vuoto dell'essere abbandonato non nasconde affatto una deriva nichilistica ma, come abbiamo detto, un

⁷⁹ J.L. Nancy, *L'essere abbandonato*, tr. it. di E. Stimilli, appendice de *L'imperativo categorico*, p. 149.

⁸⁰ *Ibid.*

pollakôs, un'abbondanza, sottraendosi alla logica dell'unità in cui era stato forzatamente chiuso ed aprendosi ad una "profusione di possibili":

«L'abbandono dell'essere, l'essere abbandonato di Nancy ci consegna dunque un vuoto inaugurante, un vuoto che offre se stesso nell'abbandono, un abbandono che è apertura e proliferazione di possibilità d'essere, germinazione plurale e disseminazione di sensi»⁸¹.

A questo punto, nel saggio *L'essere abbandonato*, troviamo un significativo riferimento all'*ecce homo* nietzschiano messo in relazione al grido del Cristo sulla croce: quel che si vuole mettere in luce è la condizione di *irreparabile* abbandono in cui l'umanità è gettata, intesa da un lato nella sua *ecceità* (cioè nel suo solo esser-*ci*, spogliato di tutto il resto) e dall'altro come segno dell'amore divino (poiché tutto il cristianesimo può esser visto secondo Nancy come una "dialettizzazione" dell'abbandono, e «è proprio nella possibilità dell'abbandono che si conosce quella dell'amore»). Lungi dal muoversi verso la realizzazione di un Senso (e qui sta la fine della Storia, assieme a quella della metafisica), l'esistenza nel tempo vuoto dell'abbandono è come *sospesa*, senza più fondamenti stabili e definitivi, e traccia una spirale dall'apertura che sempre si rinnova e che mai giunge ad un compimento; niente di tutto ciò viene *scelto* dal soggetto: esso è *abbandonato* nel senso che è consegnato al *bando*, legge sovrana dell'esistenza, e in questo non sta la sua scelta ma la sua *condizione originaria ed ineludibile*.

⁸¹ S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di María Zambrano e Jean-Luc Nancy*, p. 131.

«Ora Nancy, diversamente da Heidegger (con cui è pur sempre criticamente in dialogo), non ritiene che la filosofia debba solo “provvisoriamente” trattenersi nella dimensione esistenziale dell’uomo, interrogando l’esser-ci allo scopo di andare oltre, verso un’ontologia dell’essere [...] per Nancy parlare di essere significa parlare dell’esistenza, del suo dispiegarsi nell’assenza di fondamento, del suo abbandonarsi e inaugurarsi nel vuoto del Senso, il vuoto lasciato aperto dalla morte di Dio»⁸².

Nell’odierna condizione di esistenza la filosofia deve trovare un modo per pensare questo abbandono, per sostenere questo vuoto senza cercare di colmarlo, ma restando esposta sul limite: c’è bisogno di comprendere che il pensiero dell’assenza di soluzione è il luogo stesso del senso, e tale pensiero può essere solo un pensiero *finito* che non cerchi più né di fornire un significato né di analizzare le condizioni che lo rendano possibile.

«Si tratta di avviare la filosofia ormai ad una diversa *pratica*, che consiste in una certa modalità di “descrivere dal di fuori”. Un “descrivere dal di fuori” che costituisce così il movimento inverso di una doppia pratica filosofica. Da una parte essa si traduce infatti nella concreta azione del parlare sulla fine del pensiero filosofico come il limite interno al suo significato stesso. Ma dall’altra si tratta – nel farla finita appunto con la “descrizione”, dall’interno della filosofia, di significati universali e presupposti già dati – di esporre la filosofia stessa al suo “fuori”, ossia alla “iscrizione”, sulla sua “pelle” per dir così, degli

⁸² *Ivi*, p. 137.

eventi del mondo nella loro ormai non più universalizzabile singolarità. Ma con questa avvertenza: che tale esercizio di “escrizione” (descrizione “del di fuori/dal di fuori”) non definisce semplicemente un nuovo orizzonte della filosofia; esso non è un semplice cambiamento dialettico atto a rinnovare la possibilità *della* filosofia. La finitezza non è una negatività che viene tolta e conciliata. È invece un evento che ferma l’attenzione “dentro” e “sul” suo stesso confine. L’orizzonte perduto del significato diventa così lo spazio in cui la sua stessa assenza si espone»⁸³. La finitezza, dunque, non riguarderà né l’immanenza né la trascendenza, ma «l’“essenziale” molteplicità e l’“essenziale” non riassorbimento del senso, o dell’essere»⁸⁴: nell’incessante sottrarsi della finitezza si iscrive il movimento dell’esistenza, *finita*, della quale il senso si dà nell’apertura ai sensi finiti plurali. Il compito di un pensiero finito sarà quello di «esporsi al finito del senso», il senso (come esplicitato in *Essere singolare plurale*) che *noi* siamo: come «in questo momento il mondo *non ha più* senso, ma è il senso»⁸⁵, così «noi non “abbiamo” più senso perché siamo noi stessi il senso»⁸⁶. Implicito in questo “*noi*” il rimando all’essere-in-comune (che ho già analizzato nei due capitoli su *Essere singolare plurale* e che analizzerò nella seconda parte del presente capitolo) e alle dinamiche della comunità.

⁸³ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2006, p. 17.

⁸⁴ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, p.18.

⁸⁵ J.L. Nancy, *Il senso del mondo*, F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997, p. 18.

⁸⁶ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 5.

2. Sacrificio e morte

«Ogni volta che il nichilismo asserisce: “non c’è più comunità”, asserisce che non c’è più sacrificio»⁸⁷.

In questa frase lapidaria non solo si riporta un’importante affermazione del nichilismo, ma il sacrificio si annuncia come tematica strettamente legata a quella della comunità e, più in generale, a quella della storia dell’Occidente: nelle prime pagine del quinto capitolo di *Un pensiero finito* (intitolato *L’insacrificabile*) Nancy sottolinea come l’Occidente sembri nato proprio nel momento storico in cui il sacrificio presentava un fortissimo indebolimento, se non veniva addirittura a mancare; per quanto noi non comprendiamo il gesto sacrificale antico e tuttavia (o forse proprio per questo) ne siamo attratti, è bene evidenziare secondo l’autore come in realtà il termine “sacrificio”, di derivazione latino-cristiana, sia un’elaborazione occidentale, qualcosa che non va a tradurre un termine di altra provenienza ma «instaura una significazione», creando così il paradosso di volersi sovrapporre alle significazioni di termini anteriori e contemporaneamente di affermarsi in modo originale tendendo ad abolirli. Questa riflessione però viene interrotta subito per passare ad un confronto, per Nancy inevitabile, con Bataille: esso avrebbe continuato a vedere il sacrificio come modello di mancanza e finitezza, quindi dipendente dall’interpretazione che ne fa il Cristianesimo. Scrive Daniela Calabrò:

⁸⁷ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, p. 214.

«L'originalità della lettura di Nancy consiste nel porre l'Occidente come il luogo della denegazione dialettica del sacrificio stesso, sottraendolo alla visione ontoteologica entro cui il Cristianesimo ci ha abituati a pensarlo. Di fatto non ci è possibile conoscere o sperimentare nulla del sacrificio reale o antico, perché l'accesso alla sua verità è storicamente, o meglio, metafisicamente, proibito. Nancy vede l'instaurazione di una logica mimetica nel cuore della relazione tra l'Occidente e il sacrificio. La verità onto-teologica del sacrificio occidentale è rappresentata dalla doppia figura di Socrate e Cristo. Queste due figure riconducono all'antico sacrificio, ripetendolo e modificandolo strutturalmente nel momento del superamento dialettico (là dove cioè esso ha il suo completamento e/o la sua fine, realizzandosi). Il sacrificio occidentale è auto-sacrificio, esso è unico, esso è la verità incarnata di tutti i sacrifici, o meglio, ne è l'essenza costitutiva. Ecco perché l'auto-sacrificio si configura come l'eccedenza del sacrificio, l'ultimo dei sacrifici. [...] In altri termini, il sacrificio occidentale - e la sua presunta legittimazione "morale" - si basa sulla verità ontoteologica dell'auto-sacrificio cristiano e sulla chiusura della sua storia [...] Secondo Nancy allora, piuttosto, tale sacrificio dovrebbe essere pensato come la rivelazione e l'esposizione del suo orizzonte o della sua spettrale essenza che sfida ogni logica della fine e libera se stesso oltre una economia del ritorno (*de la revenance*) spirituale»⁸⁸.

Resta da compiere il passo più difficile: riconoscere la fascinazione del sacrificio (per noi inevitabile ed inaccettabile), cercare di comprenderne i motivi, e superarla.

Secondo Nancy sia Heidegger che Bataille è in questo che devono essere corretti: nella loro attrazione verso il sacrificio, legata «alla fascinazione di un'estasi rivolta verso un Altro o verso un Fuori assoluti, che riversa in esso il

⁸⁸ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, pp. 111-12.

soggetto al fine di ripristinarlo meglio, promettendo al soggetto, per mezzo di qualche *mimesis* o di qualche "superamento" della *mimesis*, la *methexis* con il Fuori o con l'Altro... Il sacrificio occidentale risponde a un'ossessione del "Fuori" della finitezza, altrettanto oscuro e senza fondo che questo "fuori". In sé, già, la "fascinazione" indica l'oscuro desiderio di comunicare con questo fuori»⁸⁹; ma tutto ciò si rivela assurdo, dal momento che non c'è alcun "fuori" rispetto all'evento dell'esistenza, non c'è nient'altro se non l'esistenza stessa, quindi il sacrificio occidentale sarà sempre "a niente": l'Occidente attua un sacrificio che rimane, nella sua esigenza, tra «l'impossibilità della sua piena realtà e la tentazione della sua pura simulazione». Quello che adesso si deve indagare è il rapporto tra tale sacrificio e la morte, la cui trattazione si ha sia in Bataille che in Heidegger.

Bataille afferma che sacrificare non è uccidere, ma "abbandonare" e "dare": presentato così, il sacrificio condurrebbe ad una comunità che sperimenti la propria cancellazione attraverso la morte del singolo individuo, la comunità della morte che Bataille stesso cercò di fondare con l'esperienza estrema di *Acéphale*⁹⁰ (analizzata approfonditamente da Blanchot ne *La comunità*

⁸⁹ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, pp. 259-60.

⁹⁰ Società segreta di artisti e filosofi dell'inizio del XX secolo, nonché rivista, che vide negli scritti di Bataille il suo fulcro. Etimologicamente *Acephale* viene dal latino "*a-cephalus*", che significa "senza testa", ma è da intendersi anche come "senza un capo". Circolo strettamente legato al pensiero di Nietzsche (nel continuo tentativo, però, di liberarlo dall'interpretazione fascista), si sa solo che voleva restituire al mondo moderno un afflato "ferocemente religioso", che si riuniva in un luogo sacro, e che gli appartenenti al circolo dovevano sottostare ad una serie di regole e rituali (era proibito stringere la mano ad anti-semiti, ma soprattutto bisognava celebrare la decapitazione di Luigi XVI, evento che in sé prefigurava la nascita di quella società senza capo che "segretamente o no," scriveva Bataille, "deve diventare altro da sé, o cessare di esistere"). Per un'analisi dei significati di *Acéphal* rimando a *La congiura sacra*, a cura di M. Galletti, con

inconfessabile, scritto successivo a *La comunità inoperosa* ed in dialogo con questo); ma in tale comunità la presenza è sempre assenza, il sacrificio fonda la comunità disfacendola, e i soggetti non si trovano ma si disperdono (o si ritrovano nella propria e nell'altrui perdita), dal momento che l'unica cosa davvero condivisibile diviene la mancanza. È una comunità impossibile. In *Acéphale* è la morte a non poter essere messa in comune, la morte dell'altro, perché essa non può divenire "misura" comune: *Acéphale* si rivela il sacrificio integrale, quello cioè dell'illusione comunitaria per cui la comunità sarebbe possibile come presenza soprattutto quando la presenza della comunità stessa venga riposta, come ultima istanza, nella morte di tutti; non è possibile, invero, ridurre la morte dell'altro a sé, poiché la morte dell'altro *resta* dell'altro, dunque la comunità è la sua assenza: essa assume e già contiene l'impossibilità di se stessa, è «la presentazione della finitezza e dell'eccesso senza ritorno che fonda l'essere finito»⁹¹.

Heidegger, dal canto suo, lo aveva detto: «Noi non facciamo mai veramente esperienza del morire degli altri; in realtà non facciamo altro che esser loro "vicini". [...] Nella misura in cui la morte "è", essa è sempre essenzialmente la mia morte»⁹². Se è nella morte altrui che la comunità "mi ordina al suo registro

introduzione di R. Esposito, Bollati Boringhieri, Torino 1997; a M. Galletti, *La comunità impossibile di Georges Bataille. Da «Masses» ai "difensori del male"*, prefazione di J. Risset, Kaplan, Torino 2008; infine al testo di G. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, tr. it. e postfazione di D. Gorret, SE, Milano 2002.

⁹¹ G. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, p. 42.

⁹² Citazione da *Essere e tempo* di Heidegger riportata da Nancy stesso in *La comunità inoperosa*, p. 75.

più proprio”, vero è anche che «*io non mi riconosco in questa morte d’altri il cui limite mi espone tuttavia senza rimedio [...] Io riconosco che nella morte altrui non c’è niente di riconoscibile. Ed è così che si possono iscrivere la partizione e la finitezza: “Il finire proprio della morte non significa affatto un essere alla fine del *Dasein*, ma un *essere-per-la-fine* di questo ente.”⁹³»⁹⁴. La finitezza dell’esistenza la rende *insacrificabile*, essa non è sacrificata ma *offerta*: benché questo termine riporti al registro del sacrificio, è da intendersi come un abbandono senza riserve, come un dono che non pretende niente in cambio; per cui, nel caso in cui si volesse dire che l’esistenza è sacrificata, si dovrebbe intendere comunque che essa è sacrificata da nessuno a niente.*

Il sacrificio occidentale risulta vuoto (come già detto), la fascinazione del Fuori risulta luogo di appropriazione assoluta dell’Altro e quindi di illusione di un’esistenza infinita che può solo generare orrore (e i campi di sterminio nazisti ne sarebbero la prova): allora solo un’esistenza finita nella sua continua offerta (e non sacrificio) al mondo risulta possibile.

«L’esistenza non è da sacrificare, e non la si può sacrificare. La si può solamente distruggere, o condividere [*partager*]. È l’esistenza insacrificabile e finita che è offerta da con-dividere [...] Cancellazione del sacrificio, cancellazione della comunione, cancellazione dell’Occidente: il che non significa che l’Occidente ritornerebbe a quel che lo ha preceduto, né che il sacrificio occidentale

⁹³ *Ivi*, altra citazione di Nancy da *Essere e tempo* di Heidegger, paragrafi 4 e 48.

⁹⁴ J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 75.

tornerebbe ai riti che riteneva dovesse spiritualizzare. Questo vorrebbe dire che noi siamo sull'orlo di un'altra comunità, di un'altra *methexis*, in cui la *mimesis* della con-divisione [*partage*] cancellerebbe la mimica sacrificale di un'appropriazione dell'Altro»⁹⁵.

3. Il problema della libertà

Il testo di Nancy *L'esperienza della libertà* si dispiega in un continuo, aperto confronto con altri grandi autori (Kant, Schelling e Heidegger in particolare) sul tema, appunto, della libertà; e certamente, l'analisi più esaustiva che se ne trova è quella compiuta da Roberto Esposito nella sua introduzione *Libertà in comune* al testo stesso.

Già ne *L'imperativo categorico*⁹⁶ Nancy aveva sottolineato come l'importanza di Kant nella storia della filosofia fosse prima di tutto da attribuirsi al suo innovativo portare ogni concetto al limite del suo significato manifesto ponendolo di fronte a nuovi possibili sensi, e per l'autore francese questo diviene evidente nella sua concezione della libertà: «non soltanto la libertà non appartiene al soggetto che se ne fa interprete, ma lo eccede al punto di contestarne ogni pretesa di autonoma consistenza. Non solo, e non tanto, sotto il profilo gnoseologico [...] ma soprattutto sotto quello pratico. È da questo punto di vista – centrato soprattutto sulla seconda *Critica* – che assume rilievo la

⁹⁵ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, p. 263.

⁹⁶ J.L. Nancy, *L'imperativo categorico*, tr. it. di F.F. Palese, Besa, Lecce 2007.

questione dell'imperativo categorico»⁹⁷. La contraddizione tra il registro dell'obbligazione dell'imperativo categorico e quello dell'emancipazione della libertà sarebbe dunque il punto di rottura del pensiero kantiano: nel momento in cui si afferma che «la ragione è obbligata ad essere libera – la libertà è l'esperienza di tale obbligazione»⁹⁸, la libertà ricade sotto una categoria della *causalità*, e ancora la pratica viene subordinata alla teoria; così il tentativo kantiano di sottrarre la libertà ad un fondamento *necessitante* fallisce, e la libertà rientra sotto il “regime rappresentativo dell'Idea”. Questo secondo Nancy sarebbe il limite del kantismo che già Heidegger aveva colto: «fin quando la libertà resterà subordinata, o comunque vincolata, alla categoria di causalità, non accederà al proprio radicamento ontologico; non sarà pensata come il fatto dell'esistenza in quanto tale»⁹⁹. Ma se c'è un pensatore con cui Heidegger si è maggiormente confrontato sul tema della libertà, secondo Esposito questo è certamente Schelling.

Heidegger riconosce a Schelling e al suo *Trattato sulla libertà* di aver giustamente visto la libertà non più come una proprietà dell'uomo, ma come «una determinazione, eccedente ogni essere umano, dell'autentico Essere in generale»¹⁰⁰, e anche di presentare alla base dell'ontologia della libertà quel

⁹⁷ R. Esposito, *Libertà in comune*, introduzione a *L'esperienza della libertà*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2000, pp. XVIII-XIX

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ivi*, p. XX.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Schelling*, tr. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1994, p. 42.

nulla che la libera dalla subordinazione alla necessità (prima della libertà non c'è nulla, c'è il nulla) e che la sospende “ad una decisione totalmente infondata”: la libertà contiene già sempre in sé la possibilità dell'essere come quella del nulla o, detto dal punto di vista etico, la possibilità del bene come del male, «non intese come opzioni prefissate tra le quali la libertà debba scegliere, ma come il prodotto stesso della sua scelta [...] Se il bene è per la libertà la decisione di esistere, il male non è altro che la sua auto soppressione: la libertà che si impedisce di nascere – o nata morta»¹⁰¹. È qui che il pensiero schellinghiano incontra la critica di Heidegger:

«Benché colga il carattere costitutivo della libertà in un'alternativa ontologica tra bene e male in cui si gioca l'essenza dell'uomo, tuttavia Schelling interpreta il rapporto tra essere ed esistenza in termini ancora metafisici. Non solo non riesce a situare l'esistenza nel ritiro dell'essere – restituendole il carattere di finitezza che le è proprio; ma, pensando l'origine come identità assoluta, finisce per vedere nel male e nel bene ciò che rispettivamente la interrompe e la restaura: vale a dire per ricostruire uno schema dialettico all'interno del quale ciascuno dei due termini immette nell'altro una sorta di indifferenza sovrana»¹⁰².

Secondo Nancy, è proprio distaccandosi da Schelling che Heidegger si allontana dalla questione della libertà: dopo il corso su Schelling del '36 l'autore continuerà a parlare di libertà solo in rapporto ad altro (libertà-essere, libertà-verità, libertà-spazio), fino a giungere all'*Ereignis*; sebbene già da sempre

¹⁰¹ R. Esposito, *Libertà in comune*, p. XXII.

¹⁰² *Ivi*, p. XXIII.

l' "altro" sia implicito nella concezione heideggeriana della libertà come "fatto dell'esistenza", è importante sapere su quale dei due termini viene posto l'accento, poiché ne va della possibilità di *decisione* (quella decisione di esistenza di cui, come suddetto, si fa carico la libertà stessa). Essa (come trattata specificatamente da Nancy nel capitolo *La decisione d'esistenza* ne *L'essere abbandonato*¹⁰³) sarebbe in quanto tale apertura "così come l'apertura è sempre apertura alla decisione", e ciò porterebbe due conseguenze sulle quali Heidegger non avrebbe mai fatto chiarezza: da un lato la decisione vedrebbe la propria padronanza e attività strettamente connesse con l'abbandono e la passività dell'apertura; dall'altro la decisione non potrà mai estinguere l'indecidibilità originaria da cui proviene senza precludersi la possibilità stessa di continuare a decidere (senza cioè ricadere proprio sotto quella necessità che tenta di sfuggire). Heidegger sarebbe stato consapevole di questa antinomia, e avrebbe affermato già in *Essere e tempo* che la decisione riguarda l'ambito strettamente mondano, quotidiano, che non può esser presa, insomma, al di fuori della dimensione esperienziale; ma il fatto che colpisce, allora, è il vedere come ad un tratto l'autore tedesco non consideri più, se non addirittura tenti di risolvere questa antinomia, andando in realtà sempre più invischiandosi in un progressivo abbandono della questione della libertà:

¹⁰³ J.L. Nancy, *L'essere abbandonato*, tr. it. di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1995.

«contraddicendo il suo stesso presupposto che l'esserci non può fuoriuscire dall'orizzonte impersonale del "si", tende a contrapporre una decisione autentica ad una in autentica con l'argomento che mentre la prima lascia aperta l'esistenza alla sua possibilità più propria, la seconda la chiude in una modalità impropria. Ciò che in questo modo rischia di venir meno, o di passare in secondo piano, è la consapevolezza che la stessa opposizione "decisiva" tra autentico ed in autentico - o tra proprio ed improprio - è parte costitutiva dell'esistenza in autentica, come conferma l'esito, filosofico e politico, di tutti i "decisionismi" [...] Basti pensare come questi [Heidegger], proprio nel momento in cui accentua il richiamo all'eroicità della decisione assoluta rispetto alla serialità della vita quotidiana, la consegna contemporaneamente ad una semantica del destino [...] O che l'unico modo di liberarsi rispetto alla determinazione del destino sia quello di "risolversi" per esso, assumendolo come il prodotto di una scelta - per la non-scelta»¹⁰⁴.

A questo proposito Nancy può trarre delle conclusioni sull'atteggiamento di Heidegger nei confronti del nazismo e dei campi di sterminio: nel lasciarsi alle spalle il problema della libertà il filosofo tedesco ha perso di vista anche quello del male o, meglio, ha suo malgrado confermato «una certa continuità con l'indifferenza sovrana (e la quasi-dialettica) rispetto al bene e al male di Schelling»¹⁰⁵. Secondo l'analisi di Nancy, ciò che blocca il pensiero heideggeriano della libertà è il suo "modo sostanzialistico" di intendere il ritiro dell'essere (giacché in tale pensiero è l'essere a misurare il grado di libertà dell'esistenza, a darle un senso che quindi risulta al di là del mondo in una

¹⁰⁴ R. Esposito, *Libertà in comune*, pp. XXIV-XXV.

¹⁰⁵ *Ibid.*

visione ancora metafisica: il ritiro dell'essere è *suo* nella maniera in cui ad un soggetto appartiene qualcosa); in questo modo Heidegger manca anche l'"intersezione con la comunità", non vedendo come «l'esistenza è il nulla dell'essere che ci tiene in un rapporto comune senza che ci sia di comune nient'altro che il rapporto. Ecco il *munus* che la libertà mette in comune: il non-essere o il niente-di-essere che *consente*, e insieme *costituisce*, il rapporto come partizione dell'esistenza»¹⁰⁶. Nonostante queste gravi mancanze, per Nancy nessuno ha saputo andare oltre il punto in cui l'analisi di Heidegger si era fermata, lasciando così uno spazio libero ancora vuoto. È qui che Nancy trova come interlocutore privilegiato Bataille, che non solo ha visto l'urgenza di "assumere il pensiero nel suo più estremo denudamento", ma soprattutto ha identificato la libertà direttamente con la follia, portandone all'estremo l'autonomia rispetto all'ordine necessario della determinazione causale e l'opposizione alla legge (compiendo fino alla lacerazione lo "strappo di Kant"). Come già visto nel paragrafo precedente di questo lavoro, però, Nancy trova proprio nel fulcro della sua teoria il punto debole di Bataille: se Heidegger arrivò all'*indifferenza* verso il male dei suoi tempi, Bataille ne subì la totale *fascinazione* e, oltre a questo annebbiamento del pensiero, la sovrapposizione del bene e del male nella "vertigine" della libertà ricade sotto la dialettica che proprio attraverso "la sottrazione del negativo ad ogni impiego" l'autore voleva infrangere; in definitiva, la teologia negativa del sacrificio di Bataille ripropone

¹⁰⁶ *Ivi*, p. XXIX.

ancora una volta quel paradigma occidentale in cui si colloca la "custodia ultima" del senso, rinunciando al senso più profondo della libertà stessa. Lo spazio lasciato libero da Heidegger è rimasto vuoto perché nessuno ha saputo fino ad ora uscire dalla tradizionale contrapposizione tra trascendenza ed immanenza (cercando di riempirlo o attraverso una restaurazione del senso della storia o tramite una assoluta trascendenza dal senso che portava inesorabilmente al suo contrario). Ciò che bisogna pensare secondo Nancy è una *transimmanenza* in cui la libertà sia vista come *fatto* dell'esistenza e tale fatto come *il* senso che possa essere agito "nella carne stessa del mondo": la libertà sarà questa stessa azione, con cui l'esistenza si sceglie o si nega in quanto tale, che *ritira l'essere e dona il rapporto* spartendo l'esistenza in esso e spartendovisi.

Detto con Nancy:

«Noi siamo esposti alla nostra libertà. C'è, dunque, una generosità dell'essere, una generosità che ci viene dispensata nella singolarità plurale del "noi" [...] la libertà dell'essere si mette in gioco come libera esistenza del mondo e come nostra ex-istenza *in* questa libertà. – Il che significa altresì che noi siamo responsabili della libertà del mondo»¹⁰⁷.

4. L'ermeneutica

In *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti* si possono già trovare riferimenti a quella che poi andrà formandosi nel pensiero di Nancy

¹⁰⁷J.L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, pp. 155 e 168.

come la teoria dell'articolazione singolare plurale dell'essere; tuttavia tali riferimenti risultano in questo testo tutti inseriti tra le righe di una specifica trattazione "tecnica" del *significato dell'ermeneutica*: quello che si vuole mostrare è che «tutto ciò che si sottopone al motivo dell'*interpretazione* [...] rimane irretito in una interpretazione di ciò che l'"interpretazione stessa" dà da pensare»¹⁰⁸, ed il compito che si prefigge l'autore è quello di "liberare" l'ermeneutica dalla sua aporia, il così detto "circolo ermeneutico", poiché esso sarebbe un *circulus vitiosus*; per farlo, si compie un percorso critico che parte da Ricoeur, passa da *Essere e tempo* e *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio* di Heidegger, e termina con lo *Ione* di Platone.

Se Paul Ricoeur arriva a dire "brutalmente" che «è necessario comprendere per credere, ma è necessario credere per comprendere»¹⁰⁹, questo è dovuto alla convinzione classica secondo cui il senso che è oggetto dell'indagine sarebbe *già sempre dato*; ma, come si è visto, uno dei cardini della teoria di Nancy è proprio il voler scardinare qualsiasi pre-concetto, in questo caso l'idea che vi sia un Senso autentico originario o finale a cui si tratterebbe di far ritorno secondo un movimento circolare (per l'autore palesemente vizioso). Dunque esso passa ad analizzare i due testi di Heidegger.

Per Nancy sono stati compiuti vari errori interpretativi da parte di Gadamer e Bultmann per quel che concerne la teoria heideggeriana della *precomprensione*,

¹⁰⁸ J.L. Nancy, *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, p. 13.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 19, tratta dal testo di Ricoeur *Finitudine e colpa*, tr. it. di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970.

proprio a partire dal testo chiave *Essere e tempo*, in cui Heidegger affronta il problema del circolo ermeneutico con l'intento di segnare una distanza dalla sua formulazione classica e impedire proprio che esso degradi a *circulus vitiosus*: secondo il filosofo francese Heidegger compie "il gesto filosofico decisivo" utilizzando il termine *Auslegung* (tradotto come *esplicitazione* o *annuncio*), che non indica affatto un senso preesistente dato al soggetto tramite pre-comprensione, ma il semplice *ex-plicitare* ciò che nasce nell'annuncio e nella parola stessa; così «nel suo "circolo" (che Heidegger mette fra virgolette dopo averlo "difeso"), il senso si inabissa assai al di qua o al di là di ogni origine. E potrebbe darsi che ciò che si apre e si annuncia con il senso sia precisamente questo: *che il senso "consiste" nell'assenza di origine e di fine [...]* L'apertura dell'*hermeneuein* è in questo senso apertura del senso e al senso in quanto *altro*. Non a un "altro" senso, superiore, trascendente o più originario, ma al senso stesso in quanto altro, a un'alterità definitoria del senso»¹¹⁰.

Tutto questo troverebbe conferma secondo Nancy in un altro testo heideggeriano, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in cui l'ermeneutica rappresenterebbe il filo conduttore ed il tema dell'annuncio il fulcro: nel dialogo tra il Giapponese e l'Interrogante si arriva a dire che il termine "ermeneutico" deriva dal greco *hermeneuein*, strettamente legato al dio Hermes,

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 43 e 45.

messaggero degli dei, e che perciò «*hermeneuein* non significa primariamente l'interpretare ma, prima di questo, il portare messaggio e annunzio»¹¹¹.

A questo punto Nancy si sposta sul versante platonico intraprendendo un'analisi dello *Ione* che lo porta a sostenere che, se è vero che nella trasmissione del *logos* divino si ha una *partizione delle voci* che compartecipano all'esplicitazione sonora e vocale del senso, così vi è necessariamente anche una *partizione delle istanze ermeneutiche*, ed il *sensu* sta in questa partizione (*partage*), in questa articolazione polifonica dell'annuncio stesso nel linguaggio (il momento in cui il senso si ripartisce nella differenza delle voci). Dunque l'autore francese conclude:

« [Il senso] è abbandonato alla partizione, alla legge ermeneutica della differenza delle voci, non è *un dato*, anteriore ed esteriore alle nostre voci e alle nostre declamazioni. Il senso si dà, si abbandona. Non c'è forse altro senso del senso che questa generosità, in cui esso non si pone né si trattiene; in sua risposta, la generosità dell'ermeneuta è il solo senso dell'ermeneutica»¹¹².

Da qui nascono le riflessioni poste alla fine del testo, che segnano uno slittamento dall'orizzonte ermeneutico a quello etico-politico: se ogni pensiero dell'*interpretazione* è pensiero della *comunicazione*, entrambe devono essere ripensate non più secondo la dinamica chiusa e viziosa del circolo ermeneutico, ma in base alla partizione del *logos*; solo in questa nuova ottica è possibile

¹¹¹ M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in ID., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 105.

¹¹² J.L. Nancy, *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, p. 90.

secondo Nancy dar ragione del vero significato dell'essere-insieme, della *comunità*, che altro non sarebbe se non l'essere-spartito del "logos divino". Si intravedono già «i nuclei terminologici e concettuali di una riflessione che condurrà Nancy a ripensare radicalmente l'ontologia e la politica in termini di essere singolare plurale e di *comunità* come la spartizione di esistenze *annodate* nella loro co-appartenenza»¹¹³.

5. L'etica

Affermando che la così detta "questione dell'essere sociale" (dell'essere-con) deve costituire di fatto *la* questione ontologica, Nancy si trova ad affrontare il problema del rapporto tra ontologia ed etica. La sua analisi lo porterà ad affermare che la nuova ontologia fondamentale dovrà essere allo stesso tempo un *ethos* e una *praxis*, e che dovrà coincidere con un'etica originaria, giacché «l'"etica" espone ciò che l'"ontologia" dispone»¹¹⁴; uno dei momenti salienti della sua riflessione sull'etica si ha con il testo intitolato *Sull'agire. Heidegger e l'etica*¹¹⁵.

¹¹³ S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di María Zambrano e Jean-Luc Nancy*, p. 186.

¹¹⁴ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 131.

¹¹⁵ J.L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005, p. 21.

Prendendo in considerazione soprattutto tre testi dell'autore tedesco (*Lettera sull'umanismo*, *Essere e Tempo* e *Kant e il problema della metafisica*¹¹⁶), Nancy sottolinea come la sua peculiarità risieda nel pensare l'essere come il "fatto" del senso e il senso come il "dono" dell'essere; ma, ancora, il "fatto" dell'essere sarebbe *eo ipso* "desiderio, potere e amore" del senso, mentre il "dato" sarebbe il fare-senso dell'essere, e "ciò che è dato" sarebbe "dire la verità dell'essere" o "portarla al linguaggio". Dunque, secondo Nancy, in Heidegger "fare senso" sarebbe "far essere l'essere" o, meglio, *lasciarlo* essere: «Si tratta di permettere all'essere di essere/agire il senso che è/desidera [...] In questo modo l'ontologia è fin dall'inizio, al di qua o al di là di se stessa, *condotta del senso* dell'essere o del senso d'essere, nell'accezione più forte del termine (che va inteso in senso etico e non come direzione)»¹¹⁷. Si specifica più avanti nel testo che la proprietà fondamentale del senso dell'essere consiste nell'"*aver-da-fare-senso*" e non nel disporre di un senso proprio già dato, ribadendo così il nesso fondamentale tra ontologia ed etica: l'etica non si baserà su alcun valore o ideale che trascenda l'esistenza quotidiana, ma nascerà da una richiesta *insita* nell'esistenza stessa, una richiesta propria del suo essere.

Si passa dunque all'analisi del *Dasein*, che sarebbe «l'essere in quanto è in gioco come questo ente che è l'uomo [...] L'*humanitas* va commisurata all'agire stesso

¹¹⁶ Questi testi sono citati da Nancy nelle seguenti edizioni: *Lettre sur l'humanisme*, edizione bilingue tradotta da R. Munier, Aubier, Paris 1963; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973.

¹¹⁷ J.L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, p. 21.

in quanto misura assoluta», basata appunto sulla “finitezza” del *Dasein*: essa consisterebbe nel lasciare aperto il suo significato, e starebbe ad indicare che l’incompiutezza è la vera e propria condizione del compimento dell’agire in quanto senso, senso come «relazione dell’essere all’essenza dell’uomo»; la “fatticità” del *Dasein*, invece, starebbe direttamente nel fatto che questo o quell’uomo concreto ogni volta esiste, e «che la sua esistenza “ontica” ha come tale la struttura ontologica del *Dasein*»¹¹⁸. Dunque si vede come in Heidegger lo stesso fatto d’essere, cioè del *Dasein*, ha in quanto tale la struttura del fare-senso, cioè dell’*agire*: come suddetto, l’etica non potrà allora riferirsi a nient’altro se non all’esistenza stessa, quella quotidiana di ognuno, che contiene già in sé (come richiesta del suo proprio essere) la richiesta di fare senso; per cui ogni esistente può darsi dei valori o degli ideali da seguire nel suo agire solo grazie a questa richiesta originaria, «e, inoltre, ciò potrà avere *sensu* solo secondo l’agire originario di cui si tratta nella richiesta»¹¹⁹. Ecco dunque perché “etica originaria”, e perché Nancy ritiene che Heidegger si sforzi di mostrare l’impossibilità di presentare un senso già dato e i valori che da esso deriverebbero.

Questo porta l’autore francese a compiere una breve riflessione sul tema della *responsabilità* in parallelo tra Heidegger e Kant: l’essenza dell’essere sarebbe, nel primo autore, *responsabile* sia verso il senso che verso l’esistenza, ma già nel

¹¹⁸ *Ivi*, p. 24.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 25.

secondo autore si guardava all'«essere responsabile dell'essere di fronte a se stesso, l'autentico esser se stesso»¹²⁰, che non avrebbe alcunché di solipsistico ma anzi aprirebbe la possibilità e necessità dell'essere-responsabile verso altri; infatti, l'agire in quanto apertura ha come fondamento l'essere l'uno con l'altro, e ciò determinerebbe che «quale che sia la scelta morale, l'altro è essenziale all'apertura, e questa è essenziale al senso che, a sua volta, è l'essenziale dell'agire che fa l'essenza dell'essere»¹²¹.

A questo punto Nancy sente il bisogno di rispondere a quella che ritiene essere una obiezione naturale a ciò che è appena stato detto: se il senso è l'agire o la condotta, indipendentemente da ciò che comporta, non si tratta di soggettivismo o relativismo morale? L'autore francese argomenta la sua risposta in due momenti:

1- Se in Heidegger «soltanto un soggetto interamente responsabile del senso e della propria esistenza come capace di fare-senso, che non sia, cioè, già soggetto a un senso stabilito, può essere un soggetto etico a pieno titolo»¹²², già nella trattazione della dignità kantiana «l'"universalità della massima" significava la totalità della responsabilità, mentre la condizione del "rispetto" significava l'impegno attraverso e di fronte a se stesso come "se stesso agente"¹²³»; se il soggettivismo vede la decisione morale come un bene in sé (e quindi la

¹²⁰ Kant und das Problem der Metaphysik, § 30, p. 154.

¹²¹ J.L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, p. 28.

¹²² *Ivi*, p. 29.

¹²³ Kant und das Problem der Metaphysik, § 30, p. 153.

soggettività stessa come un bene), la dignità del *Dasein* sta proprio nell'impegnare in ogni scelta l'"oggettività dell'essere" (non solo se stesso, ma anche tutta l'umanità e il mondo). Benché Heidegger secondo Nancy non sia arrivato al fondo del problema dell'etica come fondamento dell'essere, sicuramente avrebbe il merito di averne individuato i termini.

2- Se è vero che non ci sono norme né valori che preesistono all'esistenza, c'è solo una cosa che può "semi-orientare" l'agire come tale, ed è la *verità dell'esistenza*: essa ha luogo però direttamente nell'esistenza, ne è l'evento, e l'unico imperativo che dà è quello del rispetto dell'esistenza stessa, di «dover fare il senso dell'esistenza come esistenza»; si vede come questo imperativo non fornisca comunque né il senso né il valore. Nancy fa l'esempio del dibattito bioetico e sui diritti dell'uomo per sottolineare come oggi più che mai si senta la necessità di risalire ad una "ontologia dell'agire", che porti alla comprensione del fare-senso assoluto dell'agire come ciò che deve decidere, ad esempio, cosa sia una "vita umana" senza poter mai fissare tale essere come un dato definitivamente acquisito. In parentesi, poi, l'autore francese nota come tutte queste considerazioni siano del tutto estrapolate da Heidegger e come, se da un lato lui stesso non ne aveva coscienza, dall'altro tale estrapolazione non solo sarebbe possibile ma anche necessaria.

Detto questo, Nancy individua quella che per Heidegger sarebbe stata una reale difficoltà:

«L'uomo è l'esistente in cui l'essere si espone come fare-senso [...] "*Dasein*" vuol dire il fare-senso dell'essere che nell'uomo eccede ogni significato dell'uomo. Esposto così, l'essere è propriamente la consegna al *Dasein* della "custodia" della sua verità. Ed è in questo senso che l'uomo è chiamato il "pastore dell'essere"¹²⁴ [...] Ora ciò che deve essere "custodito" è l'aperto - che il custodire stesso rischia di richiudere. Alla dignità dell'aperto si sostituisce allora un valore speciale dei suoi custodi, che vengono per di più a identificarsi nelle figure determinate del "pensatore" e del "poeta". Tutto questo va messo in questione»¹²⁵. Ci deve essere una responsabilità assoluta, un'apertura senza protezioni né garanzie non sostituibile con il tono pastorale assunto dall'autore tedesco, che porta a confondere il fare-senso originario con un'origine determinabile del senso e l'apertura con un dono; questa difficoltà, comunque, non sarebbe propria solo del pensiero heideggeriano ma, a detta di Nancy, probabilmente anche di quello di Lévinas o Spinoza, dato che «pensare l'origine come *ethos* o come condotta non è la stessa cosa che rappresentare un *ethos* originario, ma è facile scivolare impercettibilmente dall'uno all'altro»¹²⁶.

Se l'essere è il "dono", il "lasciar-essere" o "fare", l'etica consiste nel rispondervi e nell'esserne responsabili, nel trovare la giusta condotta rispetto ad esso: la dignità deriva all'uomo dall'essere esposto all'essenza del senso come a ciò che lo tocca più da vicino, ma che mai si lascia fissare come qualcosa di

¹²⁴ *Lettre sur l'humanisme*, p. 328.

¹²⁵ J.L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, pp. 32-33.

¹²⁶ *Ibid.*

definitivamente acquisito (anche perché in tal caso non ci sarebbe possibilità etica). *L'etica si ha solo quando l'agire del senso è esercizio del rapporto (del "toccare") con ciò che è più prossimo ma non appropriabile, e in ciò l'etica è ontologia dell'ontologia stessa.* Il pensiero della condotta come definita fino ad ora si può dire "etica originaria" poiché «pensa l'*ethos* come condotta della o secondo la verità dell'essere. Questo pensiero è, allora, più fondamentale di un'ontologia: non pensa l'"ente nel suo essere", ma la "verità dell'essere". È già in questo senso che il pensiero di *Essere e tempo* "si qualificava come ontologia fondamentale". Diventa quindi chiaro che il pensiero dell'essere non soltanto implica un'etica ma, molto più radicalmente, si implica come un'etica. L'"etica originaria" è il nome più appropriato dell'"ontologia fondamentale"»¹²⁷. Sarebbe per questo che Heidegger utilizza il termine "pensiero dell'essere" per indicare l'etica di cui parla, volendo evitare il rimando ad una filosofia morale derivata da una filosofia prima; "pensiero" che è il suo stesso risultato, che è possibile solo in quanto esso stesso si presenta come un agire esistenziale. Per concludere con Nancy:

«Giungere a *toccare* questo senso – cioè non assorbirlo come un significato, ma esporvisi – questa è la condotta verso la quale si sforza il pensiero. [...] È la condotta che si conduce in modo tale da prendere la misura dello scarto incommensurabile tra ogni "pensiero" (idea, rappresentazione, ecc.) e l'agire fondamentale che la fa pensare. Essa prende la misura di quello scarto assoluto

¹²⁷ *Ivi*, p. 43.

che è il senso»¹²⁸. Ecco anche perché si arriva a pensare l'*ethos* originario come «sintesi a priori ek-sistente del concetto e dell'affetto in generale», qualcosa che non è né mistica né estetica.

Si toccano nel testo anche i temi della negatività e del linguaggio: nel primo caso si tratta di una riflessione sulla posizione di Heidegger nei confronti del nazismo, secondo cui il filosofo tedesco avrebbe probabilmente inteso l'esigenza a cui voleva rispondere l'impegno nazista come etica, poi degenerata nel suo rovesciamento come "furia" (comprensibile dal momento in cui si pensa la possibilità del male come possibilità dell'ek-sistenza stessa); nel secondo caso si tratta di specificare che il "portare al linguaggio" sarebbe aprire l'essere alla condotta del senso che esso è, e non esprimere a parole il suo significato (giacché sarebbe come dire che esistono valori acquisiti definitivamente, mentre anche le massime sarebbero significati "disponibili", almeno fino a un certo punto, e non fissati).

Infine, pur non volendo compiere una vera e propria opera di decostruzione, Nancy accenna alcune critiche all'etica heideggeriana.

La prima riguarda il fatto di non aver messo l'accento dovuto sull'"essere-il-ci-con-altri", sebbene questo risulti in *Essere e Tempo* essenzialmente coimplicato nell'esistenza: per Nancy l'analisi avrebbe dovuto giungere fino a riconoscere come condizione stessa dell'ek-sistenza la singolare pluralità dell'essere; allo stesso tempo il "portare al linguaggio" avrebbe dovuto essere riconosciuto

¹²⁸ *Ivi*, p. 45.

come inseparabile dalla comunicazione specifica del fare-senso-in-comune, la finitezza in quanto partizione, ben diversa dal fare un senso comune.

La seconda critica riguarda l'aver trattato il linguaggio (in modo particolare la poesia) come ciò che dà senso invece di "aprirvisi": in tal modo esso rischia di apparire come una pura enunciazione di senso invece che una "condotta" di senso, come l'agire stesso invece che un "portare fuori" l'essere; insomma, Heidegger mancherebbe di dire che «il fare senso si *scrive*, piuttosto che iscriversi in massime o in opere»¹²⁹, e che questa esposizione dell'esistenza fuori dal linguaggio che avviene attraverso il linguaggio stesso accade soprattutto nel fare-senso-in-comune.

La terza critica riguarda l'aver taciuto qualsiasi riferimento a Spinoza, seppur ovvio (dato il suo testo di capitale importanza per la filosofia chiamato, appunto, *Etica*).

Ciò che è di fondamentale importanza, comunque, resta per Nancy il fatto che l'etica originaria di Heidegger non pensa ancora abbastanza "la responsabilità della propria ex-posizione", nonostante stia in essa la sua autentica logica: rendendo il Dasein "custode" dell'essere, Heidegger resta legato a quell'umanismo che pur rifiuta; e certo, nonostante si debba "lasciar-essere" l'essere (e non custodirlo "montando la guardia"), non ci si può affidare neanche ad una forma di "liberismo" in cui si lasci fare tutto ciò che capita.

¹²⁹ *Ivi*, p. 54.

Resta dunque la grande domanda su come raggiungere un equilibrio tra le due posizioni:

«Come fare per non prendere l'essere né per tutto ciò che capita, né per un Bene separato, di cui bisognerebbe conservare - in tutti i sensi della parola - il segreto?»¹³⁰.

In altre parole: come rapportarsi gli uni agli altri (nella *comunità*) in modo *etico*? Come affrontare la questione dell'agire *in quanto* essere-insieme? Tali quesiti troveranno risposte nel testo posto dopo quello appena analizzato nello stesso volume: *Il con-essere dell'esserci*.

¹³⁰ *Ivi*, p. 55.

Parte Seconda

COMUNITÀ

I

Comunità dell'essere-con

1. Il con-essere dell'esserci

Alla fine della prima parte di questo lavoro abbiamo lasciato aperto l'interrogativo fondamentale su cui si basa tutta la filosofia dell'essere-con di Nancy:

«Come rapportarsi gli uni agli altri? Questa domanda si presenta oggi in maniera tanto acuta e tagliente che comprendiamo come tutto ne dipenda: il nostro rapporto con noi stessi, con la "natura" o con la "cultura", il nostro rapporto con l'assoluto - il nostro assoluto rapporto con l'assoluto (per parafrasare Kierkgaard)»¹.

Come già detto, l'autore cerca di rispondere a tale quesito in primo luogo nel testo *Il con-essere dell'esserci* posto assieme a *L'etica originaria* di Heidegger nel volume edito in italiano dalla Cronopio *Sull'agire. Heidegger e l'etica*. Non a caso nell'*Introduzione* al libro l'autore stesso riconosce una linea diretta tra il tema dell'agire etico e quello dell'essere-assieme (poiché essere-assieme è agire, essere-in-rapporti).

Nancy riparte dall'analisi del *Dasein* heideggeriano:

¹ J.L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*. cit. pp. 7-8.

«Nella sua definizione, il *Dasein* heideggeriano implica la proprietà costitutiva o originaria di essere anche “con-essere” (*Mitsein*). In verità Heidegger introduce anche il termine *Mitdasein* (con-esserci) [...] *Mitsein* e *Mitdasein* sono posti come co-essenziali all’essenza del *Dasein*, cioè alla sua proprietà di esistente per il quale l’essere non è fondamento ontologico, ma messa in gioco del proprio senso d’essere come senso proprio dell’essere. Il con-essere, o più precisamente il con-esserci, costituisce quindi una condizione essenziale per questa essenza del *Dasein*»².

Dunque il *Dasein* è essenzialmente esposto all’aperto, il suo essere è “essere-il-ci”; ma esso è essenzialmente anche il *Mitsein*, dove il *mit* esprime un “con essenziale” (come condizione di possibilità dell’esistenza umana). Resta da capire in che modo vada inteso allora il *Mitdasein*, ovvero come sia possibile l’incrocio delle aperture proprie di ogni essere singolare messo in rapporto con gli altri. Per Nancy i modi in cui Heidegger intende il comune sono tre: «il banale stare l’uno accanto all’altro (comune in quanto ordinario, volgare), il comune come condivisione delle proprietà (rapporti, incroci, mescolanze), il comune come istanza propria in se stessa e quindi comunione o collettivo»³; se il primo modo tratta il comune come pura exteriorità (poiché ricade nel semplice accostamento di una cosa all’altra), e il terzo modo lo tratta come pura interiorità (poiché pone il *Dasein* come comunità “oltre” i singolari), il secondo

² *Ivi*, p. 59.

³ *Ivi*, p. 64.

modo non verrà mai spiegato del tutto, giacché la sua trattazione non avrà seguito in nessuna opera di Heidegger. Ciò risulta sorprendente all'autore francese, che riconosce al pensiero heideggeriano una dimensione collettiva mai abbandonata, anche se può essere facilmente spiegato: con la sua "etica fondamentale" Heidegger non è riuscito a distaccarsi dall'umanesimo che rifiutava, ed inserendo il *mit* in un' "unità destinale" lascia che l'esposizione alla morte divenga sacrificio, non permettendo che essa possa essere pensata come ciò che ripartisce «tra tutti, tra noi, l'eternità di ogni esistenza»; il problema è che nella sua trattazione della morte Heidegger, secondo Nancy, connette il "sacrificio" con la comprensione del "poter-essere degli altri" e il "popolo" con "gli altri secondo il con-essere" in un modo non chiaro, in cui il passaggio dal plurale al singolare non avviene affatto e non si dà spiegazione alcuna di quello scarto. In tal modo restano sospesi proprio il *con* e la morte *con-divisa*. Ciò che Nancy ritiene necessario a questo punto è considerare un aspetto di cui Heidegger non parla espressamente nella sua opera, ma che era parte integrante del suo pensiero proprio all'epoca della stesura di *Essere e tempo*: la riflessione sull'*amore*, che emerge nella corrispondenza con Hannah Arendt dal 1925 al 1928, e da cui si evince come «l'amore è *mitglauben*, credere con l'altro ciò che è la "storia" dell'altro e *mitergreifen*, afferrare con l'altro la "possibilità dell'altro", ma in maniera tale che l'amore sia un *con* sempre singolare "il tuo amore. L'amore non esiste"»⁴. Esisterebbe dunque solo l'amore infinitamente singolare

⁴ *Ivi*, p. 85.

e dunque infinitamente finito (solo l'amore *tuo*, nessun Amore generale o assoluto), e questo ci darebbe la misura di come il *con* esista solo in quanto accadere dell'essere, il "c'è" del rapporto e la sua esposizione, "il luogo in cui si dà l'essere singolare plurale di ogni esistente". Bisogna dunque ripensare a fondo l'essere-con per poter comprendere che cos'è la comunità e come agire gli uni nei confronti degli altri.

2. La comunità inoperosa

Quattro anni dopo la pubblicazione de *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, Nancy riaffronta il problema della comunità in un testo la cui divulgazione in Francia avrebbe portato ad un acceso dibattito tra importanti pensatori quali Derrida, Badiou, Agamben, Esposito, e che sarebbe culminato nella risposta di Maurice Blanchot⁵.

Si tratta de *La comunità inoperosa*.

Nella prefazione all'edizione italiana l'autore esplicita le difficoltà che l'utilizzo del termine "comunità" comporta (cioè il riferimento già sempre presente nella parola stessa a tutta la tradizione precedente, che invece si vorrebbe qui superare), e la sua decisione di utilizzare allora il termine "comparizione" (da intendersi come "apparire insieme", al mondo e gli uni agli altri); tuttavia, il testo in questione non può esimersi dal trattare proprio la tematica del problematico rapporto tra *l'essere-in-comune* e la *comunità*:

⁵ M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, tr. it. e postfazione di D. Gorret, SE, Milano 2002.

«Come cogliere l'essere-in-comune, se è ormai chiaro che la *comunità* in quanto idea di un *essere comune* intimo, sostanziale e proprio, in quanto effettività di un *soggetto* comune, non è che una proiezione dell'onto-teologia del "Soggetto", per lo più accompagnata da illusioni nostalgiche o profetiche? Alla luce di questa questione, la "comunità" è un concetto caduco, qualunque sia la determinazione che assume. Ma al tempo stesso e per gli stessi motivi la parola "comunità" viene a segnare un posto vuoto: quello dell'essere-in-comune. Come determinare quest'ultimo? Qual è il suo modo d'essere? E ancor più, qual è il modo dell'essere in generale – o dell'esistere – se la dimensione dell'in-comune non è seconda, avventizia, ma originaria o addirittura archi-originaria?»⁶.

L'analisi di questo duplice problema parte dalla considerazione secondo cui tutte le forme tradizionali (sia religiose che politiche) che hanno affrontato il problema della comunità partivano dagli stessi presupposti e giungevano alle stesse conclusioni: ci sarebbe una forma mitica e perduta di unità originaria a cui dover tornare, un'identità collettiva da dover ricreare tra i singoli per superare la conflittualità derivata dalla molteplicità; si tratterebbe di riformare "un punto di coagulo delle differenze", una comunità-soggetto ricca di connotazioni metafisiche quali l'unità, l'assolutezza, l'interiorità... in poche parole, si tratterebbe di edificare (in un passaggio lineare e senza residui dal mito alla politica) la *comunità perfetta*. In ciò consiste quell'*operosità* che Nancy vuole decostruire: l'idea che la comunità possa raggiungere una forma definitiva creando una totale corrispondenza tra l'utopia e la realtà attraverso

⁶ J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Prefazione all'edizione italiana, pp. 9-10.

l'identificazione collettiva, ed i continui tentativi per attuare quest'idea nel corso della storia hanno spesso portato alla degenerazione nel totalitarismo (che ingabbiava la realtà molteplice e mutevole in un progetto politico rigido e nella gerarchia di regime); occorre allora una comunità *inoperosa*, che non cada nella nostalgia di un'epoca che in realtà non è mai esistita (giacché "la comunità non ha avuto luogo"), ma che rinunci a farsi opera compiuta e che accetti la propria perenne mutevolezza e *perdita costitutiva*. Questa "perdita costitutiva" starebbe nell'improprietà radicale del singolo soggetto componente la comunità, finito, ex-posto "su quel bordo che è il suo essere-in-comune": «L'individuo è solo quel che resta dell'esperienza della dissoluzione della comunità. Per sua natura - come dice il suo nome - egli è l'atomo, l'indivisibile: l'individuo si rivela come il risultato astratto di una decomposizione. Ma [...] per fare un mondo non bastano dei semplici atomi. Ci vuole un *clinamen*⁷. Ci vuole un'inclinazione una pendenza, dell'uno verso l'altro, dell'uno attraverso l'altro o dall'uno all'altro. La comunità è almeno il *clinamen* dell'"individuo"»⁸. Questo *clinamen*, dunque, deve essere inteso come spaziamento dell'essere-in-comune che *ci* spartisce, in quanto ogni singolare è sempre già presente all'altro: l'essere non è una proprietà comune agli individui, ma l'essere è *in* comune, senza differire in nulla dall'esistenza ogni volta singolare; la Quarta Parte de *La comunità*

⁷ Riferimento alla teoria degli atomi di Epicuro, secondo cui grazie appunto al *clinamen* (ovvero la deviazione improvvisa degli atomi dalla loro caduta rettilinea, con consecutivo urto con altri atomi reso possibile dal vuoto) si avrebbe la generazione dei corpi.

⁸ J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 23.

inoperosa si intitola *Dell'essere-in-comune*, e tratta appunto di che cosa questo significhi ripartendo ancora una volta da Heidegger.

Nancy ribadisce fin da subito la mancanza di Heidegger: non aver pensato fino in fondo ciò che egli stesso aveva chiamato *Mitsein* o addirittura *Mitdasein*, senza riuscire a riconoscere in modo chiaro che il *mit* non qualifica né il *sein* nel *Mitsein*, né il *Dasein* nel *Mitdasein*, ma che costituisce quest'ultimo *essenzialmente*; pur affermando in *Essere e tempo* che «il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'Esser-ci è *con-mondo*. L'in-essere è un con-essere con gli altri. L'essere-in-sé intramondano degli altri è un conEsserci»⁹, l'autore tedesco non spiegherebbe perché l'essere-con sia essenziale e come possa co-determinare l'essenza dell'esistenza (oltre compiere una riduzione della dimensione del "Si" al "comune-mediocre" su cui viene appiattito anche il "comune-con" essenziale). Si deve dunque ripartire da una definizione di ciò che è questo *in* dell'essere-*in-comune*, e di ciò che è quel *con* dell'essere-con: «La logica del "con" - dell'essere-con, del *Mitsein* che Heidegger rende contemporaneo e correlativo del *Dasein* - è la logica singolare di un dentro-fuori [...] Sarebbe la logica di ciò che non appartiene né al puro dentro né al puro fuori. [...] Una logica del limite: ciò che è tra due o più, che appartiene a tutti e a nessuno e che non appartiene neppure a sé»¹⁰. Non c'è "io" senza "con", non c'è essere senza condivisione o partizione (*partagé*): per

⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, §§ 25-26 (*passim*).

¹⁰ J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 182.

questo (come già detto più volte) è il *con* la struttura ontologica essenziale, per questo la nuova ontologia fondamentale dovrà basarsi sull'essere singolare plurale¹¹; ma ciò che si deve sottolineare è che "plurale" è diverso da "molteplice":

«Presi insieme, gli esseri non costituiscono una totalità, ma un insieme. L'essere non è una totalità di cui ciascuno è una parte. Questa totalità non è originaria e pre-data, ma già sempre s-partita. L'insieme, in cui l'uno è con l'altro, è originario. La pluralità di cui parla il filosofo esclude l'uno e il tutto. Cosa vi è tra gli esseri che costituiscono l'essere plurale? Sappiamo già che bisogna considerarli senza totalità presupposta e senza contenuto di comunicazione. Ciò implica uno spaziamento e una dislocazione dell'essere e insieme un *dispiegamento*. Pensare l'essere come totalità e unità o come soggetto, significa parlare di esso fuori da ogni riferimento spaziale e temporale e dunque pensarlo in astratto. Al contrario, riconoscere che l'essere è plurale, è riconoscere immediatamente la sua condizione più propria. Tale condizione è quella dell'esteriorità; la pluralità suppone infatti lo spaziamento, la dislocazione e la disposizione dell'essere come modalità esteriore. Ciò vuol dire quindi che tutti gli essenti sono *es-posti*, posti cioè gli uni fuori degli altri»¹².

Solo grazie al loro essere abbandonate all'ex-posizione le esistenze singolari divengono com-partecipi della con-divisione del senso e dell'essere stesso, annodandosi in un reticolo singolare plurale in cui il singolare non viene

¹¹ Per la trattazione di questo tema rimando ai primi due capitoli della prima parte del presente lavoro.

¹² D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in JeanLuc Nancy*, pp. 93-4.

cancellato ma mantenuto in perenne connessione-sconnessione¹³: il reticolato risultante dall'intreccio delle varie annodature/singularità è la spaziatrice di queste, loro esposizione e dispiegamento, nella quale vengono connesse a loro volta alle altre infinite singularità del mondo fisico e biologico in una rete ancora più co-estensiva. Questo è l'essere singolare plurale, il significato di quel "con" dell'essere-con e di quell'"in" dell'essere-in-comune; questa è la vera struttura della comunità, *inoperosa* e «degli *altri*, che non vuol dire che parecchi individui abbiano una qualche natura comune al di là delle loro differenze, ma che semplicemente partecipano alla loro alterità. L'alterità è, ogni volta, l'alterità di ogni "me stesso" che è "me stesso" solo in quanto è un altro. L'alterità non è una sostanza comune, ma è la non-sostanzialità di ogni "sé" e del suo rapporto *agli* altri. Tutti i sé sono in rapporto attraverso la loro alterità. Essi, cioè, non sono "in rapporto" - in nessuna maniera determinabile del rapporto - sono *insieme*. L'essere-insieme è l'alterità»¹⁴.

3. L'esperienza della libertà

«Lo stabilire o l'intrecciare dei rapporti non è qualcosa che preceda la libertà, ma è comunque simultaneo e coestensivo ad essa, cos' come l'essere-in-comune è simultaneo all'esistenza singolare e coestensivo alla sua spazialità. L'essere

¹³ Per una trattazione squisitamente poetica di questo tema rimando al capitolo *Rive, bordi, limiti (della singularità)* in J.L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, tr. it. di D. Calabrò, Mimesis, Milano-Udine 2009.

¹⁴ J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 211.

singolare è nel rapporto, o in rapporto, anche se la sua singolarità può consistere (e per certi versi consiste sempre) nel ritrarsi e dispensarsi da ogni rapporto. La singolarità consiste nell'“una sola volta, questa”, la cui enunciazione unica [...] stabilisce un rapporto e allo stesso tempo scava una profondità infinita nello spazio e nel tempo, ritenuti “comuni”, attorno al punto di enunciazione. In questo punto, è la libertà a *nascere*, ogni volta, singolarmente. (Ed è la nascita che *libera*)»¹⁵.

Nello spazio dell'“in comune”, dunque, nell'abbandono dell'essere si ha l'*esperienza della libertà*. Ma cosa intende Nancy quando parla di “esperienza”? Per spiegarlo, l'autore riparte dall'etimologia del termine stesso, prima greca e poi latina.

In greco *peira* significa “prova”, «tentativo portato avanti senza riserve e lasciato in balia del pericolo della propria mancanza di basi e di certezze circa quell'oggetto di cui non è nemmeno il soggetto, ma la passione, esposta come lo era il pirata (*peirates*) in alto mare, che sfidava liberamente la sorte»¹⁶: quando facciamo esperienza di qualcosa ci abbandoniamo all'apertura del possibile, a ciò che è altro-da-noi ed imprevedibile, restando attivamente passivi per accogliere ciò che *ci* accade.

Il termine latino *experiri* è composto dal prefisso *ex* e da *perire*, a sua volta composto da *per* ed *ire*: il prefisso *ex* indica un movimento che si compie “da

¹⁵ J.L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, p. 69.

¹⁶ *Ivi*, p. 14.

qualcosa”, *perire* indica un “andare al di là”, dunque *experiri* sta per “muovere da qualcosa per andare oltre”, una dimensione dinamica in cui ci si espone al rischio del limite (e, stando all’accezione italiana del termine “perire”, alla dissoluzione nella trasformazione in qualcosa di inedito); in questa concezione l’esperienza è il “tentativo che giunge sino al limite, e resta sul limite”, ma che proprio stando sul limite va già sempre oltre, in un “piratare” che è gettare lo sguardo sull’ignoto che verrà e che *ci* accadrà. Per Salvatore Piromalli è a causa di questa duplice concezione di “esperienza” (passiva e attiva allo stesso tempo) che Nancy può porre alla base della sua riflessione sulla libertà il pensiero di Heidegger, per cui «fare esperienza di qualcosa – si tratti di una cosa, di un uomo, di un Dio – significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma»¹⁷.

La libertà risulta essere un *fatto*¹⁸, ma “il fatto dell’esistenza come essenza di se stessa”: noi non abbiamo la libertà, noi *siamo* la libertà; e, per spiegarlo, Nancy utilizza due metafore.

La prima metafora vede l’espandersi liberamente dell’esistenza come paragonabile all’espandersi incessante delle *galassie*, che creano lo spazio proprio in questo loro movimento (il loro *experiri*): come in una sorta di *pòiesis*

¹⁷ *Ivi*, p. 92 nota 9.

¹⁸ Ciò porta Nancy a criticare le varie filosofie della libertà, dal momento che esse ricadono nel vecchio e superato regime di Senso e tentano di imporre la supremazia del pensiero *sulla* libertà: in verità la libertà non è affatto un’Idea e non può essere oggetto di alcuna teoria, dal momento che appunto è un *fatto*, e quindi può solo essere colta tramite *esperienza*; è la libertà a costituire il pensiero, ad aprire lo spazio del libero-pensare, ed è in tal senso che “il pensiero è abbandonato alla libertà” (così come lo è l’esistenza).

cosmica lo spazio è creato dal movimento spontaneo e casuale delle galassie, così in una sorta di *pòiesis* esistenziale la libertà si “inaugura generosamente” nell’apertura verso quel “fuori” indefinito dell’esistenza abbandonata; dal momento che l’esistenza stessa non può fare a meno di questo spazio-tempo della libertà (della libertà del proprio spazio-tempo), “in seno al quale liberare la libertà o rinunciarvi”, l’uomo è condannato ad essere libero in senso sartriano¹⁹.

La seconda metafora accosta l’esperienza della libertà a quella della *pirateria*: il pirata giunge al confine, sul limite consentito, e lo oltrepassa sfidando l’ignoto; ma compiendo tale atto di oltrepassamento opera una rottura *del* limite, si libera *dal* limite, rende abitabile ciò che era il vuoto anonimo dell’“oltre” fondandolo come nuovo spazio. A differenza della prima metafora cosmica, che sottolineava il carattere passivo dell’esperienza (vista come l’essere passibili e la passione del limite), la metafora della pirateria mostra il lato attivo dell’esperienza (esperienza come *decisione* per la libertà, liberazione, *azione* del liberare). Per Nancy “la fondazione ha sempre qualcosa della pirateria” e viceversa: l’esperienza della libertà si colloca nel punto in cui si incrociano l’effrazione del limite e la fondazione dello spazio, ponendo l’esistenza stessa sempre sul limite del proprio superamento e di fronte ad una “decisione d’esistenza”:

¹⁹ Frase citata e analizzata da Nancy stesso nel suo *L’esperienza della libertà*, p. 99.

«Qui (e adesso) l'esistenza si mette alla prova (*experiri*), al di qua e al di là di sé, traccia e oltrepassa il limite del suo essere-gettata-nel-mondo, sfrutta ogni opportunità di esistere: si fonda e si pirata al tempo stesso, il che vuol dire che *fa di sé la propria opportunità, alla quale al tempo stesso si lascia consegnare*. [...] Non c'è libertà, non può esserci il benché minimo atto di libertà, senza questa esperienza»²⁰.

Da queste considerazioni diventa chiaro come la libertà non sia una proprietà intrinseca dell'essere del soggetto, qualcosa con cui nasciamo (come invece sostiene Rousseau nel suo *Contratto sociale*), ma noi nasciamo *alla* libertà: se è vero che la libertà è un *fatto*, vero è anche che ciò non basta ad assicurarci una libertà *a priori*, ma noi dobbiamo prendere la "decisione d'esistenza", dobbiamo *scegliere* di abbandonarci all'esistenza esposta e finita accettandone l'assenza di fondamento «come unico senso possibile, o come l'infinita moltiplicazione dei sensi che nell'esistenza stessa ad-vengono, *sorprendendo* l'esistente»²¹.

La libertà, dunque, sorprende e *si* sorprende, essendo senza inizio e senza fine, senza sostanza e senza "arqueo-logia": la libertà è addirittura vista da Nancy come "il niente esposto al suo limite" e come "evento di un *tempo libero*", l'esperienza sorprendente che dischiude il tempo e fa sì che l'esistenza si apra e si inauguri ad infinite possibilità (sebbene si misuri continuamente con la finitezza dell'uomo, con la sua nascita e la sua morte, entrambe comunque

²⁰ *Ivi*, p. 90.

²¹ S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di María Zambrano e Jean-Luc Nancy*, pp. 164-5.

sempre “alla libertà”). Come già detto in precedenza, la libertà è *trans-immanenza*: «La libertà in quanto sorpresa, eccedenza, dono inesauribile è ciò che espone l’esistenza al proprio limite, facendo dell’esistenza l’esperienza fondamentale, l’*experiri* che fonda lo spazio e scatena il tempo, esistenza prodigata che si abbandona e si offre al proprio limite e al suo oltre. [...] Si tratta, per Nancy, di fare della libertà la “trascendenza della finitezza”, l’inaugurazione dell’esistenza abbandonata, una nascita continua, un trascendimento infinito che si realizza tuttavia nell’esistenza finita, nell’essere-nel-mondo e nel rapporto *con* gli altri esseri singolari plurali che lo abitano»²².

Si torna a ciò che era stato detto all’inizio di questo paragrafo: l’esperienza della libertà non può che essere ogni volta singolare e, allo stesso tempo, annodata a quella degli altri individui, dal momento che ogni singolare è già da subito in rapporto-con gli altri, quindi anche le esperienze che compie appartengono alla condizione di co-esistenza originaria in cui l’essere abbandonato si spartisce; del resto anche dal punto di vista etimologico la libertà risulta rimandare ad una condizione sociale e comunitaria, dal momento che (come sottolineato da Roberto Esposito nel suo *Libertà in comune*) le radici *leudh* del greco *eleutheros* e del latino *liber*, e *priyos*, *priya*, *frya* del tedesco *frei* e dell’inglese *free* rimandano «ad una catena semantica riconducibile al motivo dell’amore (*lieben*, *lief*, *love*, forse anche *libet* e *libido*), o quanto meno dell’affetto e dell’amicizia (*fréon*, *friend*,

²² *Ivi*, pp. 167-8.

Freund, Freier)»²³. A differenza di quanto si pensi, perciò, *essere liberi* non significa essere liberati da qualcosa né possedere una propria libertà da esercitare, ma rimanda fin da subito ad una *libertà data dall'essere-in-comune*:

«L'esperienza della libertà è ciò che getta le singolarità nell'eteronomia del rapporto con gli altri, nella spaziatura e nella spartizione dell'essere singolare plurale: fare esperienza della libertà è tutt'uno con l'essere abbandonati alla legge dell'ex-sistenza, che è la legge della comparizione e della co-ex-sistenza a cui la nascita ci espone. [...] La libertà che Nancy pensa non è dunque quella che trattiene le identità a distanza, ciascuna nel raggio del proprio dominio privato, evitando che l'una tocchi l'altra, ma è libertà come con-tatto e come intreccio, come contaminazione e come alterazione: aspetti archi-originari dell'essere, poiché il "noi" precede l'"io" e lo rende possibile come termine di una relazione e di una partizione dell'essere, poiché l'essere è singolare plurale, e la libertà non può che essere altrettanto»²⁴.

L'esperienza della libertà così intesa creerebbe *fratellanza*, e non perché gli uomini sono tutti uniti dalla stessa famiglia ma perché, dalla perdita di Dio e quindi del Senso, sono tutti orfani "abbandonati alla loro libertà e all'uguaglianza che questa libertà impone": in questo vuoto comune l'uomo ricomincia a *farsi libero*, in una continua "liberazione inaugurale dell'esistenza abbandonata".

Seguendo tale concezione della libertà, però, diventa impossibile attuare una forma sociale e politica cristallizzata in una precisa definizione, giacché si dovrà

²³ R. Esposito, *Libertà in comune*, introduzione a *L'esperienza della libertà*, p. XIII.

²⁴ *Ivi*, pp. 206-7.

mantenere sempre l'infinita diversità degli esseri senza poterla sacrificare in nome di un'unità artificiale.

Occorre dunque una nuova visione della politica che abbandoni il modello dell'istituzione per abbracciare quello della s-partizione: occorre pensare una *politica a venire*.

4. Politica a venire

Dopo aver analizzato le conseguenze gravissime della morte del comunismo²⁵ (l'involuzione della teoria politica in generale, e della concezione della comunità in particolare), alla fine della prima parte de *La comunità inoperosa* Nancy avverte la necessità di ripensare la politica secondo il concetto già citato di "inoperosità". Innanzitutto l'autore francese compie una distinzione ormai di uso comune nel recente pensiero continentale: vi è *una politica* (da intendersi come ideologia), e poi vi è *la politica* (da intendersi come "reale"); con la prima si indica l'insieme di strategie partitiche ed i concreti funzionamenti istituzionali, con la seconda l'"arena" presupposta per queste strategie, ovvero il "libero spazio del politico" (in cui si ha la libertà politica, e non il governo o l'istituzione politica). Nello specifico *la politica* designa «l'ordinamento della comunità in quanto tale nella destinazione della sua partizione e non l'organizzazione della società [...] Politico sarebbe il tracciato della singolarità, della sua comunicazione, della sua estasi. "Politico" vorrebbe dire una

²⁵ Vedi Appendice 2.

comunità che si consacra all'inoperosità della sua comunicazione o che è destinata a questa inoperosità: una comunità che faccia coscientemente esperienza della sua partizione. Raggiungere un tale significato del "politico" non dipende, o comunque non sempre, da quel che si chiama una "volontà politica", ma implica che si è già impegnati nella comunità, che se ne fa, in una maniera qualunque, l'esperienza in quanto comunicazione»²⁶.

Ma come si dà tale politica della comunicazione? Essa si dà "nella violenza originaria della spartizione".

Nel mondo si instaurano relazioni di potere che creano forti asimmetrie e, benché la politica non possa essere ridotta a tali meccaniche, esse non possono essere ignorate, né può essere sottovalutata la violenza ad esse correlata: bisognerà dunque ripensare la violenza senza cadere nella tentazione di condannarla fin da subito seguendo un ideale che potremmo definire "cristiano", ma si dovrà anche sfuggire alla banalizzazione del suo uso comune.

Dice Nancy:

«Se vogliamo tentare un'analisi critica della violenza, senza nasconderci la complessità o l'ambivalenza intrinseca di tale tema, occorrerà prendere in considerazione quanto segue: noi, oggi, siamo posti di fronte alla questione della violenza non soltanto intesa come violenza esterna (il che porta a interrogarsi sulla resistenza etica e politica alle violenze effettive senza sollevare reali interrogativi, in fondo, poiché il consenso su questo è del tutto unanime, così come è unanime l'impotenza), ma intesa altresì come violenza interna. In altre parole: al di là di

²⁶ J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 88.

una condanna scontata, resta ancora da pensare qualcosa della violenza, o di ciò che troppo frettolosamente viene classificato sotto il termine "violenza". L'"essenza" della "violenza" non si risolve certo nella sua riprovazione e per affrontare il problema della sua "essenza" (e/o del suo concetto, e/o della storia dei concetti stessi e delle essenze) è forse necessario un riassetamento delle definizioni etiche e politiche cui dobbiamo far ricorso. Resta da pensare – o *giunge*, oggi, ad essere pensato – qualcosa che ha a che fare con la diversità delle "violenze", o con una "piega" interna alla "violenza". È questa la ragione per la quale ho dato a questi appunti il titolo di "violenza e violenza" – senza perciò riferirmi a luogo comune "c'è violenza e violenza" (= la legittima e l'illegittima, quella buona e quella cattiva, quella rivoluzionaria e quella reazionaria ecc.), un luogo comune che ha perso anch'esso ogni credito (coi problemi che di conseguenza sorgono, delle violenze di Stato, delle violenze rivoluzionarie, delle frenesie da "legittima difesa", delle guerre "giuste", della pena di morte ecc.). C'è poi ancora un ulteriore elemento che evidenzia un tratto specifico dell'epoca, e cioè il fatto che a monte delle varie tesi sulla violenza si trovano chiaramente diverse tradizioni filosofiche moderne, che hanno complicato o decostruito il concetto o i concetti della "violenza"»²⁷.

Più avanti nel testo si dirà che la violenza "è penetrata nell'essere stesso": con questa espressione l'autore intende dire che la violenza non può essere vista come qualcosa di esterno alla cultura e al soggetto, ma deve essere pensata come *costitutiva* di entrambi; lungi dal voler dire che la violenza nasce dal rapporto con l'altro, Nancy afferma l'esatto contrario, ovvero che la violenza è il rapporto stesso da cui si generano l'"io" e l'"altro". Dunque il rapporto è «il ritrarsi arci-originario dell'omogeneo, del continuo, del sostanziale (o se

²⁷ J.L. Nancy, *Tre frammenti su nichilismo e politica*, in *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitello, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 12-3.

vogliamo, dell'essere: l'essere-*in-comune* è lo strappo dell'essere). C'è dunque un'arci-violenza o una violenza trascendentale assoluta del rapporto, una violenza che consiste appunto nella non-sostanzialità e nella non-essenzialità del rapporto, o meglio ancora nell'essenzialità della sua non-essenzialità»²⁸.

Se la violenza insorge quando “non si riesce a sopportare il bagliore o l'esplosione nell'origine ” (cioè la sua s-partizione), ciò si deve all'adesione “alla rappresentazione di un soggetto antecedente, di un omogeneo, cui il bagliore sopraggiunge”: l'errore della modernità sta nel vedere la disomogeneità come violenza da sopprimere, e da sopprimere oltretutto con un'ulteriore violenza, cioè forzando la ricostituzione di un'unità sociale e politica che troppo spesso è naturalmente degenerata nei totalitarismi. La soluzione, come già detto a proposito della comunità, anche per la politica sta nell'*inoperosità*: «gli affari strategici devono rimanere memori di un dominio inoperoso: quello di uno spazio pubblico distribuito che assegna alla politica il suo senso e la sua misura»²⁹.

L'insorgere di una “comunità inoperosa” all'interno delle nostre “civiltà conflittuali” porta almeno due conseguenze importanti. Innanzitutto si tratterà di avere una particolare attenzione per le differenze culturali: le civiltà tradizionali hanno il ruolo fondamentale di preservare le differenze culturali su scala globale, e di realizzare concretamente la spartizione; in secondo luogo, i

²⁸ *Ivi*, p. 16.

²⁹ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in JeanLuc Nancy*, p. 128.

movimenti culturali prevengono la monopolizzazione de “la politica” in quanto luogo pubblico globale totalizzante. Come dice Daniela Calabrò, «a parere di Nancy, la democrazia odierna serve solo ad assicurare un “ruolo” a forze tecniche ed economiche piuttosto che perseguire la propria espansione nell’*arena* politica; e una buona parte dell’umanità sta pagando il prezzo per questo. Allora la nozione di “comunità inoperosa” serve da baluardo contro un globalismo totalizzante (dominato dai poteri egemonici) e contro la resa della ideologia politica agli inesorabili interessi di fattori atomistici (siano essi Stati, corporazioni, o individui privati)»³⁰.

Resta da capire perché la politica occidentale moderna non riconosca l’essere-in-comune come essenza della società. Secondo la minuziosa analisi compiuta dall’autore francese, questa sarebbe la diretta conseguenza di una visione *religiosa* della politica, ancorata ad una forma soggettivante della comunità (vista come unitaria e definita in un’identità generica) che porta a vedere lo stato-nazione come Soggetto unico e sovrano: si hanno così uno Stato sovrano (Soggetto) ed una Comunità democratica (Cittadino); in una simile visione teologico-politica del politico si ha l’idea che esso formi uno “spazio di senso autosufficiente”, dal momento che è già da sempre presupposto uno stretto legame tra tutti gli uomini (sia esso d’amore, d’odio, di forza, ecc.), e tale autosufficienza si presenta da un lato sotto forma di Stato sovrano, dall’altro sotto forma di spazio pubblico, democrazia e diritti. Ora, se è vero che la

³⁰ *Ivi*, p. 129.

politica parte dall'essere-in-comune, vero è anche che «l'essere-in-comune è indifferenziato sin dall'inizio e deve determinarsi in verità. L'orientamento fondamentale del politico è, partendo dal senso, un divenir-verità. E se con questo divenir-verità il politico pretende fondare il senso, determinarlo interamente nella verità, allora il senso è riassorbito, il sociale è sottratto, il politico si chiude in uno spazio di senso autosufficiente. La politica si presenta allora come rispondente ad un destino, come ciò che vive la storia, come ciò che esercita la sovranità e come ciò che esige un sacrificio. Tali sono le componenti principali di una visione teologico-politica del politico. Alla fine, quando il senso è riassorbito nella verità, si giunge al totalitarismo»³¹.

Vi sarebbe dunque una negazione da parte della politica moderna rispetto alla comunità dell'essere-in-comune dovuta all'illusione di poter formare uno spazio di senso autosufficiente, residuo secolarizzato del fattore teologico-politico. Come si può sfuggire a tale situazione? Qual è l'alternativa? La risposta di Nancy è una politica che si sottragga al voler produrre senso e a determinarlo globalmente, basandosi invece su un *legame sociale* che permetta al senso di *circolare* (producendo senso); ma per avere una politica simile non ci si può esimere dal riconoscimento dell'essere-in-comune, il che porta a dover ripensare non solo la filosofia politica, ma anche l'ontologia, che dovrà basarsi sull'essere singolare plurale. Il cerchio si chiude o, meglio, si apre: la pluralità non è solo condizione d'esistenza politica, ma condizione d'esistenza sociale in

³¹ *Ivi*, p. 130.

generale, dove con “sociale” si intende il “luogo di esistenza-*con* di ogni uomo”, posto in una relazione originaria con tutto il mondo. Ma come la comunità può costituirsi nella condizione della socialità, sua propria condizione? Per l’autore è necessario riconoscere la socialità come condizione di esistenza della comunità, ma anche la comunità come mediazione necessaria della socialità: se la politica ha come scopo intrecciare una rete di legami sociali, non può farlo senza costituire delle comunità, giacché i nodi di tali relazioni non possono essere semplicemente gli individui, ma anche le comunità che permettono a quelli di essere-*con* al loro interno e al di là di esse stesse. Ciò che serve, allora, è quella che Nancy chiama “*politica a venire*”:

«Una tale politica consiste prima di tutto nell’attestare che non ci sono delle singolarità che nel momento in cui si annodano con altre singolarità, e che il legame non si dà che ripreso, rilanciato, riannodato senza fine, e non è in nessun luogo puramente annodato né slegato. [...] Il politico, allora, non sarà né una sostanza, né una forma, ma prima di tutto un gesto: il gesto stesso dell’annodare e del legare, di ciascuno a ciascuno, annodando ogni volta delle unicità (individui, gruppi, nazioni o popoli) che non hanno che l’unità del nodo, l’unità legata all’altro, il concatenamento sempre mondiale, non avendo il mondo altra unità. Occorre a questa politica tutta un’ontologia dell’essere in quanto annodatura»³².

³² J.L. Nancy, *Il senso del mondo*, p. 140.

In definitiva si tratterà di pensare la comunità nella sua condizione “necessariamente relazionale e nodale”.

II

Comunità di corpi

«Se la peculiarità dell'esistenza è il non avere alcuna essenza, allora il corpo è l'essere dell'esistenza, il luogo del suo accadere, l'apertura, la spaziatura, l'articolazione, l'effrazione, l'iscrizione del senso; se l'esistenza appare come un'esposizione corporea, allora il pensiero avrà come oggetto il corpo e l'esperienza del toccare, l'istituzione del senso nell'estensione e vibrazione dei corpi, l'unica evidenza di un *logos* sensibile, *incarnato*: a questo pensiero iscritto nella corporeità esposta al mondo corrisponde la nudità dell'esistenza priva di ancoraggi metafisici, orfana di fondazione e di trascendenza, costantemente disponibile nella sua precaria e vulnerabile ostensione, sensuale *expeausition*»³³.

In questo capitolo mi propongo di affrontare il tema portante della filosofia nancyana, quello dell'*esistenza come esposizione corporea*, analizzando i principali raggi di questo nucleo concettuale.

1. Corpo e anima

Nel suo recente saggio *Toccare, Jean-Luc Nancy, Derrida* compie un'analisi di quella che è la recente fenomenologia francese: oltre a portare in rilievo quanto la riflessione husserliana abbia influenzato non solo Merleau-Ponty, ma anche

³³ M. Vozza, *A fior di pelle. Jean-Luc Nancy e la filosofia del corpo*, Introduzione a *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009.

gran parte dei pensatori contemporanei, si nota come vi sia da sempre una relazione ambivalente tra la fenomenologia e la tradizione occidentale radicata nel cristianesimo; la problematica ruota attorno al “corpo” o, meglio, alla “carne”, con inevitabile riferimento all’“incarnazione”.

Capibile dunque l’interesse dell’autore verso Nancy, che si propone esplicitamente da un lato di spogliare il “corpo” di ogni riferimento trascendentale (segnando una svolta decisiva rispetto a quegli autori che, continuando a trattare il tema della “carne”, ricadevano comunque nell’ottica cristiana), e dall’altro di sottolinearne l’aspetto fecondamente esteriore (mentre tutta la metafisica occidentale si è da sempre basata sul modello di una profondità/interiorità autentica da contrapporre ad una superficialità/esteriorità sterile). Come prima cosa, dunque, occorrerà liberarsi della connotazione metafisica e spiritualistica dei concetti di “carne” ed “incarnazione”, attraverso una vera e propria decostruzione del cristianesimo ed una diretta analisi della proposizione biblica “*verbum caro factum est*”; in secondo luogo si dovrà scandagliare il rapporto tra corpo e anima attraverso la decostruzione del *cogito* cartesiano.

Verbum caro factum est (in greco *logos sarx egeneto*, nel Vangelo di Giovanni) è la formula dell’*incarnazione*, con la quale Dio si fa uomo. Secondo Nancy, questa “umanità di Dio” è il tratto fondamentale del cristianesimo e dunque determinante dell’intera cultura occidentale: l’umanesimo sarebbe segnato indelebilmente da tale tratto, se non fondato da esso stesso (che si rovescerebbe

qui in una “divinizzazione dell’uomo”, per così dire); ma alla base dell’interpretazione di questa proposizione fondamentale vi è per l’autore francese un *errore* che dev’essere corretto.

Secondo l’interpretazione comune, il termine “incarnazione” indica l’entrata di un’entità incorporea (spirito, dio, idea) in un corpo o, più raramente, la penetrazione in una parte del corpo da parte di un’altra parte del corpo o di una sostanza, generalmente estranea (Nancy fa l’esempio dell’“unghia incarnata”); ma può anche arrivare ad assumere il significato di una “figurazione”, se viene intesa come l’occupazione di un corpo come di uno spazio “non connaturato alla realtà data” (l’attore “incarna” il personaggio). In questo contesto il corpo viene visto come exteriorità e manifestazione sensibile, opponibile all’anima o allo spirito in quanto interiorità ed entità non direttamente figurabile. Qui sta l’*errore* di cui si era accennato: secondo Nancy, se si legge attentamente la formula del *credo* cristiano è facile capire che «se il verbo è *stato fatto carne*, oppure se (come si dice in greco) lo è *divenuto*, se è *stato generato* o *si è generato* come carne, è proprio perché non doveva penetrare all’interno di una carne, data inizialmente fuori di lui: è lui stesso che è divenuto la carne. (La teologia ha prodigato sforzi sovrumani – è il caso di dirlo – per pensare questo *divenire* che produce, in una sola persona, due nature eterogenee)»³⁴.

[Aprendo una parentesi, bisogna ricordare che nonostante le differenze tra i vari cristianesimi (cattolico, ortodosso e riformato), si può dire che la maternità

³⁴ J.L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, p. 120.

umana del *logos* e la “transustanziazione” del corpo di Cristo nel pane e nel vino della “comunione” rappresentano due possibili sviluppi dell’incarnazione: «da una parte, dando all’uomo-dio una provenienza già nel corpo umano e nel corpo della donna (in un certo senso l’incarnazione tiene conto dei sessi) e, d’altra parte, fornendo al suo corpo divino la capacità di convertirsi in materia (facendo così investire da “dio” un’infima particella dello spaziotempo, e una realtà – il pane e il vino – che è il prodotto di una trasformazione della natura da parte della tecnica umana)»³⁵.]

Se ne deduce che in realtà il corpo cristiano è tutt’altro che semplice involucro, prigione o sepolcro dell’anima: è il *logos* fattosi corpo in quanto *logos* e secondo la sua *logica* più propria, è lo *spirito* uscito fuori da sé (o dalla sua pura identità) non per identificarsi *con* l’uomo ma *come* uomo e donna e materia. Secondo Nancy lo spirito cristiano è già da sempre fuori-da-sé, e questa sarebbe la sua stessa natura trinitaria. A questo punto, però, Nancy espande il suo discorso anche alla stessa essenza divina:

«Bisogna anche risalire fino al dio monoteista comune alle tre religioni “del Libro”, per considerare che egli stesso è già essenzialmente un dio che si mette fuori di sé con e in una “creazione” (che non è per niente una produzione, ma precisamente la messa-fuori-di-sé). In questo senso il dio cristiano (propriamente monoteista) è il dio che *si aliena*: è il dio che *si ateizza* o *si ateologizza*, per usare questi neologismi. [...] L’ateologia come pensiero del corpo sarà quindi il pensiero che il “dio” si è fatto corpo, svuotandosi di se stesso (altro motivo cristiano,

³⁵ *Ibid.*

quello della *kenosis* paolina: il divenire-vuoto di Dio o il suo “svuotarsi di sé”). Il “corpo” diventa il nome dell’*ateo*, nel senso del “non c’è dio”. Ma “non c’è dio” non vuol dire autosufficienza immediata dell’uomo o del mondo, bensì: non c’è presenza fondatrice. [...] Il “corpo” dell’“incarnazione” è quindi il luogo o piuttosto l’aver-luogo, l’evento di questo svanire»³⁶.

Il corpo, insomma, non è né la prigionia dell’anima, né espressione di un’interiorità, né pura presenza: esso è semmai la verità di un’“anima” che si sottrae, spaziatura, estensione, esposizione dello “spirito” che esce fuori da sé. Non vi è alcuna trascendenza, in questo.

Il rapporto tra corpo e anima è indagato anche nei primi tre saggi della raccolta *Indizi sul corpo*, nonché nel testo *Ego sum*.

«Nancy sostiene che l’anima non costituisce l’interno di un corpo ma al contrario l’organo senziente della sua esteriorizzazione, la forma cioè di qualcosa che è sempre *au dehors*, che si rapporta esclusivamente verso l’esterno, come l’intera esperienza. Qui, cioè altrove, un corpo accede a se stesso, a ciò che gli è più proprio, alla sua estensione esposta, offerta e aperta al di fuori, nella sua determinazione singolare, nella sua *ecceità*, nella sua inalienabile contingenza, spinozianamente necessaria. Il sentire del corpo, sempre esposto, è tale nel tocco che lambisce la pelle dell’altro, nell’esperienza dell’andar fuori, nel *tono* di chi si dispone all’avventura senza prevedere il ritorno presso di sé. Sentirsi scosso, affetto o alterato, provare commozione: sentire il corpo nel *extra partes* e nel *cum* dell’*existere*, percepirlo in una comunione emotiva che non rinvia ad alcuna interiorità senziente ma ad un costitutivo *Mit-da-Sein*. La comunicazione tra anima e corpo – scrive Nancy – commuove l’estensione ed estende

³⁶ *Ivi*, p. 121.

l'emozione, in una simultaneità che determina la totalità del mondo e produce un senso che coincide con l'esistenza stessa *qui partage hors de soi*»³⁷.

Se queste sono le convinzioni espresse dall'autore nel testo del 1994 (e confermate dalla successiva conferenza veneziana), vero è che già nel 1979 nel suo *Ego sum* Nancy affronta il problema del rapporto tra corpo e anima attraverso la decostruzione del *cogito* cartesiano.

«Il problema del giunto è in Descartes la questione ultima, quella dell'unione dell'anima e del corpo. La sua posizione e la sua difficoltà sono noti. Però non abbastanza da mettere la parola fine a un discorso, che crediamo sia ben fondato, sul famoso "dualismo cartesiano". Non c'è dubbio che questo "dualismo" di sostanza pensante e sostanza estesa in Descartes occupi interamente il posto che sappiamo. Però non c'è dubbio che la divisione rigorosa di quelle due istanze sia compiuta lungo il drittofilo di un'intensione e di un'esigenza il cui termine ultimo è l'unione dell'anima e del corpo (almeno è quanto ci sforzeremo qui di dimostrare). E a questo titolo tutto quello che la modernità non ha smesso fino a noi di investire nella ricostruzione di un'unità "psicofisica" o "psicofisiologica" o "psicosomatica" dell'essere e dell'uomo [...] tutta quella incessante rivendicazione anticartesiana di una *re-incarnazione*, deriva direttamente da Descartes. Di Descartes ripete il gesto ultimo, ma - come vedremo - non è certo per questo motivo che sa riconoscerne la costrizione convulsiva»³⁸.

Ciò che è di fondamentale importanza è riconoscere che già nella divisione tra *res cogitans* e *res extensa* è data la loro inestricabile unione: vi sarebbe una doppia

³⁷ J.L. Nancy, *Indizi sul corpo*, p. 10.

³⁸ J.L. Nancy, *Ego sum*, p. 130.

distinzione, da porsi *simultaneamente* tra me e il mio corpo e tra due cose *mie*, due cose del “me”, due cose che *sono* “me”; ma questa non dev’essere intesa come una distinzione tra un *avere* e un *essere*, dal momento che io *sono* una “cosa che pensa” e *ho* un corpo, ma sono *unito* a questo corpo. Per Nancy, dunque, nel pensiero dello stesso Cartesio il dualismo tra corpo ed anima era in realtà una distinzione che li teneva uniti nell’*unum quid*, in un’identità necessariamente articolata nella separazione tra sostanza pensante e sostanza estesa, che sono la stessa *cosa* (girando le cose l’una verso l’altra) eppure differiscono assolutamente (poiché non hanno *niente* in comune, il rapporto va al di dentro e l’esposizione al di fuori): passano l’una attraverso l’altra, si urtano ma si ignorano e si escludono ribaltandosi i ruoli. Si dirà che il corpo è irriducibile allo spirito, ma in un “essere-corpo” dello spirito stesso:

«Concepire l’ego, il soggetto di enunciazione, conoscenza ed esperienza, come “unito a tutto il corpo” costituisce la risorsa impensata del *cogito* cartesiano al di là delle letture di Nietzsche, Heidegger e Derrida: si dischiude un nuovo scenario che rinvia all’apertura/contrazione di una bocca senza volto che dice *io*, determinando la dimora dell’uomo in quella spaziatura, nell’*estensione incommensurabile del pensiero*, così come la psiche in quella nota sorprendente e a lungo trascurata di Freud che allude alla sua estensione di cui non di sa (forse ancora) nulla»³⁹.

³⁹ M. Vozza, *A fior di pelle. Jean-Luc Nancy e la filosofia del corpo*, p. 11.

In tale apertura il soggetto sprofonda ma *ego* vi si “esteriorizza”, ovvero *si fa* esteriorità, in un’estroversione del soggetto nel mondo dell’“estensione plurale dei corpi”: *estensione* (come nota Derrida) è la parola chiave attraverso cui comprendere tutta l’analisi del rapporto corpo/anima compiuta da Nancy, mentre l’*esteriorizzazione* ne è il fine.

2. Corpo estraneo, straniero

Così inizia il quinto capitolo di *Indizi sul corpo*, dal titolo *Strani corpi stranieri*:

«Si chiama “corpo estraneo” [*étranger*] qualsiasi specie di oggetto, di pezzo, di frammento o di sostanza introdotta in modo più o meno fortuito all’interno di un insieme o di un ambiente, se non propriamente organico, considerato per lo meno omogeneo e dotato di una regolazione propria alla quale il “corpo estraneo” non può essere sottomesso»⁴⁰.

Poco dopo, però, si specifica che non è solo il termine “estraneo” ad avere un’aura di minaccia o aggressione, ma lo stesso termine “corpo”: esso evoca qualcosa di esterno e forte, qualcosa di concreto e autosufficiente, che può essere penetrato solo con conseguente assimilazione o distruzione⁴¹; nel primo caso la materia estranea viene assimilata dal corpo, nel secondo caso essa lo danneggia nella sua integrità. Se è vero che il corpo ha con l’esterno un rapporto di pura esteriorità, distinzione ed isolamento, vero è anche che

⁴⁰ J.L. Nancy, *Indizi sul corpo*, p. 109.

⁴¹ La penetrazione sessuale assume invece un’altra valenza, di cui tratterò nel prossimo capitolo.

quando si tratta di corpo “straniero” non sta in nessun rapporto che risponda alle sue proprietà: si svela allora nella sua proprietà nuda, quella di “fare corpo con se stesso”, quella cioè di essere esposto come durezza, consistenza, “trinca dell’anima”, per cui «anche il corpo stesso, quello che si dice “proprio”, anche il “mio” corpo è straniero. [...] In questa esposizione, un corpo non è solo straniero, estraneo [*étranger*] agli altri. Non lo è se non essendolo anche a se stesso. Un corpo si estrania [*s’extranée*], diventa straniero [*s’étrange*]. [...] Un corpo è il ripiegamento di sé che riconduce un sé a se stesso esponendolo al mondo. Il mio corpo non è solo la mia pelle rivolta all’esterno: è già esso stesso il fuori di me, il fuori in me e per me [...] Straniero agli altri e innanzitutto a quest’altro che io divento grazie a lui»⁴².

Dunque il corpo è sempre straniero, prima di tutto estraneo a se stesso, e ciò diviene dolorosamente concreto in due esperienze che l’autore ha vissuto in prima persona: quella del tumore (della cellula cancerosa che mina dall’interno l’organismo, ma di cui ancora non si sa l’esatta provenienza: non tutti i fumatori contraggono il cancro, quindi esso viene dal corpo stesso o da altrove?) e, soprattutto, quella del trapianto di cuore.

«L’intruso si introduce a forza, con la sorpresa o con l’astuzia, in ogni caso senza permesso e senza esser stato invitato. Bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero che, altrimenti, perderebbe la sua estraneità. [...] Una volta giunto, se resta straniero e per tutto il tempo che lo resta, invece di

⁴² J.L. Nancy, *Indizi sul corpo*, p. 116.

“naturalizzarsi” semplicemente, la sua venuta non cessa. Continua a venire e la sua venuta resta in qualche modo un’intrusione. [...] Accogliere lo straniero dev’essere anche provare la sua intrusione»⁴³.

L’Io, quell’identità convenzionalmente integra che Nancy aveva già messo in discussione con la deposizione del *cogito* cartesiano, adesso viene disgregata attraverso l’intrusione dell’Altro (il cuore *altro*): l’esperienza del rigetto da evitare diviene spunto per una riflessione identitaria basata sul riconoscere in sé un estraneo necessario ed inassimilabile, che porta ad una quotidiana lotta per la convivenza e una continua esteriorizzazione di sé.

«La questione non è che mi abbiano aperto, spalancato, per sostituirmi il cuore, ma che questa apertura non può essere richiusa.[...] Io sono aperto chiuso. C’è in me un’apertura attraverso la quale passa un flusso incessante di estraneità: i farmaci immuno-depressori e gli altri che servono a combattere alcuni effetti detti secondari, le conseguenze inevitabili (come il deterioramento dei reni), i ripetuti controlli, tutta l’esistenza posa su un nuovo piano, trascinata da un luogo all’altro. La vita scannerizzata e riportata su molteplici registri ciascuno dei quali iscrive altre possibilità di morte. Sono dunque io stesso che divengo il mio intruso, in tutti questi modi che si accumulano e si oppongono. Lo sento distintamente ed è molto più forte di una sensazione: mai l’estraneità della mia propria identità, che pure mi è sempre stata presente, mi ha toccato così intensamente. “Io” è diventato chiaramente l’indice formale di una concatenazione inverificabile ed impalpabile. Fra me e me c’è sempre stato uno spazio-tempo: ma adesso c’è l’apertura di una incisione e l’irriconciliabile di un’immunità contrariata»⁴⁴.

⁴³ J.L. Nancy, *L'intruso*, tr. it. di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000, pp. 11-2.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 28-9.

Partendo da questa *toccante* esperienza, Nancy affronta i temi del corpo nel dolore e nell'era dell'ecotecnia.

Dice Marco Vozza: «Un carattere del tutto singolare della figura di Nancy è costituito proprio dalla sua ostensione come corpo malato, l'aver cioè condotto radicalmente il proprio *pensiero della finitezza* fin dentro ad una personale esperienza della malattia, ad una riflessione su quel "disordine nell'intimità" provocato dall'insediarsi in noi della malattia, non quella metafisica ma quella concreta e in aggirabile che ci assedia con il suo linguaggio dei sintomi, come un inquilino troppo socievole (secondo l'immagine di Proust). Nancy sostiene che la nudità esposta non è tanto quella suggerita dai modelli estetici in voga ma quella che si rivela nella sofferenza, nella malattia, nella ferita, in cui ci si perde irrimediabilmente nella pura exteriorità dei corpi, nella loro inquietudine»⁴⁵.

Questo pensiero della finitezza assume tratti tragici, ma si fa pensiero dell'estensione, dell'estraneità, dell'escrizione, "ontologia del sensibile": l'intruso tocca la natura stessa dell'esistenza, dire "io" diventa difficile, "non ci si riconosce più", ci si riferisce a se stessi solo attraverso il dolore o la paura; in questa situazione di continue intrusioni « il *cogito* (se ancora conserva una ragion d'essere) risiede nella cognizione del dolore, ma si tratta già di un pensiero totalmente innervato al corpo», ed in questa continua exteriorizzazione

⁴⁵ M. Vozza, *A fior di pelle. Jean-Luc Nancy e la filosofia del corpo*, pp. 23-4.

di sé viene da chiedersi quale “io” segue quale traiettoria (proseguimento della vita verso la morte). Così «io finisce/finisco per non essere altro che un sottile filo che va di dolore in dolore e di estraneità in estraneità»: *soffro dunque sono*, si potrebbe dire, in una dimensione in cui persino l’età non ha più senso (avere un cuore più giovane di vent’anni e il resto del corpo più vecchio di almeno dodici a causa dei dolori e delle continue terapie). Il senso... dov’è il *sensu* in tutto questo? «Il dolore fa un taglio nel senso e impedisce che ci sia un senso: quando si prova un grande dolore niente ha senso. Il solo senso possibile è quello di respingere il dolore, di rifuggirlo o di essere scaltri nei suoi confronti. Tuttavia esso annuncia sempre il taglio ultimo, il dolore di morire, l’interruzione definitiva del senso. Si può solo pensare che questa interruzione appartenga al senso e che debba appartenergli [...] D’altra parte però tutto ciò che si dice e che si pensa, tutta l’arte che viene fatta o che viene desiderata, non ha altro *sensu* se non quello di andare incontro a questa interruzione: non di assorbirla (atteggiamento religioso) e nemmeno di affrontarla (atteggiamento eroico), ma di andarvi incontro e di accettare che vi sia un’ambiguità impossibile da eliminare, come se si desse senso nello stesso punto in cui il senso si ritrae»⁴⁶.

In definitiva, quindi, lo straniero che fa intrusione nella nostra vita altro non è se non la morte, *mai* da essa isolabile: nella modernità l’intreccio vita/morte si è fatto sempre più inestricabile, mettendo in evidenza una generale esposizione, un’alterità “incommensurabile, irriducibile e allo stesso tempo infinitamente

⁴⁶ J.L. Nancy, *L'intruso*, pp. 45-6.

circolante”, un’estraneità che, pur essendo indivisibile (come già diceva Heidegger), noi tutti condividiamo. In un mondo in cui si fanno accrescere insieme i mezzi di vita e quelli di morte, è inevitabile parlare di *ecotecnica*.

Grazie alla *tecnica* sono state compiute delle manipolazioni significative della natura e dei corpi, ovvero di quegli equilibri che sono sempre stati considerati immutabili: nella società odierna i processi tecnici si installano direttamente nella nostra carne, e la modalità così “impropria” dell’essere-corpo diviene quella biologicamente valida, quella che garantisce la nostra sopravvivenza (si vedano i progressi in campo medico). Dice Nancy:

«La “creazione” è la *téchne* dei corpi. Il nostro mondo crea il gran numero dei corpi, si crea in quanto mondo dei corpi [...] Il nostro mondo è il mondo della “tecnica”, il mondo il cui cosmo, la natura, gli dei, il sistema completo nella sua intima articolazione si espongono come “tecnica”: il mondo di una *ecotecnica*. L’*ecotecnica* funziona per mezzo di apparecchiature tecniche, cui ci collega da ogni parte. Ma ciò che essa *fa* sono i nostri corpi, che essa mette al mondo e collega a questo sistema, i nostri corpi che essa crea più visibili, più proliferanti, più polimorfi, più pressati che mai, costituiti in “masse” e “zone”, come mai è stato finora. È nella creazione dei corpi che l’*ecotecnica* ha questo *sensu* che invano cerchiamo nei residui di cielo o di spirito [...] L’*ecotecnica* crea il mondo dei corpi in due modi fra loro correlati: alle proiezioni di storie lineari e di *fini* ultimi sostituisce spazi di tempo, con differenze locali, biforcazioni numerose [...] Contemporaneamente l’*ecotecnica*, collegando e connettendo i corpi in tutti i modi, collocandoli nelle intersezioni, nelle interfacce, nei luoghi di interazione di tutte le procedure tecniche, non ne fa degli “oggetti tecnici [...] ma li rende visibili come tali, in questa connessione *areale* che costituisce lo spazio del ritrarsi di ogni significazione, trascendente o immanente. Il mondo dei corpi non ha senso, né trascendente né immanente. [...] Al posto della

dialettica trascendente/immanente l'*arealtà* offre la legge e l'ambiente di una prossimità mondiale e locale insieme, e l'una nell'altra. Siamo, insomma, nella *téchne* del *prossimo*»⁴⁷.

La s-connessione tra il biologico e l'artificiale si fa luogo della s-partizione dei corpi, alterandoli, rendendoli altro-da-sé: non vi è alcun "corpo significante" (come invece tutta la tradizione filosofica, letteraria e politica crede), ma solo *esteso*. Resta solo l'esposizione: la *téchne* è quella della partizione e della comparizione dei corpi, ed ognuno di essi e tutti assieme nella comunità di corpi sono i "fini infiniti" della *téchne* del mondo dei corpi stesso; perciò «il senso assoluto del mondo dei corpi, la sua *stessa* mondialità e la sua *stessa* corporeità» altro non sono che l'*escrizione del senso* (il senso scritto).

3. Corpo esposto, nudo

«I corpi non hanno luogo, né nel discorso né nella materia. Non abitano né lo "spirito" né il "corpo". Hanno luogo al limite, in *quanto limite*: limite – bordo esterno, frattura e intersezione dell'estraneo nel continuo del senso, nel continuo della materia. Apertura, *discrezione*. Capo e coda, infine, lo *sono* anche: sono *la discontinuità stessa dei posti di senso, dei momenti dell'organismo, degli elementi della materia*. Un corpo è il luogo che apre, che distanzia, che spazia capo e coda: *dando loro luogo* per fare evento [...] "Ontologia del corpo"= *escrizione dell'essere. Esistenza rivolta al fuori*»⁴⁸.

⁴⁷ J.L. Nancy, *Corpus*, pp. 73-4.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 17-9.

Il corpo è tutto nella sua “messa in evidenza”, nella superficie dell’esposizione: esso è «questa partenza da sé, a sé. *Esposto*, dunque [...] Il corpo è l’essere-esposto dell’essere»⁴⁹.

La *pelle* è ciò che ricopre e che, allo stesso tempo, espone, ciò attraverso cui il dentro viene protetto nella propria intimità eppure si apre al fuori, all’intrusione dell’altro da sé: pelle come punto di chiusura e di contatto, pelle dalla duplice funzione di involucro e “autentica estensione esposta”⁵⁰, pelle come *verità*: «né l’aldilà della pelle cercato dal desiderio, né il suo sotto a cui mira la scienza, ma neppure il segreto spirituale di una carne svelata. Il nudo, per noi, non è né erotico, né anatomico, né autentico. Sta piuttosto al margine o al di qua di queste tre modalità. La verità sulla pelle è la verità che è vera solo nell’esporsi: offerta senza ritegno, senza rivelazione. Il nudo, infatti, rivela solo che non v’è nulla da rivelare, poiché esso è la rivelazione stessa, il rivelante e il rivelabile. Il nudo è quindi instabile ed effimero: appare sulla superficie sottile della pelle, solo per il breve istante del gesto che denuda»⁵¹.

Chi si denuda si fa *immagine*, “pura esposizione”. Per questo le arti figurative tradizionali come la pittura, o moderne come la fotografia, ricoprono nella riflessione nancyana un posto di rilievo: tentando di rappresentare ciò che è

⁴⁹ *Ivi*, p. 30.

⁵⁰ Per una lettura delicata sul rapporto tra corpo ed esposizione rimando a J.L. Nancy, *La nascita dei seni*, tr. it. G. Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

⁵¹ J.L. Nancy e F. Ferrari, *La pelle delle immagini*, p. 8.

irrappresentabile (la messa a nudo, la spogliazione) esse mostrano l'istante del disvelamento del fatto che non vi è nessun segreto al di sotto della pelle.

Per Nancy «la pittura è l'arte dei corpi perché non conosce che la pelle, perché è pelle da parte a parte. Un altro nome per il colore locale è *l'incarnato*. L'incarnato è la grande sfida lanciata da questi milioni di corpi della pittura: non *l'incarnazione*, dove il corpo è insufflato di Spirito, ma il semplice incarnato, come il battito, il colore, la frequenza e la sfumatura di un luogo, di un evento di esistenza»⁵²: se, più ancora della poesia, la pittura è *corpo dell'idea*, la filosofia ignora del tutto il valore della superficie e della sua esposizione (in nome di una "profondità" che, come si è detto, per l'autore francese non esiste); l'ostensione nuda dell'esistente che si ha con i corpi non si lascia afferrare compiutamente dal senso incorporeo della parola filosofica, ma dalla messa su tela della pittura che, invece di compiere una trasfigurazione del corpo nello spirito, risolve la distinzione tra essenza e apparenza. In poche parole, «si potrebbe dire che il ritratto *dipinge l'esposizione*. Cioè che *la mette in opera*»⁵³: nessun rimando ad una profondità spirituale, nessun ritorno hegeliano dall'esteriorità all'interiorità, ma semplice "apertura dall'evidenza del mondo "; certo è che "l'uomo non è *evidente*", nemmeno nel nudo, secondo la lezione che ci viene dall'arte moderna: essa non riduce affatto l'estraneità di un corpo, ma la scava o l'accentua, alle volte la esagera e la esaspera, "le apre lo spazio di un'espansione illimitata". Per

⁵² J. L. Nancy, *Corpus*, p. 17.

⁵³ J.L. Nancy, *Il ritratto e il suo sguardo*, tr. it. di R. Kirchmayr Cortina, Milano 2002, p. 26.

quanto possa sembrare paradossale, il corpo resta segreto e nascosto, sottratto allo sguardo stesso al quale pure si offre, nudo, poiché tale nudità altro non è se non l'immagine nella quale si presenta la presentazione stessa: il corpo nudo non è nient'altro che "il suo indizio, il suo indice, la sua indicazione", ed è per questo che di fronte ai nostri occhi esso è immagine che si confonde, che si offusca, che si cancella da se stessa.

Questa "nudità del mistero" è indagata da Nancy attraverso una riflessione sulla serie di fotografie *Tombée des nues...* di Jaques Damez: l'autore francese riconosce al fotografo il merito di aver trovato un modo per mostrare i corpi come rinviati ad un dubbio più che ad una certezza, ad una fragilità più che a una sicurezza, ad una specie di pesantezza più che a una leggerezza; quei corpi "poggiano su di noi", ci caricano di domande, esponendoci (noi che guardiamo) al loro sguardo. Per Nancy, difatti, le foto di Damez ci ricordano che «il volto, in tutto o in parte, forma con le mani e i piedi la nudità più ordinaria delle nostre esistenze, che non abbiamo l'abitudine di considerare come nuda. Ora tutto avviene come se la nudità dei corpi mettesse a nudo la nudità banale dei volti, la rivelasse in quanto nudità. Il volto di un corpo nudo non può assicurare il senso di questo corpo: risulta insufficiente, se no impotente a dirlo come a trattenerlo alla portata di uno sguardo, così come le mani mancano di tendersi verso di noi. Il corpo nudo riprende il volto in suo conto, se così si può dire. Gli toglie la faccia, lo inserisce tra le zone mobili alle quali allora appartengono il lobo dell'orecchio o la narice, la palpebra e il labbro. È un divenire-corpo del

volto, che non impedisce il suo contrario: un divenire-volto del corpo intero, che ci sta squadrandolo per discernere se siamo volti verso il suo mistero»⁵⁴; e del resto l'autore aveva già notato ne *La pelle delle immagini* (analizzando la foto scattata da Edward Weston *Tina sul tetto di casa*) come «ogni vera fotografia di nudo mostra come l'indubitabile presenza del corpo sia al contempo e sempre l'attesa di uno sguardo e la proiezione di un soggetto al di fuori di sé»⁵⁵.

Volendo rintracciare nel testo alcuni punti decisivi a cui giunge la riflessione sul corpo nudo a partire dalle fotografie suddette, si potrebbe dire che:

1- *Il corpo nudo non dà accesso a nient'altro che a sé*, ovvero porta in sé l'evidenza del fatto che nulla renderà ragione del nudo stesso;

2- *Non esiste alcuna nudità solitaria*, giacché appena si è nudi (se non di fronte ad altri, persone o animali, o ad uno specchio) lo si è almeno di fronte a se stessi (nudità riflessiva);

3- *Il corpo nudo si sottrae ed è sfuggente*, poiché la nudità lo espone al suo stesso fuori, al suo corpo in quanto fuori;

4- *Il corpo nudo è corpo a zone*, come già Freud diceva, ed ogni zona vale per se stessa, collegata alle altre in molteplici reti di intensità varie "che formano altrettante variazioni di campi, di ruoli, di identità": «zone, è possibilità di senso

⁵⁴ J.L. Nancy, *Indizi sul corpo*, p. 140.

⁵⁵ J.L. Nancy e F. Ferrari, *La pelle delle immagini*, p. 75.

e, per il corpo nudo, possibilità di sentirsi fare senso al di fuori di ogni significato attribuito»⁵⁶.

5- *Il nudo testimonia un'esistenza senza ragioni né garanti, senza identità né correlati e, testimoniando il semplice accesso alla presenza, in realtà testimonia quanto esso sia complicato e addirittura negato: noi non accediamo affatto alla nudità, essa "venendoci incontro ci tiene a distanza".*

6- *Il corpo nudo è la distesa di un'anima, anima che non è altro se non la sua forma di corpo e che si spande su di esso come la sua pelle. Niente che sia però uno spirito, giacché esso non saprebbe essere nudo: non esce da sé, infatti, se non come soffio (trasporto di sé e non deflusso di sé);*

7- *Il nudo è inesauribile, così come lo sono le sue due estremità (la morte e il godere), è saturo, deborda se stesso eppure è senza se stesso, in una spogliazione senza fine "senza mai spogliarsi più oltre";*

8- *La nudità cade dalle nuvole (tombe des nues), si disorienta da sola, presa e allontanata, offerta e rifiutata, si avvicina e si sfugge, infinitamente toccante, dove toccare ed esser toccato sono la stessa cosa, "imminenza assoluta, assolutamente sospesa".*

Come si è visto, nei nudi dei pittori e dei fotografi analizzati da Nancy la spoliatazione è esposta alla maniera di una sospensione, di un'approssimarsi, «sull'orlo di un senso sempre sul punto di nascere, sempre in fuga, a fior di

⁵⁶ J.L. Nancy, *Indizi sul corpo*, p. 132.

pelle, a fior d'immagine»⁵⁷; ma a ben vedere, *l'esistenza stessa* è questa nudità, questa esposizione, questa escrizione sempre immanente e mai conclusa: «Come il gesto pittorico di Bacon – a cui Nancy ci rinvia – risulta spogliato, denudato di ogni volontà narrativa, anatomica, classificatoria, semantica, simbolica o sacralizzante, nella ricerca di una figura non “raffigurata”, né raffigurabile, ma semplicemente esposta, privata di ogni senso definitorio, così il gesto filosofico a cui tende Nancy vuole essere quello della messa in opera di una “resistenza” pesante e pensante rispetto ad ogni volontà di rappresentazione. È qui che si gioca tutto il senso della pesantezza del pensiero, della sua materialità, della sua impenetrabilità»⁵⁸.

4. Corpo e pensiero

Dice Nancy nel suo *Corpus*: «*L'ontologia del corpo* è l'ontologia stessa: l'essere non è in essa qualcosa che preesiste o soggiace al fenomeno. Il corpo è l'essere dell'esistenza. [...] I corpo ontologico non è stato ancora pensato. [...] Forse il “corpo ontologico” può essere pensato solo dove il pensiero *tocca* la dura estraneità, l'esteriorità non pensante e non pensabile di questo *corpo*. Ma soltanto un tale toccare, un tale tocco, è la condizione di un pensiero autentico». Ci vuole un nuovo pensiero, dunque, un pensiero che si mantenga spoglio “di

⁵⁷ J.L. Nancy e F. Ferrari, *La pelle delle immagini*, p. 9.

⁵⁸ D. Calabrò, *Jean-Luc Nancy: alla frontiera di un pensiero a venire*, introduzione de *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, tr. it. di D. Calabrò, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. IV.

significati dati e di figure già tracciate”: occorre raggiungere una nudità ontologica, occorre uno *svestirsi* del pensiero.

Il *denudamento* del pensiero vede la duplice dimensione di “intrusione/esposizione”, e ha due momenti fondamentali: la “*chenosi*”, in cui si ha lo svuotamento dei fini e dei principi nell’acceptare che il senso stia nell’apertura e nell’incompletezza del presente, abbandonando la volontà di andare “al di là” (giacché quell’“al di là” è già nell’inesauribilità del presente); l’“*ateologizzazione*”, l’abbandono degli dei e di quella dimensione “mistica” che da sempre comporta il rifarsi a vecchi modelli che possano riempire l’apertura del qui e ora (quell’assenza di finale che da sempre tutti i totalitarismi e gli identitarismi cercano di colmare), ed il rimpianto per una pienezza perduta in realtà mai esistita. «Nel momento in cui si sveste del sapere, si sottrae a se stesso come atto intellettuale, il pensiero non incontra dunque la mistica [...] ma l’etica: si fa rapporto, relazione all’altro, apertura del senso e non sua fissazione. La nudità, il sottrarci l’uno all’altro e a noi stessi, è ciò che ci accomuna, che ci lega e insieme mette al bando ogni appropriazione, ogni identificazione e ogni generalizzazione. Il rapporto nasce, sembra dire Nancy, dove il sapere fallisce, dove emerge un resto, o un eccesso: è questo il luogo (nascosto) del pensiero, la cui responsabilità è quella di non concludere. Il pensiero allora deve trattenersi in questa nudità e mantenere la pluralità e l’irriducibilità a un senso unico»⁵⁹. Il pensiero nudo è il *pensiero finito*, il cui compito è quello di “*esporsi al finito del*

⁵⁹ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, p. 71.

sensu”⁶⁰: la finitezza del pensiero determina il suo *peso* (la sua pesantezza, da cui non può mai essere scisso: i pensieri sono sempre gravosi), ed esso indica la finitezza stessa, il peso della cosa che eccede il pensiero gravando all’esterno; così il senso «ha bisogno di uno spessore, di una densità, di una massa e dunque di un’opacità, di un’oscurità attraverso cui esso dà presa, si lascia toccare *come senso* precisamente là dove esso si assenta come discorso. Ora, questo *là* è un punto materiale, un punto pesante: la carne di un labbro, la punta di una penna o di uno stilo, ogni scrittura in quanto traccia il bordo del linguaggio e il suo debordare. È il punto in cui ogni scrittura si *scrive*, si deposita fuori del senso che essa *inscrive*, nelle cose il cui senso è tenuto a formare l’iscrizione. E questa iscrizione è la verità ultima dell’iscrizione. Assente in quanto discorso, il senso viene in presenza nel cuore di questa assenza, come una concrezione, un ispessimento, un’ossificazione, un indurimento del senso stesso. Come un appesantimento, un peso improvviso, squilibrante del pensiero»⁶¹.

Si dovrà dunque considerare che oggi non si tratta più di pensieri su o a proposito di *oggetti*, ma che si tratta piuttosto di un pensiero che porta su di noi il *peso* di “un mondo privo di scappatoie”: nessuna trascendenza ma una *transimmanenza*, una situazione in cui la fisica fa sentire sulla metafisica il suo peso, peso della materia, del corpo... Il corpo:

⁶⁰ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, p. 61.

⁶¹ J.L. Nancy, *Il peso di un pensiero*, pp. 16-7.

«È poi così “estraneo alla filosofia” come dice lei? Vorrei rifletterci meglio. Non è cominciato tutto con e come un corpo esposto: Socrate che si gratta la gamba nella sua prigione – e l’amante del *Fedro* il cui desiderio gli drizza furiosamente le piume?... Voglio dire: l’esposizione del corpo, cioè l’esposizione *tout court*, *l’essere-esposto in quanto essere*, assolutamente, è la filosofia, vale a dire la fine degli dei e con essi la fine dell’essere-posto o dell’essere-imposto, se vogliamo provare a dirlo così. In fondo, il corpo non è mai stato umiliato, rimosso o negato nella filosofia se non in funzione stessa dell’esposizione *che appariva essere* non appena il mondo non era più abitato dagli dei. Il corpo, è il fuori stesso: il “dentro” in quanto fuori. [...] Il corpo, anima aperta sulla materia, cioè sul fuori-da-che. Anima fuori di sé, e per questo *anima*, sì! “Corpo” è il peso dell’anima su di noi, oggi. È per questo che direi che “corpo” non è poi così estraneo alla filosofia come si pensa: “corpo” è *l’estraneità che la filosofia nomina perché la scopre*, e la scopre perché in effetti il mondo diventa estraneo a se stesso. È quello che chiamiamo “Occidente”... questo apre tanto all’umiliazione e al rigetto del corpo quanto all’esaltazione e della potenza del corpo. In un modo o nell’altro questo introduce una fondamentale estraneità a noi stessi, un’estraneità del mondo a se stesso. È quanto abbiamo chiamato corpo/spirito, materia/idea, esterno/interno... in realtà, si tratta dello scarto dello stesso dallo stesso, e quindi talvolta del rigetto dell’uno ad opera dell’altro, talvolta dello slancio estatico dell’uno verso l’altro... *L’estraneità non è nient’altro che questa estraneità a noi, in noi. È il nostro tormento tanto tragico quanto erotico»*⁶².

Il compito della *filosofia finita* sta allora nel pensare che non esiste un senso che si possa ricevere o trasmettere, ma che esso sia «indissociabile dalla

⁶² J.L. Nancy, *Indizi sul corpo*, pp. 153-4.

“comprensione” singolare, ogni volta, di un’esistenza singolare»⁶³; così Nancy può vedere la comunità come una *comunità di corpi*, di singolarità finite che accolgono il limite dentro di sé e non lo lasciano all’esterno di una presunta unità, giacché questa dimensione comunitaria esibisce ciò che costituisce l’essere come “inappropriabile altro”.

Una comunità in cui il “noi” si rende palpabile, si tocca e si offre ad essere toccato.

⁶³ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, p. 24.

III

Comunità di legami

1. Con-tatto: toccarsi

Nell'introduzione di *Essere singolare plurale*, in dialogo con Roberto Esposito, Nancy afferma:

«"Corpo" designa per me il pezzo separato, la cosa estesa che si stacca dalle altre e può toccarle o evitarle, urtarle o sfiorarle, magari saldarsi ad esse, ma anche slegarsi, per rotolare in un angolo. "Corpo" significa dunque anzitutto: in presenza di altri corpi. Distinzione dei corpi: tutto quanto è distinto e, in tal senso, un corpo. Un concetto distinto da un altro è un corpo, un corpo che pesa il proprio peso di senso [...] "Corpo" è il distinto, e il distinto-da-sé in primo luogo: quanto, di sé, è fuori di sé. Il corpo è l'apertura al mondo e l'apertura di un mondo: il "ci" in quanto spaziatura»⁶⁴.

Dieci anni dopo, in un'intervista a cura di Daniela Calabrò posta a termine del suo *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo, comunità in Jean-Luc Nancy*, l'autore francese ribadisce:

⁶⁴ J.L. Nancy e R. Esposito, *Dialogo sulla filosofia a venire*, introduzione di *Essere singolare plurale*, pp. XXVII-XXVIII.

«Corpo è l'aperto di ciò che non ha "di dentro". Il solo "di dentro" è l'apertura stessa: l'anello che lo perimetra, che ogni volta, qui e ora, lo circoscrive»⁶⁵.

Dunque, come si è visto, nominando il "corpo" lo si intende fin da subito come un fuori senza un dentro e come assieme ad altri corpi o, per meglio dire, come «ciò che è fuori, in quanto fuori, accanto, contro, presso, con un (altro) corpo, nel corpo a corpo, nella dis-posizione»⁶⁶. Questo porta due conseguenze inestricabili, fondamentali per comprendere il rapporto che intercorre tra l'Io e il corpo, e tra tutti gli essenti.

Dicendo che il corpo è fin da subito fuori di sé (senza alcuna interiorità sottintesa) si riconosce che esso è un'obiezione al Sé, un'obiezione all'appropriazione del corpo stesso: esso, infatti, «si obietta *alla pretesa di essere un corpo-soggetto* o un soggetto-in-corpo. Descartes ha ragione anche in questo: io mi obietto il mio corpo, cosa straniera, strana, esteriorità *alla mia enunciazione ("ego") di questa enunciazione stessa. [...] (Hoc est enim corpus meum: è un'appropriazione impossibile, è l'impossibilità stessa dell'appropriazione in generale. Un "io" esteso non c'è: se io è esteso, è anche consegnato agli altri. O, meglio, l'esteso che io sono, lo sono in quanto mi sono separato, sottratto, tolto e obiettato). Un corpo è sempre obiettato dal di fuori, a "me" o ad altri»⁶⁷. Nel momento in cui l'"Io si tocca", dunque, non può fare a*

⁶⁵ D. Calabrò, "In dialogo" con Jean-Luc Nancy, intervista posta a conclusione di *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, p. 152.

⁶⁶ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, pp. 113-4.

⁶⁷ J.L. Nancy, *Corpus*, p. 27.

meno di rivolgersi a se stesso come a un "tu", come ad un *altro*; ma, per toccarsi, l'"io" perde contatto con se stesso, si spazia, "si astiene dal toccare". Grammaticalmente parlando, questa azione è resa appieno dal "si" francese, fortunatamente traducibile allo stesso modo in italiano: "*se touche*", infatti, corrisponde esattamente a "si tocca", da intendersi nel doppio significato di "si riflessivo" ("tocca se stesso") e di "si passivante" ("è toccato, può essere toccato"); quando allora si dice che "egli si tocca", si dice di conseguenza che "egli si dà del tu" (*se tutoie*), indicando come suddetto che "egli", così come "io", è già il "tu" dell'altro ed il suo proprio "tu". Per questo Nancy sostituisce al classico "*se toucher soi*" ("toccare se stessi") il nuovo e più appropriato "*se toucher toi*" ("toccarsi te"). A questo proposito, si ricorda che in *Essere singolare plurale* «toccare sarebbe l'esperienza stessa dell'"origine" come "singolarità plurale". Il singolare plurale sarebbe originariamente quel che si trova dato da toccare. L'origine sarebbe da toccare come il toccare stesso in quanto toccar-si. Toccar-si da se stesso, toccar-si l'un l'altro, o gli uni gli altri»⁶⁸.

Se tutto avviene *tra di noi*, anche quando apparentemente riguarda solo l'io, il tatto è da considerarsi già da sempre *con-tatto*, ricordando però che in tale contatto si ha *contiguità* e non *continuità* tra gli essenti che si toccano: da un singolare all'altro vi è *prossimità*, ovvero una distanza minima ma incolmabile, e la "legge del tatto" è proprio la *separazione* (o, meglio, l'eterogeneità delle superfici che si toccano) attraverso cui gli essenti si distanziano, dispongono e

⁶⁸ J. Derrida, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, p. 149.

distinguono. «La contiguità è la figura dell'esposizione, del contatto [...] Qui toccarsi non significa appartenersi, né appartenere all'altro, chiunque sia l'altro. Siamo in contatto, ci tocchiamo, ma questo toccarsi resta una distanza infinita, il toccarsi-a-distanza è l'essere esposti agli altri, l'apparire o il comparire, né accanto, né giustapposti. Se le mani si cercano, si intrecciano, esse non fanno che *comprendere* una distanza: un duplice, ma consequenziale, movimento del colmare e del confermare questo essere in prossimità. I corpi *sono* strumenti che *ci* misurano nella distanza, eppure *ci* confermano: sono testimoni di noi. Se non ci fosse una distanza da colmare, non ci sarebbe motivo di dare o di chiedere il superamento di una distanza che è tale solo perché vi sono corpi che si sentono»⁶⁹. Per questo altrove si dice che "l'essere-insieme è l'alterità"⁷⁰.

Secondo Derrida, Nancy è il più grande filosofo del toccare dopo Aristotele: «il tatto resta per Nancy il motivo di una sorta di realismo assoluto, irredentista e post-decostruttivo. Lo spaziamento dello spazio che egli espone al tatto resta irriducibile ad alcuna estensione matematizzabile, e forse a qualunque sapere. Realismo assoluto, ma irriducibile a tutti i realismi della tradizione. La Cosa si tocca, anche là dove non si tocca Niente. È quanto ormai dovremo cercare di capire. E come il toccare e il non-toccare si tocchino, *realmente*, con un tatto

⁶⁹ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, p. 92.

⁷⁰ J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 211.

infinito, in cui s'ingorga, si inabissa e si esaurisce, si scrive, iperbole esatta, la scrittura di Nancy»⁷¹.

Nel suo *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Derrida affronta il pensiero di Nancy secondo il filo conduttore, appunto, del "toccare"; in particolare, l'autore si sofferma sulle declinazioni che questo termine assume in *Corpus* e in *Un pensiero finito*, e che vorrei di seguito brevemente riportare.

Il capitolo IV della prima parte del testo di Derrida presenta innanzitutto quella che sarebbe secondo l'autore la "legge del tatto": toccare senza toccare, contatto senza contatto, il problema che si pone è che un *pensiero del toccare* diventa quasi una follia, basandosi su una formula simultaneamente congiuntiva e disgiuntiva; così non vi è esercizio di pensiero alcuno che possa toccare il "toccare" dispiegandone il senso, ma "al limite" lo rimanda indefinitivamente alla finitezza. Bisogna però tener di conto il fatto per cui non vi è dapprima il toccare, e poi alcune determinazioni che completano il verbo (toccare *chi?* Toccare *cosa?*): lo si vede bene nella *carezza* e nel *colpo*, due specie del toccare che si indirizzano a un "chi" piuttosto che a un "che cosa", ma che ribadiscono il concetto secondo cui «le diverse cause o qualità [...] non vengono a modificare o a modalizzare una sola e medesima supposta generalità di ciò che chiamiamo per comodità *la carezza e il colpo*. Esse costituiscono, ancora, una molteplicità senza orizzonte d'unità totalizzabile»⁷². Ora, se Derrida si sorprende di non

⁷¹ J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, p. 67.

⁷² *Ivi*, p. 95.

rintracciare nel *Perì Psychēs* aristotelico (il suo trattato del tatto) dei riferimenti espliciti alla carezza e al colpo, egli non può fare a meno di notare la loro presenza sotto forma verbale (*carezzare* e *colpire*) in *Corpus*, specificatamente in ciò che Nancy chiama (nel capitolo intitolato *Pesare*) “Corpus del tatto”:
«Corpus del tatto: sfiorare, rasentare, premere, conficcare, serrare, lisciare, grattare, strofinare, accarezzare, palpare, tastare, plasmare, massaggiare, abbracciare, stringere, colpire, pizzicare, mordere, succhiare, bagnare, tenere, lasciare, leccare, scuotere, guardare, ascoltare, annusare, gustare, scansare, baciare, cullare, dondolare, portare, pesare...»⁷³.

Derrida si pone in proposito due domande: perché nella lista di verbi che Nancy pone come parte del “Corpus del tatto” ve ne sono alcuni e non altri? Perché egli ha scelto, appunto, la forma di una lista, un’enumerazione di termini, tra l’altro non definitiva (visti i punti di sospensione), per la sua esposizione? La risposta per cui propende l’autore per quel che concerne la scelta dei termini della lista è che si voglia, mettendo sotto un corpus *del tatto* parole che rimandano a diversi ambiti sensoriali (guardare, ascoltare, annusare, gustare) ma soprattutto termini che sembrano indicare il non-contatto (lasciare, scansare), sfidare la tradizione classica che si attiene al significato più proprio e letterale di “toccare”; per quanto riguarda la forma scelta per esporre ciò che questo “corpus del tatto” contiene, tenendo conto delle affermazioni che la seguono nel capitolo, si può dire che «non si tratta tanto di fare una lista

⁷³ J.L. Nancy, *Corpus*, pp. 76-7, traduzione lievemente modificata.

categoriale delle operazioni che consistono nel toccare quanto di *pesare*, cioè *pensare*, ciò che in mille modi si dona al tatto, cioè il corpo, il *corpus*, in quanto esso pesa. E dunque che, in un certo modo, *esso pensa*. Che il pensiero sia esteso, che pesi, noi siamo apparentemente passati, strada facendo, dall'estensione di una Psiche (l'anima o il pensiero "è" estesa) al peso, al peso del corpo ("un corpo pesa sempre") come al peso del pensiero»⁷⁴. Se l'estensione di un corpo può restare intoccabile, si può dire lo stesso di un corpo o di un pensiero che *pesano*? Nella serie non chiusa del corpus del tatto è in gioco non tanto il tatto stesso, quanto il *corpus*, il corpo, l'insieme di tutti i sensi: come si può toccare senza toccare questo corpo? La risposta, tornando alle prime considerazioni, è la *carezza*, che "e/o dona e prende": «toccare senza toccare, premere senza premere, sempre più, sempre troppo, mai abbastanza, donare senza trattenere, ma con ritegno, dare da tenere senza tenere, dare senza imporre: tieni! [...] Prendi! Ma il tatto comanda di non tendere, né di appropriarsi»⁷⁵. Carezza: tatto al di là del contatto. A questo punto Derrida procede nella sua analisi della carezza portando ad esempio alcuni scritti tratti da *Il Tempo e l'Altro* e da *Totalità e Infinito* di Lévinas, senza tralasciare delle importanti affermazioni di Merleau-Ponty⁷⁶: sebbene entrambi gli autori parlino del "toccare dell'intoccabile" (il primo riferendosi direttamente alla carezza e al suo essere al di fuori dell'ordine del toccare, il secondo senza nominarla parlando dell'intoccabilità dell'altro), i

⁷⁴ J. Derrida, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, p. 98.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 102-3.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 104 e ss.

discorsi differiscono su molti punti, e quello di Nancy sarà ancora diverso; ciò che ci interessa in questo contesto è capire come il toccare in Lévinas sia un “andare verso” che contiene al suo interno la non raggiungibilità della meta e, insieme, «l’impressione sensibile del corpo desiderato che in un certo qual modo *si fa* luogo tangibile», e come in questa direzione si muova il pensiero di Nancy. Dice Derrida:

«Mi domando se non è verso la fine degli anni ’80 che il tatto ha toccato il pensiero e la scrittura di Nancy in modo, diciamo, sempre più fenomenico, sempre meno evitabile, fino a invadere il suo lessico, all’inizio degli anni ’90, secondo *tutti* i modi retorici o logici. Questo, lo ripeto, non ha potuto cominciare un bel giorno, o un brutto giorno. Ce ne furono certo, molto presto o già, dei segni precursori, ma è tra il 1985 e il 1991 (pressappoco, e sotto riserva di un’inchiesta statistica più fine) che il *corpus* è, più che toccato, indagato, quasi violato, penetrato, dominato, dall’operazione che viene a iscrivere del “toccare” nel cuore di tutta la scrittura. [...] Ancora una parola su una “periodizzazione” possibile, ma impossibile da provare, probabile ma im-probabile, solamente probabile. Ci si permetta, una volta prese queste precauzioni, di evocare alcuni indizi rapidi e superficiali. “L’offerta sublime”, di cui ci accingiamo a parlare, [...] propone certamente di “passare dalla vista al tatto”; ma ciò che si tratta di rendere così al suo concreto spessore, all’esperienza di una densità resistente, è, per figura, quella cosa essenzialmente astratta, insensibile, invisibile, intangibile che è un *limite*»⁷⁷.

A questo punto Derrida riporta una citazione direttamente da *Un pensiero finito* di Nancy: «Il modo singolare della presentazione di un limite è che questo

⁷⁷ *Ivi*, pp. 128 e 130.

limite viene ad essere *toccato*: occorre cambiare *sensu*, passare dalla vista al tatto. Tale, di fatto, è il senso della parola *sublimitas*: quel che si tiene appena sotto il limite, quel che lo tocca (dove il limite è pensato secondo l'altezza, come altezza assoluta). L'immaginazione sublime tocca il limite, e questo toccare le fa sentire la "propria impotenza"»⁷⁸.

Sentendo la propria impotenza, l'immaginazione *tocca* la propria impotenza: incontra ciò che non può incontrare e accede all'inaccessibile come tale, e così facendo *si tocca*, tocca se stessa, in un movimento di ripiegamento. Si tocca, toccando l'intoccabile. Resta da capire in che senso e con che diritto si può dire che l'immaginazione si tocca, e quale sia lo statuto fenomenologico o ontologico, la legittimità logica o retorica della "figura del toccare". Bisognerà innanzitutto dire che:

1) In questo contesto, il "toccare" è quello dell'immaginazione: presentazione sensibile o schema trascendentale. Il concetto non delimitabile del toccare va dunque ad abbracciare, di colpo, tutto ciò che queste parole comprendono, altrettante figure e poste in gioco di cui è impossibile esagerare la portata: immaginazione, presentazione, sensibilità, passività/attività, senso interno/senso esterno, tempo/spazio, *intuitus derivativus*, dunque finitudine, "pensiero finito", schematismo, trascendentalità, ecc. 2) Il sentire se stessa come toccante sarà subito un "sentir-si" e quindi un "toccar-si", e non abbiamo finito di esplorare le infinite risorse di questa singolare riflessione. Nella grammatica

⁷⁸ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, pp. 102-3.

francese, “toccarsi” può volgere il soggetto verso se stesso o verso l’altro, in una reciprocità più facile da dire che da ottenere: “toccarsi te” (*se toucher toi*), come dirà lo stesso Nancy in *Corpus*. 3) Tutto il discorso sulla *sincope*, cominciata da Nancy con il suo scritto *Le discours de la syncope* del 1975, viene qui riproposto con una nuova argomentazione: «Se la presentazione è prima di tutto quanto ha luogo nell’ordine sensibile – presentare è rendere sensibile –, l’immaginazione sublime è sempre dell’ordine della presentazione, in quanto sensibile. Ma tale sensibilità non è più quella della percezione di una figura; essa è quella del toccare del limite, e più esattamente essa si trova nel *sentimento* di sé che l’immaginazione prova toccando il proprio limite. Essa si sente passare al limite. Essa si sente, ed essa ha il sentimento del sublime nel suo sforzo (*Bestrebungs*), nel suo slancio, nella sua tensione, che propriamente si fa sentire nel momento in cui il limite è toccato, nella sospensione dello slancio, nella tensione spezzata, nella sincope»⁷⁹. Quello di cui Nancy parla, secondo Derrida, è un’esperienza, forse l’esperienza in generale, che consiste nel “sentirsi toccare” e quindi nel “sentirsi toccati”; ma, contemporaneamente, l’esperienza in generale comincerebbe nel sentirsi toccare *un limite*, nel sentirsi toccare da un limite, e dal proprio limite. Cosa significa “toccare il proprio limite”? Significa anche non toccare, non toccar-si abbastanza o toccar-si troppo, significa perdere il proprio nel momento del toccare, perdere il sé nel momento in cui esso, toccando l’altro, *si fa altro e per l’altro*; tale interruzione che costituisce il toccare

⁷⁹ *Ibid.*

del *toccarsi* (il toccare *come toccarsi*) è ciò che Nancy chiama “*sincope*”. E qui torniamo al “*corpus del tatto*”, corpus sincopato, interrotto, mescolato ad altri corpi, in un divario irriducibile tra corpo e Sé che fa implodere l’idea di “*toccare*” e conduce ad una promiscuità di con-tatti, di corpo-a-corpo.

Non possiamo mancare, infine, di citare una parte del brano *Carezza* contenuto ne *La pelle delle immagini*, in cui Nancy analizza la famosa tela di Cézanne *Pomeriggio a Napoli*:

«La scena mostrata è una scena di desiderio; la scena di mostrazione, se così si può dire, o la scena mostrante, per usare un termine ancora più maldestro, è quella di un desiderio di vedere, di condividere o di toccare il desiderio mostrato. Quel che viene mostrato, quel che immediatamente si propone e si impone, infatti, è l’*accarezzarsi* di due corpi verso cui avanziamo grazie all’apertura di un paramento sollevato (citazione anacronistica di un antico *topos* pittorico) e al movimento di una domestica che ci introduce dietro la coppia, sorprendendone così il tenero *accarezzarsi*. (È possibile vedere una carezza senza coglierla di sorpresa?) [...] Qui tutto si tocca, si trasmette il contatto o il contagio di un desiderio, del suo sorgere o del suo acquietarsi, del suo sfiorare e del suo abbracciare che tuttavia non è una stretta, ma sfioramento, lieve pressione, sensazione della pelle sulla pelle, a fior di pelle»⁸⁰.

Sfiorare, accarezzare: carezza come luogo eminente di un toccare che non tocca, di un corpo che tende all’infinito, immagine di un desiderio sempre rinnovato e sempre atteso.

⁸⁰ F. Ferrari e J.L. Nancy, *La pelle delle immagini*, pp. 21-2.

2. Impossibilità dell'amore cristiano nel *Noli me tangere*

Per Derrida tutti i Vangeli presentano il corpo di Cristo non solo come un corpo di luce e rivelazione, ma anche come corpo *toccante* e *toccato*, come “carne toccante-toccata” (tant’è che si potrebbero considerare i Vangeli come un’*“aptica generale”*): il salvatore salva toccando, ma è salvato essendo toccato a sua volta, “toccato dalla grazia”. Secondo l’analisi di Derrida svolta nel suo *Toccare, Jean-Luc Nancy*, dunque, Gesù è sia “Colui che tocca” che “il Toccato”: attraverso il toccare egli guarisce un lebbroso⁸¹, la suocera di Pietro⁸², i ciechi⁸³ e un sordo quasi muto⁸⁴ (e questo è tanto più sorprende dal momento che si tratta di restituire la vista, l’udito e la parola col tatto), salva alcuni dal terrore⁸⁵ e addirittura il figlio unico di una vedova dalla morte stessa⁸⁶, e spesso accade che tutto inizi con la *misericordia* di Gesù (toccato “nel cuore” prima di toccare, come avviene nell’ultimo caso citato); ma egli è anche colui che “è da toccare”, che può e dev’essere toccato da chi vuole salvarsi: non toccare *lui*, ma ciò che *col suo corpo* veniva a contatto, la sua veste o il suo mantello⁸⁷. Ora, in tutti i Vangeli il Cristo tocca e si lascia toccare, tutti tranne il Vangelo di Giovanni: qui Gesù

⁸¹ Mt VIII, 3; cfr anche Mc I, 40-42 e Lc V, 13.

⁸² Mt VIII, 15.

⁸³ Mt IX, 29-30.

⁸⁴ Mc VII, 32-36. Sul tatto e sulla guarigione dell’orecchio, cfr. Lc XXII, 51.

⁸⁵ Mt XVII, 7-8.

⁸⁶ Lc VII, 13-15.

⁸⁷ Mt XIV, 36; Mc III, 11 e VI, 56; Lc VI, 19.

resta *intoccato*, il suo corpo resuscitato si fa *intoccabile*, nella scena descritta da Giovanni stesso del *Noli me tangere*. All'analisi di tale scena biblica Nancy dedicherà (tre anni dopo la pubblicazione del testo di Derrida), appunto, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*. Vediamone i passaggi principali.

La *levée du corps* presenta un paradosso ineliminabile, un'impasse per cui il corpo del Cristo si presenta allo stesso tempo umano e divino (corpo che *si sottrae* all'umano ma che proprio *come* corpo accede al divino): vi è un'espropriazione dal/del corpo di Cristo, riassumibile secondo Nancy attraverso le due proposizioni evangeliche "*hoc est corpus meum*" e "*noli me tangere*". La prima viene pronunciata durante l'ultima cena, in cui il Cristo invita i commensali (gli apostoli) a mangiare e bere il suo corpo (*hoc est corpus meum*, e da qui si avrà il rito dell'eucarestia) come pegno di vita eterna; la seconda, invece, si trova nel Vangelo di Giovanni, nell'episodio del *Noli me tangere*, appunto: quando il Cristo appare alla Maddalena che, riconoscendolo, si protende verso di lui per toccarlo, egli si nega al contatto (*noli me tangere*). Dunque, se da un lato il corpo di Cristo si rende umanamente tangibile (al momento della cena con gli apostoli), dall'altro si rende intoccabile ed inviolabile (al momento della resurrezione); ma ciò è dovuto secondo Nancy al peculiare stato in cui il Cristo si trova nel secondo caso: «egli si sottrae a un contatto al quale potrebbe prestarsi. Il suo essere e la sua verità di resuscitato consistono in questa sottrazione, in questo ritrarsi che solo dà la misura del contatto che deve realizzarsi: non toccando questo corpo, toccare la sua eternità.

Non venendo a contatto con la sua presenza manifesta, accedere alla sua presenza reale, che consiste nella sua partenza»⁸⁸. Non toccare il suo corpo per toccare la sua eternità. Dunque non vi è alcuna vittoria sulla morte (come invece la religione assicura), ma semmai vi è una sua dilatazione *ad infinitum*, il Cristo con il suo corpo risorto rappresenta “la presenza di un’assenza o di una scomparsa indefinitamente rinnovata o prolungata”: egli parte per raggiungere il Padre, ovvero «si assenta, arretra in quella dimensione donde soltanto promana la *gloria*, ossia la luce di qualcosa di più della presenza, il raggiare di qualcosa che eccede il dato, il disponibile, il depositato [...] La resurrezione non è un ritorno alla vita. È la gloria in seno alla morte: una gloria oscura la cui illuminazione si confonde con la tenebra del sepolcro. Non la continuità della vita che passa attraverso la morte, ma bensì la discontinuità di un’altra vita nella o della morte»⁸⁹. È importante sottolineare come un “*puro spirito*” non potrebbe niente di tutto ciò: solo un corpo può essere atterrato o sollevato, può toccare o non toccare, mentre un “*puro spirito*” dà soltanto «l’indice formale e vuoto di una presenza interamente chiusa su di sé». Ma torniamo alla scena.

L’incontro tra il Cristo e la Maddalena ha avuto svariate rappresentazioni pittoriche, tutte incentrate sul gioco di mani delle due figure, in cui per lo più si lascia intendere che egli pronunci il *noli me tangere* per prevenire un gesto di lei; ma, alle volte, gli autori giocano attorno all’ambiguità della prospettiva,

⁸⁸ J.L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 27.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 29-30.

lasciando gli spettatori nel dubbio che il *Noli me tangere* sia successivo ad un contatto già avvenuto, quando addirittura non si mostra Gesù poggiare la sua mano sulla donna, come per arrestare o respingere con dolcezza un suo gesto. Quest'ultimo caso porterebbe ad intendere il *Noli me tangere* secondo un nuovo significato: "non toccarmi, perché io ti tocco, e questo tocco è tale da tenerti discosta".

«L'amore e la verità toccano respingendo: fanno arretrare colei o colui che colpiscono, poiché questo stesso contatto rivela che sono fuori portata. È con l'essere inaccessibili che ci toccano e ci feriscono. Ciò che ci avvicinano è il loro allontanarsi: ce lo fanno sentire, e questo sentimento è appunto il loro senso. È il senso del tocco che ordina di non toccare. E in effetti è venuto il momento di precisare: *Noli me tangere* non dice semplicemente "non toccarmi", ma più letteralmente "non voler toccarmi". Il verbo *nolo* è il negativo di *volo*, e significa "non volere". In questo la traduzione latina opera uno slittamento rispetto al greco *me mou háptou* (la cui trasposizione letterale sarebbe stata *non me tange*).⁹⁰*Noli*: non volere, non pensarci. Non solo non farlo, ma anche se lo fai [...] dimenticatene subito. Tu non tieni niente, non puoi tenere né trattenere niente, ecco ciò che devi amare e sapere. Ecco che cosa ne è di un sapere d'amore. Ama ciò che ti sfugge, ama colui che se ne va. Ama che se ne vada»⁹¹.

⁹⁰ Specifica Nancy: «Tuttavia, e anche se Girolamo, redigendo il testo latino, segue qui l'uso, *noli* è l'espressione di un diniego o di un'interdizione attenuata per cortesia, esattamente come il nostro "vogliate non toccare". Porre l'accento su "non volere" implica una certa forzatura interpretativa: che è legittima, a condizione di non essere dissimulata». *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, nota 5 p. 54.

⁹¹ J.L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, pp. 53-4.

Si parla di *amore*, dunque, un amore difficile e sofferente che deve accettare la dipartita dell'oggetto d'amore stesso; dipartita che però non è un rifiuto: Gesù non si rifiuta a Maria Maddalena, anzi, le si dona nel senso più proprio del termine (se il vero motivo del darsi non è il cedere una cosa affinché la si possa impugnare, ma il permettere di *toccare una presenza*, e quindi anche l'assenza e la partenza attraverso cui una presenza deve darsi per presentarsi). Come dice Nancy, «se mi do evitando il tocco, invitando così a cercare più in là o altrove e come al fondo cavo del tocco stesso – ma non è ciò che fa ogni carezza? Non è dal battito del bacio o del baciare che ci si ritrae e discosta? – io non sono padrone di questo dono, e colei/colui che mi tocca e si ritrae, o che io trattengo prima che mi tocchi, ha davvero ricevuto da me un bagliore della (mia) presenza»⁹².

L'amore cristiano è un'inverosimiglianza, un comandamento impossibile, o troppo basso (sessuale o sentimentale, "zimbello dell'amore di sé" tanto quanto degli "appetiti"), o troppo alto (non potendo arrivare a Dio se non tramite un pensiero che vada al di là della sua creatura, o cercando in essa la "sublimità" di una sorta di "ineffabile virtù sovraessenziale"), che si declina secondo il principio della passione infiammata per l'altro o del riconoscimento assoluto dell'altro. Il comandamento fondamentale della cristianità (che riassume,

⁹² *Ivi*, pp. 70-1.

assieme a quello di amare Dio, “tutta la legge e i profeti”) ci dice di *amare il nostro prossimo come amiamo noi stessi*⁹³, ma ciò crea un paradosso:

«Bisogna amare nell’altro il sé-proprio ma, reciprocamente, il sé-proprio in me è l’altro dall’ego, è la sua intimità rapita. È per questo che si tratta di “amore”: questo amore non è un modo possibile della relazione, ma designa la relazione stessa nel cuore dell’essere [...] e designa dunque questa relazione, tra l’uno e l’altro, come relazione infinita tra lo stesso e lo stesso in quanto originariamente altro da se stesso. Così, l’amore è l’abisso tra il sé e il sé, è “l’affetto” o il “prendersi cura” di ciò che all’origine sfugge o si manca: consiste nel prendersi cura di questo ritrarsi e in questo ritrarsi. Per cui quest’amore è “carità”: è valutazione della *caritas*, del costo o del valore estremo, assoluto e quindi inestimabile dell’altro in quanto altro, cioè in quanto sé-ritratto-in-sé. Quest’amore definisce il costo infinito di ciò che è infinitamente ritratto: l’incommensurabilità dell’altro. Il comandamento di quest’amore lo enuncia, di conseguenza, per quel che esso davvero è: l’accesso all’inaccessibile»⁹⁴.

Così la nostra cultura si dà un fondamento il cui enunciato denuncia un’*impossibilità* vera e propria, e secondo l’autore non è un caso che oggi il termine “carità” sia caduto fino al punto di indicare un’elemosina condiscendente (e per questo quasi impossibile da riannodare seriamente all’amore del prossimo e di quel dio di cui è detto che “è amore” e che “la sua legge è amore”). Eppure, “uno dei più fini pensatori dell’animo umano”, Sigmund Freud, nel suo *Il disagio della civiltà* ha scritto che soltanto il

⁹³ *Lv* XIX, 18, ripreso in *Mt* XXII, 39 e in *Gc* II, 8.

⁹⁴ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 108.

comandamento cristiano dell'amore risponderebbe "all'altezza necessaria" alla violenza connaturata all'uomo, a questa aggressività costituzionale dell'essere umano contro l'altro: «probabilmente, egli aggiungeva, questo comandamento non era praticabile e, per questo, neanche credibile. Ma, nondimeno, egli constatava che l'"amore" poteva simbolicamente - al di là di ogni verosimiglianza pragmatica - prestare il proprio nome alla possibilità stessa del rapporto in generale. Detto altrimenti, nessun altro legame [...] era più in grado dell'amore di contenere la violenza omicida aperta in seno alla civiltà»⁹⁵. L'importanza dell'amore cristiano, quindi, è indubbia, benché il suo comandamento appaia inapplicabile... A questo punto Nancy torna sul problema della resurrezione, notando come l'impossibilità di essa possa essere accostata all'impossibilità dell'amore cristiano: la verità che le accomuna tenderebbe a questa stessa impossibilità, non nel senso che "un qualche miracolo" dovrebbe rendere possibile l'impossibile, ma nel senso che bisogna trattenersi nell'impossibile senza cercare di renderlo possibile; ma trattenersi nell'impossibile equivale al trattenersi dell'uomo sul proprio limite, quello della sua violenza e della sua morte, ed è per questo che si tratta di una "posizione scomoda", per così dire, il luogo dell'intollerabile e della vertigine, dove si rischia di perdersi, e dove però di deve restare, in un distacco tanto intimo quanto irriducibile: «Non toccarmi».

⁹⁵ J.L.Nancy, *Sull'amore*, p. 30.

3. Incommensurabilità degli amanti nel rapporto sessuale

Parlando di “toccare” e di “corpi”, il pensiero non può non correre all'*amore carnale*, l'amore tra due individui che si esprime nel rapporto sessuale. D'altronde, Nancy ha caro il tema amoroso, e lo ha ampiamente trattato non solo nei suoi testi ma anche in svariate conferenze (si veda ad esempio la trascrizione sotto il titolo italiano *M'ama, non m'ama*⁹⁶ di *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément*⁹⁷).

Scriva Nancy a proposito dello schema generale della *filosofia dell'amore*, seguito fino ad oggi (e che ha determinato i modi di intendere entrambi i termini, “filosofia” e “amore”):

«Se ci si dovesse azzardare a cogliere questo schema in una formula, si potrebbe tentare questa: *l'amore è il movimento estremo, al di là di sé, di un essere che trova il suo compimento*. Il primo senso di questa formula [...] sarebbe che la filosofia pensa sempre l'amore come un compimento, che perviene a una completezza ultima e definitiva. Il secondo senso sarebbe che la filosofia pensa l'amore come un accesso anziché come un fine: il fine, la completezza dell'essere [...] Il terzo senso sarebbe che la filosofia pensa l'essere nell'amore come incompiuto, e proteso dall'amore verso un compimento. Il quarto senso, che questo compimento sorpassa colui che compie, e che di conseguenza lo porta a compimento soltanto sottraendolo a se stesso – il che equivale a sopprimere la sua tensione: in questo modo, l'amore si sopprime da sé (nella misura in cui giunge a buon fine). Il quinto senso sarebbe che la filosofia pensa la soppressione di sé nell'amore, e la correlativa soppressione del sé dell'amore, come sua verità e come sua

⁹⁶ J.L. Nancy, *M'ama non m'ama*, tr. it. di M. C. Balocco, Utet Libreria, Torino 2009.

⁹⁷ J.L. Nancy, *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément*, Bayard, Montrouge 2008, trascrizione della conferenza sul tema dell'amore tratta dal ciclo “*Piccole conferenze*” tenutosi al Centre Dramatique National di Montreuil e curato da Gilberte Tsai nel 2008.

effettualità ultima: così l'amore infinitamente si restituisce aldilà di sé [...] Il sesto senso sarebbe che questo aldilà di sé nel quale, in senso molto generale, ha luogo l'amore, è necessariamente il luogo dell'altro, o di un'alterità senza la quale né amore né compimento sarebbero possibili. Ma il settimo senso sarebbe perciò che questo aldilà è il luogo dello stesso, in cui l'amore trova compimento, il luogo dello stesso nell'altro, se l'amore, nei termini di Hegel, consiste nell'“avere in un altro il momento della propria sostanza”. Secondo questo schema, la natura dell'amore si rivela duplice e contraddittoria, pur comportando anche l'infinita risoluzione della propria contraddizione. Non si tratta dunque né di una natura semplice né di una natura contraddittoria: è la contraddizione della contraddizione e della non-contraddizione»⁹⁸.

Questo pensiero dell'amore, che realizza la risoluzione e il superamento delle coppie oppostive che ha in seno (necessario/impossibile, spirituale/sensuale, altruista/egoista, ecc.), in filosofia corrisponde al *pensiero della dialettica*; non solo, ma l'amore è il cuore della dialettica ontologica, è “al cuore dell'essere”, sebbene nella dialettica si tratti di un *soggetto* a cui si riferiscono l'affermazione e la negazione, mentre qui si tratta semplicemente di un cuore che non opera riferendo a se stesso il proprio giudizio: il meccanismo della dialettica assomiglia all'amore, lo chiama e anche lo esige, ma non è l'amore, giacché il soggetto pone la propria contraddizione per riferirla a sé e sopportarla in sé (l'unico modo che ha per superarla), schivando però così il momento dell'esposizione (fondamentale per il “cuore”). Dunque il cuore è estraneo alla dialettica, ma non nega né sorpassa il soggetto: lo *espone* a tutto ciò che non è la sua dialettica e la sua padronanza di soggetto, e così, come la dialettica può

⁹⁸ J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, pp. 167-8.

assomigliare all'amore ma non lo *sarà* mai, il cuore può *somigliare* alla dialettica ma non si *confounderà* mai con essa. «È questo il motivo per cui l'amore è mancato dalla filosofia [...] Se il pensiero è amore, questo potrebbe significare (nella misura in cui il pensiero si confonde con la filosofia) che il pensiero manca la propria essenza - che manca, per essenza, la propria essenza. [...] L'amore stesso, in quanto è mancato dal pensiero, e dall'amore del pensiero, si dà ancora da pensare»⁹⁹.

Vediamo allora, per comprendere meglio da dove si debba ripartire, quale sia la situazione occidentale attuale per quel che concerne l'amore.

Come già si è avuto modo di dire nel presente lavoro, noi viviamo nell'abbandono del senso, e questo sarebbe il motivo del nostro prenderci cura del tema dell'amore: per Nancy, non cessiamo di cercare l'amore nella vita e di indagarlo nel pensiero dal momento che «noi pensiamo l'amore in guisa di sostituto o di trasfigurazione di queste cose che il nostro immaginario raffigura come realtà che avremmo posseduto e poi perduto: la religione, la comunità, l'immediata emozione dell'altro e del divino. Ma questo surrogato non si accontenta di venire al posto di quanto sarebbe stato perduto. [...] Noi rappresentiamo l'amore come ostile o come estraneo alla città e alla religione [...] In se stesso, nella sua viva essenza, l'amore è ritenuto ribelle, fuggitivo, errante, in assegnabile e inassimilabile. In questo modo, l'amore è

⁹⁹ *Ivi*, p. 175.

contemporaneamente una promessa di compimento – ma sempre svanente – e una minaccia di decomposizione sempre incombente»¹⁰⁰.

Solo l'Occidente designa nell'amore, assolutamente, un principio ordinatore (o disordinatore) "della totalità dell'essere e degli esseri, della natura, della città, del sapere e di Dio": solo l'Occidente, con quest'unico termine "amore", solleva una tale pretesa di universalità; per quanto diverse possano essere le realtà indicate (dall'amore di Dio a quello di Tristano, dall'*amor fati* all'amore sacro della patria), si tratta sempre di vedere la legge dell'amore come legge del compimento, ma un compimento come suddetto sfuggente, di cui si avrà sempre l'eccesso o il difetto... e se il compimento viene rappresentato come la verità dell'amore, si capisce come negli ultimi due secoli questo sia stato visto come *impossibile*; Nancy riparte quindi dall'analisi del pensiero dell'amore nella tradizione per comprenderne gli errori che hanno portato a tale conclusione.

Innanzitutto, nella tradizione l'amore è definito come "*ciò che non è l'amor-proprio*": in tutta la tradizione mistica l'amor-proprio è visto non come semplice amore di sé, ma come "*l'amore della propria eccellenza in quanto propria*" (come dice Fénelon), amore della proprietà, di sé *in quanto* proprietà; se è vero che la proprietà è l'affermazione e l'attestazione di sé nell'effettualità del mondo, attraverso cui il sé si pone fuori di sé e trova la verità del suo compimento, allora l'amor-proprio è il desiderio di tale autoposizione. In questo l'amor-proprio ha struttura simile all'amore: in entrambi i casi si tratta di "avere in un

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 179-80.

altro il momento della propria sussistenza” (secondo la formula hegeliana), dunque se l’amore è il dono di sé (ci torneremo), esso sarebbe pure l’appropriazione di sé, ragionando in modo dialettico; ma, secondo appunto tale ragionamento, l’amor-proprio sarebbe il cuore stesso dell’amore, cosicché l’economia dialettica del compimento escluderebbe l’amore in seno all’amore stesso. Ecco l’errore, ciò che ha portato la filosofia (a partire dal problema aristotelico della *philautia*, l’amore di sé, poi ripreso e portato avanti nel pensiero cristiano da sant’Agostino) a mancare “l’appuntamento mancato della filosofia e dell’amore”: l’amore in realtà è esattamente ciò che pone fine alla dicotomia dell’amore in cui mi perdo senza riserve e dell’amore in cui mi riprendo. Scrive Nancy:

«L’amore mette fine all’opposizione del dono e della proprietà senza oltrepassarla e senza toglierla: se ritorno a me nell’amore, io non ritorno a me *dall’amore* (la dialettica, al contrario, si nutre dell’equivoco). *Io* non ne ritorno, e di conseguenza qualcosa di *io* si è definitivamente perduto o dissociato nel suo atto d’amare. Per questo indubbiamente *io* rivengo [...], ma *io* rivengo spezzato: io rivengo a me, o avvengo, spezzato. Il “ritorno” non annulla la frattura, non la ricompone né la supera, poiché appunto non avviene che tramite la frattura stessa, e la mantiene aperta. L’amore rappresenta *io* a se stesso spezzato [...] Dal momento in cui c’è dell’amore, il minimo atto d’amore, la minima scheggia, vi è questa fenditura ontologica che attraversa e disgiunge gli elementi del soggetto proprio – le fibre del suo cuore»¹⁰¹.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 185-6.

Dal momento in cui si ha anche il più piccolo atto d'amore, c'è qualcosa che torna al suo io e qualcosa che *resta fuori* di esso, il che significa che l'immanenza del soggetto è stata aperta, incisa: a rigor di termini, questa è una trascendenza, e dunque *l'amore è l'"atto di una trascendenza"*; ma non è da intendersi come quella trascendenza che passa attraverso un'esteriorità o un'alterità per riflettervisi e per ricostituirvi l'interno e l'identico, essa non passa per il fuori giacché ne proviene. Importante notare come il movimento della trascendenza dell'amore non vada dall'essere singolare verso l'altro, verso il fuori, ma è proprio l'altro a mettersi fuori di sé: questa trascendenza dell'amore dunque non porta a compimento nulla, ma è nel momento in cui essa mi tocca (presentando l'incompiutezza dell'amore) che offre il proprio reale compimento: «l'amore ha luogo, accade, e accade incessantemente nella sottrazione della propria presentazione. È un'offerta: come dire che l'amore è sempre proposto, indirizzato, sospeso nella sua venuta, e non presentato, imposto, già pervenuto alla sua fine. L'amore arriva, viene, altrimenti non è l'amore. Ma è così che esso incessantemente va altrove che non da "me" che lo ricevo; il suo arrivo non è che una partenza per l'altro, la sua partenza non è che una venuta dell'altro. [...] È l'essere stesso che è offerto: esposto alla venuta e alla partenza, l'essere singolare è attraversato dall'alterità dell'altro, che non si ferma né si fissa da nessuna parte, né in "sé", né in "me", dal momento che non è altro che l'andare-

e-venire. [...] La trascendenza sarà denominata meglio come la *traversata* dell'amore»¹⁰².

Che cosa "attraversa" l'amore? Ciò che è esposto alla traversata stessa, ovvero la *finitezza*: dal momento che l'essere singolare è finito, e che la finitezza è l'essere di ciò che è infinitamente *inappropriabile* (non avendo in sé, né in un superamento dialettico di sé, la propria essenza), l'altro *lo attraversa* (senza mai unirsi ad esso, né appunto appropriarsene). Qui si inserisce il discorso sulla differenza tra desiderio e amore.

«Il desiderio manca del proprio oggetto - che è il soggetto -, e lo manca appropriandosene (oppure se ne appropriava mancandolo). Il desiderio - intendo quel che la filosofia ha pensato come desiderio, volontà, appetito, *conatus*, libido - è estraneo all'amore poiché dipende dalla logica del compimento, foss'anche negativo. È sé teso verso il fine - ma l'amore non tende né si tende verso un fine. Se è teso, è per un sollevarsi dell'altro in me. [...] Il desiderio è l'infelicità senza fine: è il rovescio soggettivistico dell'infinita esposizione della finitezza. [...] L'amore non trasfigura la finitezza, e non opera la sua transustanziazione in infinito [...] Offre la finitezza nella sua verità, ne è la stupefacente presentazione»¹⁰³. Dicendo che desiderio e amore sono due cose diverse, Nancy non vuole affatto intendere, però, che il secondo non faccia già parte in qualche modo del primo, esattamente come ne fa parte l'amore cristiano dell'altro; anzi,

¹⁰² *Ivi*, pp. 188-9.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 190-1.

proprio sull'inconciliabilità delle due eredità del pensiero dell'amore (quella cristiana e quella dell'Antichità) si deve tornare adesso a riflettere.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'amore cristiano è quello *dell'altro*, in cui ci si *dona* senza riserve, ci si rimette all'altro nella fedeltà e attraverso la fedeltà che non è altra cosa dall'*abbandono* all'altro stesso; questo "amore d'oblazione" si pone in netta contrapposizione con l'amore *d'oggetto*, così chiamato dal momento che non si rivolge mai all'amato come "persona" o "soggetto", ma come "supporto" o "subalterno" del desiderio dell'amante. Tuttavia bisogna specificare che, se l'*eros* dev'essere definito "amore d'oggetto", questo "oggetto" non è oggetto di possesso (in Platone l'oggetto del desiderio era "il Bello"), ma per trasfigurarsi nel Bello il soggetto amante ha uno spossessamento e un'espansione, dunque il desiderio «non si rivolge all'"altro", si rivolge allo "stesso" e alla sua alterazione, che non ne fa un "altro", ma che lo (ri)mette al mondo (all'essere dell'ente, all'esistenza) secondo il desiderio stesso di questo mettere al mondo»¹⁰⁴. In un certo senso, come si vede, i due amori sono veramente inconciliabili, ma questa inconciliabilità secondo Nancy non dev'essere soppressa: se si cercasse di risolverla, l'amore stesso declinerebbe inesorabilmente o nella "frenesia del desiderio" o nell'"esaltazione della fede"; ciò che invece si deve fare è restare nell'inconciliabilità, che non è altro se non il cuore stesso dell'amore. Come scrive l'autore: «Ciò che nominiamo in questo modo [l'amore] non può che essere teso tra desiderio e abbandono, tra stesso e

¹⁰⁴ J.L. Nancy, *Sull'amore*, p. 44.

altro, tra oblazione e possesso, tra un amore che si *fa* e un amore che si *riceve*, e per finire, con una dissociazione più intima, più pericolosa, più falsa ancora ma che non può che appartenere all'inconciliazione, tra un corpo che gode e un'anima che gioisce»¹⁰⁵. L'amore dunque è l'impossibile, l'inconciliabile, ma anche l'inalutabile, l'incommensurabile, e lo si vede bene tornando alla *carezza*. "Carezza" (*charesse*) ha in francese la stessa derivazione di "caro" (*cher*), inteso come "questo orologio è caro", e "carità" (*charité*): in entrambi i casi si tratta di *dare valore*, nel primo caso a qualcosa, nel secondo a qualcuno (non nel senso che "costa caro" distribuire denaro ai poveri, ma nel senso cristiano di dare un valore assoluto all'altro). Ebbene, se "*chérir*" significa "aver caro qualcuno", quando si dice "*chéri*" rivolgendosi ad una persona si utilizza questo superlativo per conferire ad essa un valore assoluto, imparagonabile a qualsiasi altra cosa o individuo; ma, come si è detto, "*charesse*" appartiene alla stessa famiglia di termini... Questo, per Nancy, si spiega facilmente: «La carezza è il gesto che facciamo nei confronti di quelli che ci sono cari più di ogni altro, quelli a cui accordiamo il maggior valore»¹⁰⁶, insomma, quelli che *amiamo*, il cui valore ci apparirà dunque invalutabile, se è vero che amare è valutare l'invalutabile e stimare l'inestimabile. Paragonabile alla carezza che, come abbiamo visto, è "tatto aldilà del contatto" (un "toccare senza toccare"), si dà soltanto il *secco*, giacché, come già Nancy sosteneva nel 1992:

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 49.

¹⁰⁶ J.L. Nancy, *M'ama, non m'ama*, p. 35.

«“Sesso” tocca l’intoccabile. È il nome-frammento del corpo, il nome che nomina solo dopo aver spaziato i corpi secondo i frammenti di questa estesia supplementare: *i sessi*. Questi sessi non si possono né enumerare né nominare. “Due” è qui solo l’indice di uno scarto polimorfico. Il “mio” sesso non è uno da parte a parte, ma contatto discreto, aleatorio, che ha carattere di evento, fra zone del “mio” corpo e quelle di altri corpi – perché il mio corpo diventa altro nel toccar visi, nell’esservi toccato, e diventa, perciò, *lo stesso*, più assoluto, più separato che mai, più identificato che mai in quanto esser-luogo del toccare (dell’estensione). D’(a)fallico in (a)cefalo, un corpo esibito, uguale, plurale, pieno di zone e di ombre, toccato. Non lo si chiamerà né “uomo” né “donna”: questi nomi, di cui peraltro non possiamo fare a meno ci lasciano tra fantasmi e finzioni, proprio laddove, invece, non sono in questione né gli uni né le altre. Si dirà piuttosto: *un* corpo, distinto/indistinto, indiscreto/discreto, è il corpo-deflagrato, sessuato, che scivola da un corpo all’altro fino all’intimità – deflagrante effettivamente – del limite in cui essi toccano il loro divario»¹⁰⁷.

Fondamentali secondo Derrida, però, sono le righe seguenti:

«Ne derivano alcune conseguenze: la legge del minore contatto o dell’ammiccare come intensità già massima del godimento; la legge della massima superficialità, quella in cui il corpo vale assolutamente come *pelle*, privo dello spessore degli organi e di ogni penetrazione (i corpi sessuati sono invulnerabili, sono eterni); la legge, connessa, secondo la quale non c’è sesso (a meno che non sia finalizzato a operazioni di laboratorio) senza un minimo d’amore, anche infinitesimale (e spesso negato), né amore senza sesso, anche se impercettibile¹⁰⁸; infine il sesso

¹⁰⁷ J.L. Nancy, *Corpus*, p. 33.

¹⁰⁸ Suggestisco il capitolo *Uso* de *La pelle delle immagini* di Nancy per un’interessante sguardo sulla pornografia.

come legge, questo imperativo a toccare, a baciare, a fare l'amore, di cui né la pulsione della specie, né la "libido" riescono a rendere conto. Questo imperativo, infatti, non mira a nessun oggetto, né grande né piccolo, né a sé né a un figlio, ma soltanto alla gioia/pena di toccar-si. (O meglio: di restare-sé o di divenir-sé *senza* tornare a sé. Il godimento è al cuore della dialettica una diastole senza sistole: questo cuore è il corpo)»¹⁰⁹.

Qui si ha, secondo Derrida, una "deduzione del baciare": il baciare, l'imperativo di baciare, è dedotto da una legge del sesso o del "sesso come legge"; stessa cosa dicasi per l'imperativo di toccare o, meglio, di toccar-si. Ne va del godere del godimento: «Il cuore *di* quest'altra dialettica (diastole senza sistole), cioè il godimento del godere, è il cuore stesso, cioè quest'altro cuore che si tocca te, che ti appartiene, che non dà a godere se non dove il godimento è tanto più intenso perché non ritorna a me, ritornando a me senza tornare, dove io mi tocco te. Il *senza* estatico e aptico del "*senza* tornare a sé", è ciò che interrompe la circolazione in questo cuore, quest'altro cuore, cioè anche ciò che lo fa battere, con un battito che non è più, che per la verità non è mai stato la regolare alternanza di sistole e diastole. Ciò che interrompe la circolazione è ciò che fa battere il cuore, ed è te, il *te* del toccarsi-te»¹¹⁰.

Per una trattazione completa di questo argomento in Nancy si dovrà attendere il 2000, anno in cui viene pubblicato *Il "c'è" del rapporto sessuale*¹¹¹ (composto dal

¹⁰⁹ J.L. Nancy, *Corpus*, pp. 33-4.

¹¹⁰ J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, p. 354.

¹¹¹ J.L. Nancy, *Il "c'è" del rapporto sessuale*, tr. it. e postfazione *Tra Nancy e Lacan* di G. Berto, SE, Milano 2000.

saggio omonimo dell'autore e da uno di Michael Turnheim intitolato *Psicoanalisi e democrazia*), nella cui prefazione all'edizione italiana l'autore stesso anticipa quello che specificherà nelle pagine seguenti:

«Quale problema affrontiamo? Si tratta del rapporto sessuale in quanto ha luogo [...] Quel che ha luogo come rapporto, non è un ponte proteso tra due individui né tantomeno la produzione di un terzo individuo. Quel che ha luogo è l'incommensurabilità dei due. Proprio perché incommensurabili entrano in rapporto o il rapporto li attraversa. La differenza dei sessi prima di tutto indicizza l'incommensurabilità. [...] Il sesso designa l'incommensurabile. Il godimento dell'altro e il godimento nell'altro sono simultaneamente lo stesso e due eterogenei: il godimento è sempre l'uno nell'altro, senza che l'uno prenda l'altro. Il godimento spinge il rapporto al di là di ogni rapporto, di ogni fine e di ogni attesa della fine. [...] Il rapporto sessuale vale anche come indice o paradigma o leva del rapporto in generale. Cioè: o - almeno - ogni rapporto dipende dall'eterogeneità e dall'eteronomia degli incommensurabili, oppure - tutt'al più - ogni rapporto è sessuato se non propriamente sessuale. O se si preferisce: nessun rapporto è senza *eros*. Ma nessun *eros* è senza *agape*, cioè senza quest'amore impossibile che il cristianesimo giudaico crede di poter supporre come natura di Dio e comandamento universale. Come pensare "l'amore del prossimo"? Il testo di Michael Turnheim [*Psicoanalisi e democrazia*] si occupa di questo, con riferimento a Lacan e Derrida, ed è per questa ragione che viene riportato accanto al mio. Nel rapporto - commensurabile o no - tra questi due testi dovrebbe profilarsi un altro problema: qual è il rapporto tra il "pubblico" e il "privato", se vi è rapporto? È sufficiente separare, da una parte sublimazione e identificazione, e dall'altra libido e relazione - detta da Freud - d'"oggetto"? Nella possibilità di superare questa separazione potrebbe esserci la risorsa di un altro pensiero della democrazia»¹¹².

¹¹² *Ivi*, pp. 9-10.

Rimandando l'analisi dello scritto di Turnheim al prossimo paragrafo, vediamo di analizzare i punti salienti di quello di Nancy.

Il suo saggio prende spunto da due forti affermazioni di Lacan, "non c'è rapporto sessuale" e "il godimento è impossibile": secondo lui il rapporto tra i due sessi risulterebbe impossibile dal momento che il piacere femminile e quello maschile sarebbero così diversi da impedire qualsiasi tipo di empatia o fusione nel momento del coito, essendo ognuno "murato" nel proprio piacere; ora, Nancy non ha intenzione di smentire questi principi, ma semmai di ampliarli in modo che non riguardino solo la differenza tra maschile e femminile. La critica che l'autore francese muove a Lacan, infatti, non riguarda il contenuto delle sue affermazioni, ma la loro forma: oltre ad essere provocatoria (come si può dire che "non c'è rapporto sessuale" se accade ogni giorno?), essa utilizza il termine "rapporto" come sostantivo, trattandolo come un ente che può essere presente o assente, e a nessun "filosofo accorto" sfuggirà che anche Hegel e Heidegger compiono un'operazione simile parlando dell'essere, quando dicono (ognuno a suo modo) che "l'essere non è"; ma in entrambi gli autori, soprattutto in Heidegger, si chiarisce che "l'essere non è" sta ad indicare semplicemente che l'"essere" non è un "essente", ovvero che non indica una "cosa" ma ha valore transitivo. Ebbene, il "rapporto" fra due esseri è come l'"essere": non una cosa che esiste (una terza cosa che risulta dall'unione dei due), ma un *verbo* o un *atto* che grazie al suo valore transitivo tiene insieme le due parti. Dunque, quel che "non c'è" è il rapporto *come*

sostanza, dal momento che come abbiamo appena detto esso è un'azione: non è corretto neanche intenderlo come "rapporto di... a", ma semmai come "rapporto tra", poiché esso è ciò che, tra due cose, non è cosa, il *collegamento* tra le due parti, ciò che *produce senso* tra due enti che attuano insieme. Ma, nello specifico, di cosa produce senso il rapporto sessuale? Della *distinzione dei corpi*. La distinzione, però, in Nancy non riguarda solo il maschile e il femminile: «Non soltanto il sesso è la propria differenza, ma è il processo propriamente infinito, ogni volta, della propria differenziazione: io sono, ogni volta, un certo grado di composizione e di differenziazione tra "uomo" e "donna", tra "uomo omosessuale" e "uomo eterosessuale", tra "donna omosessuale" e "donna eterosessuale" a seconda delle diverse combinazioni che si aprono e si chiudono le une alle altre, che si penetrano o si toccano le une con le altre»¹¹³. La distinzione di cui parla Nancy è quella che permette ai corpi di mettersi in rapporto (dal momento che due corpi indistinti sono solo un unico ammasso di materia), e il rapporto non è ciò che è distinto, ma *la distinzione stessa* che (non essendo un ente) distingue gli enti. Nel caso del rapporto sessuale, bisogna dire che non c'è una differenza tra i sessi ma, innanzitutto, c'è il sesso che si differisce e che è la spaziatatura dell'intimità; così il godimento è il fatto o l'essere del sesso in quanto differisce e si differisce, e le zone erogene non sono altro che l'attestazione, direttamente sul corpo, del sesso che si differisce.

¹¹³ *Ivi*, pp. 28-9.

L'autore francese arriva dunque a concludere che non solo i due sessi sono tra loro "incommensurabili", ma che il sesso in generale designa l'incommensurabile, allo stesso modo dei corpi (incommensurabili nel rapporto sessuale in quanto il loro godimento è sempre dell'uno nell'altro e non fusionale¹¹⁴); inoltre, in quanto incommensurabilità, il rapporto sessuale è "deconcentrazione e sorpresa", dal momento che in esso vi è una sempre rinnovata scoperta reciproca (trovandoci nell'impossibilità di conoscersi e di conoscere l'altro definitivamente e per intero). Il fatto che restiamo impenetrabili l'uno all'altro dev'essere il presupposto per qualunque comunicazione, una volta compreso che è proprio dalla nostra distanza che entriamo in contatto reciproco, ovvero in rapporto.

4. Necessità di una politica del legame, dell'annodatura

Scriva Nancy a proposito di politica e amore:

«Il politico è il luogo dell'in-comune come tale. O ancora, il luogo dell'essere-*insieme*. Per discernere meglio quest'ultimo, si potrà distinguerlo dall'amore in quanto luogo dell'essere-con: il "con" è la posta in gioco comune di un contrasto, o meglio, di una contrarietà o di una contraddizione posta come tale (anteriore alla divisione visibile dei sessi, ma di cui il sesso è esemplare, se non costituente), messa in gioco tra due puntualità, due verità, due nomi [...]

¹¹⁴ «La rappresentazione di una fusione originaria o finale è la rappresentazione dell'estinzione del godimento», cit. *ivi*, p. 35; «Nell'amore c'è presa senza assimilazione né lacerazione. C'è corpo l'uno nell'altro e l'uno all'altro senza incorporazione né de incorporazione. "Amore" significa il prendersi di due che eludono tutte le trappole dell'uno», cit. J.L. Nancy, *Indizi sul corpo*, p. 111.

Visto così, l'amore sarebbe al limite del senso, dal lato della verità – ma della verità messa in gioco tra due verità. In altri termini, la sua formula sommaria sarebbe: ciascuno per sé, nessuno tornando a sé, né ad un terzo. *L'insieme*, al contrario, è la posta in gioco comune del numeroso come tale, al di là del "due", e non è numerabile per principio [...] Si potrebbe dire: l'amore comincia nella verità pura (la puntualità, il mito), e, per durare (supponendo che debba durare), deve fare senso, mentre la politica comincia nel senso puro (l'essere-*a* indifferenziato o vago), che deve punteggiarsi di verità (poiché la prima punteggiatura ha la forma del *potere*). È di qui che l'uno e l'altra sono stati eretti, nella nostra tradizione, come due paradigmi connessi e antagonisti, in qualche modo esposti l'uno all'altra, attirandosi e respingendosi l'un l'altra. Così il divenir-senso dell'amore può arrivare a privarlo della verità (e dunque, allo stesso tempo, di senso "erotico", convertendolo in senso "politico" o "sociale": la famiglia), così il divenir-verità del politico può arrivare fino a riassorbire il senso. Quel che si è chiamato "totalitarismo" è la presentazione compiuta di un senso della verità: il mito dunque, ma il mito come effettività, senza la *différance* del suo racconto. L'esser-ci immediato del mito, o la sua immanenza»¹¹⁵.

Sebbene siano due cose ben distinte, dunque, amore e politica sono visti nella nostra tradizione come correlati, seppur in modo contraddittorio: da una parte si afferma che la vita comune deve avere per principio l'amore (che sia sotto forma di legame familiare come voleva Hegel, di contratto come consenso come credeva Rousseau, o di amicizia connessa alla sovranità come diceva Carl Schmitt), dall'altra si afferma che l'amore appartiene alla sfera privata e non può intervenire "né come ingrediente, né come modello" nella sfera pubblica. La verità, secondo Nancy, è che l'amore incide moltissimo sulla politica, sia nel suo senso cristiano di amore del prossimo, sia nel suo senso erotico di amore tra

¹¹⁵ J.L. Nancy, *Il senso del mondo*, pp. 111-12.

individui; vediamo come, analizzando rispettivamente il testo di Turnheim *Psicoanalisi e democrazia* e le riflessioni che compie lo stesso Nancy sulla “comunità degli amanti” tematizzata da Bataille.

Le considerazioni di Turnheim partono da un confronto tra Freud e Lacan sull'amore cristiano:

«Contrariamente a Freud, Lacan crede nella possibilità di un simile amore, e questo proprio attraverso l'alterità del godimento. Quest'alterità dell'altro, che secondo Freud giustifica il fatto che riservo il mio amore solo per chi mi somiglia, “abita anche dentro di me”. Niente mi è più vicino di ciò innanzi a cui indietreggio, niente mi è più vicino del godimento innominabile che incontro in me come nell'altro. E proprio perché l'altro mi somiglia in questa prossimità, per me diviene possibile amarlo. [...] Benché per Lacan il godimento rappresenti un elemento essenziale dell'amore per il prossimo, questo amore si caratterizza *al tempo stesso* per il suo legame con il godimento e la possibilità di un incontro con la singolarità dell'altro»¹¹⁶. Il vero problema per Turnheim sta nel riuscire a pensare che la somiglianza con l'altro, *anche* grazie alla quale posso amarlo, si divide in rappresentazione e singolarità: l'“amico” si pone allo stesso tempo dalla parte della rappresentazione e dalla parte del non-rappresentabile, e mi somiglia proprio per questa duplicità; dunque, nell'amore del prossimo la rappresentazione non è meno irriducibile dell'alterità. Ebbene, è da qui che secondo l'autore si aprono le “consequenze politiche” dell'amore del

¹¹⁶ M. Turnheim, *Psicoanalisi e democrazia*, tr. it. di A. Fanfoni, in J.L. Nancy, *Il c'è del rapporto sessuale*, pp. 56-7.

prossimo, quella complicazione vista come “dramma” e “possibilità” da Derrida¹¹⁷, che va a caratterizzare anche ciò che si chiama “*democrazia*” («se con questo termine s’intende un regime che mira al tempo stesso al rispetto della singolarità e alla possibilità di contare i propri amici»¹¹⁸). Specificando, l’irriducibile alterità dell’altro sarebbe un “dramma” poiché le differenti singolarità non saranno mai rappresentate “armoniosamente” da un significante (sia questo un governo o qualcuno che occupa un posto equivalente), e dal punto di vista della sola singolarità la rappresentazione in quanto tale è un “dramma” (lo si vede bene quando si hanno numerosi amici, ed ognuno di loro vorrebbe essere unico); ma questa duplicità può essere vista come “possibilità” se si pensa al funzionamento della democrazia (ovvero della rappresentazione nel senso politico del termine), dove si rende necessaria una *negoziazione* più che un dialogo, trattandosi di dover affrontare un gioco di forza tra rappresentazione e singolarità come entrambe irriducibili. La vera difficoltà starebbe nella necessaria e contraddittoria irriducibilità di singolarità e rappresentazione, che altro non è se non l’impossibile dell’amore del prossimo e della democrazia, cioè la loro realtà:

«la doppia irriducibilità della rappresentazione e della singolarità implica che la democrazia diretta, come rapporto immediato tra le singolarità e i loro rappresentanti, non deve essere rifiutata in quanto tale, ma non può nemmeno venir considerata come più veridica o più

¹¹⁷ J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995.

¹¹⁸ M. Turnheim, *Psicoanalisi e democrazia*, p. 59

giusta rispetto a quei sistemi che funzionano con rappresentati come intermediari, e con la negoziazione. In questo senso, si dirà che la democrazia diretta come unico regolamento per il funzionamento di un gruppo, riposa su una concezione al tempo stesso troppo ottimista e troppo pessimista del rapporto tra i soggetti. Troppo ottimista nella promessa, irrealizzabile, della possibilità di una comunità “autentica” fondata su una rappresentazione immediata e adeguata delle singolarità; troppo pessimista nello sminuire ogni tentativo, benché strutturalmente giustificato, di contare i propri amici o di negoziare attraverso dei rappresentanti»¹¹⁹.

Si noti, quindi, come l’amore cristiano presenti la stessa dualità che caratterizza una certa idea di democrazia, la stessa impossibilità.

Per quel che concerne Bataille, Nancy ne analizza le tesi ne *La comunità inoperosa*, soffermandosi per un intero paragrafo sulla sua concezione degli amanti in relazione alla comunità, giacché appunto per Bataille la comunità fu “innanzitutto e soprattutto” quella degli amanti, da opporsi nettamente alla società e allo stato. Scrive Nancy:

«Gli amanti di Bataille presentano, per molti aspetti e non appena sono messi di fronte alla società, la figura di una comunione o di un soggetto che [...] finisce tuttavia per sprofondare da solo nell’estasi. La celebrazione degli amanti, o quella che si potrebbe definire la passione di Bataille per gli amanti, rivela in questo modo il carattere inaccessibile non solo della loro comunità, ma anche di un’altra comunità, di quella comunità che spartirebbe non una sola coppia, ma tutte le coppie di tutto l’amore di una società. Sotto forma dell’una o dell’altra

¹¹⁹ *Ivi*, p. 61-2.

due queste due figure, gli amanti rappresentano dunque in Bataille, al di là di loro stessi o della loro gioia, la disperazione “della” comunità e del politico¹²⁰». Eccoci di nuovo a parlare della contrapposizione tra pubblico e privato, contrapposizione nella cui trappola cadono anche gli amanti di Bataille : l’amore sembra esporre, sì, tutta la verità della comunità, ma opponendola ad ogni altro rapporto plurale, sociale o collettivo, quando non finisce per opporsi a se stesso (dal momento che la propria comunione gli è inaccessibile, secondo una dialettica tragica dell’amore pensato sulla base di un’immanenza, “di cui si scopre qui la connivenza con il pensiero del politico pensato sulla stessa base”); l’amore parrebbe così lasciare alla comunità sociale solo l’esteriorità delle cose, della produzione e dello sfruttamento. Quello che Nancy vuole sottolineare è che si deve cercare di dire, nonostante Bataille e tuttavia con lui, che l’amore non espone *tutta* la comunità:

«esso non ne capta o ne realizza puramente e semplicemente l’essenza – nemmeno se quest’essenza è l’impossibile stesso (questo modello sarebbe ancora cristiano o hegeliano, anche se privato del superamento dell’amore nell’oggettività dello stato). Il bacio, nonostante tutto, non è la parola. [...] Nella città gli uomini non si baciano. [...] Gli amanti non sono né una società né il suo negativo, né il suo superamento, ed è proprio nello spazio di questa differenza rispetto alla società in generale che Bataille li pensa. [...] Tuttavia, egli li ha rappresentati anche in quanto società, in quanto società altra, portatrice della verità di una comunione impossibile,

¹²⁰ Riporto qui la nota 35 di Nancy: «Di fronte all’impossibilità di riferire la socialità al solo rapporto erotico o libidinale, anche se sublimato, Freud introdusse quell’altro rapporto “affettivo” che chiamava “*identificazione*”. La questione della comunità implica tutti i problemi dell’*identificazione*», *La comunità inoperosa*, p. 81.

che dispera di raggiungere la società tout court: “L’amore unisce gli amanti soltanto per consumare, per andare di piacere in piacere, di godimento in godimento: la loro società è una società di consumo, al contrario dello stato che è invece una società d’acquisto”¹²¹. Qui la parola “società” non è – o comunque non è unicamente – una metafora. Essa porta in sé l’eco tardiva (1951), e come soffocata o rassegnata, del motivo di una società della festa, del dispendio, del sacrificio e della gloria. Come se gli amanti preservassero questo motivo, salvandolo *in extremis* dall’immenso fallimento del politico-religioso e offrissero l’amore come un rifugio o un sostituto della comunità perduta»¹²².

Bataille commette così almeno due errori fondamentali secondo Nancy: non solo la comunità non è affatto “perduta”, ma non c’è neppure “società di consumo”; difatti, nella comunità non ci sono né due società, né un ideale più o meno sacro della società stessa, ma *in ogni società in ogni momento la comunità è la consumazione del legame e del tessuto sociale, che si fa direttamente su questo legame e secondo la partizione della finitezza degli esseri singolari*. «Così gli amanti non sono né una società, né la comunità realizzata nella comunione e nella fusione. Se gli amanti portano una verità del rapporto, ciò non accade perché essi si separano dalla società o perché sono al di sopra di essa, ma perché essi sono, in quanto amanti, esposti nella comunità. Essi non sono la comunione che si rifiuta o si sottrae alla società, ma espongono invece il fatto che la comunicazione non è una comunione»¹²³. L’amore non *compie* la comunità, ma la *espone* sul suo limite:

¹²¹ G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1970 sgg, VIII, 140.

¹²² J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, pp. 81-2.

¹²³ *Ivi*, p. 83.

immediatamente gli amanti sono spartiti, i loro esseri singolari (che non costituiscono né un'identità né un individuo, e che non operano niente) si spartiscono, e la singolarità del loro amore si espone alla comunità; "gli amanti si toccano, i cittadini no" sta a significare che il contatto, l'immanenza che non è mai raggiunta ma sempre presente come promessa, è il limite: gli amanti sono per la comunità sul suo limite, fuori e dentro, e non hanno senso senza la comunità e senza la comunicazione della scrittura. Qui si aprirebbe un discorso sulla comunicazione letteraria... Mi limito a riportare le ultime battute di questo paragrafo:

«C'è la comunità, la sua partizione e l'esposizione di questo limite. La comunità non è al di là degli amanti, essa non costituisce un circolo più largo che li contenga: essa li attraversa, con un tratto di "scrittura", dove l'opera letteraria si mescola al più semplice scambio pubblico della parola. Senza un tale tratto che attraversa il bacio, che lo spartisce, il bacio stesso viene ad essere disperato e la comunità è abolita»¹²⁴.

Come questi testi dimostrano, vi è un'intima (se mi si permette il gioco di parole) connessione tra il rapporto amoroso e la politica; ma vi è prima di tutto una problematica riguardante il rapporto tra privato e pubblico, specificatamente tra "soggetto" e "cittadino". Difatti, il soggetto (giocando sul termine francese *sujet*, che significa sia "soggetto" che "suddito") non è il cittadino, i due termini indicano la doppia polarità di tutto lo spazio politico

¹²⁴ *Ivi*, p. 88.

occidentale: il soggetto è prima di tutto *sé*, è dell'ordine dell'unità identificante, mentre il cittadino è innanzitutto *uno*, è dell'ordine delle "unicità numerose"; così mentre essere soggetto significa essere "l'ansa attraverso la quale un *uno* porta la propria unicità alla potenza dell'unità", essere cittadino è un ruolo, un cammino, un'andatura. Ma vi è un passaggio possibile dall'una all'altra condizione: «Il cittadino si fa soggetto nel punto del senso, nel punto della (rap)presentazione del senso. Nel punto in cui la *comunità* si dà un'interiorità o si dà come un'interiorità; e nel punto in cui la sovranità non si accontenta di risiedere nell'autotelia formale di un "contratto", o nella sua auto giurisdizione, ma esprime anche un'essenza [...] Reciprocamente, il soggetto si fa cittadino nel punto in cui l'essenza espressa tende ad esprimersi in e come uno spazio civico, e, se si può dir così, ad "esporre" l'essenzialità soggettiva. L'idea stessa di *Repubblica* rappresenta questo punto di reciprocità, nel suo equilibrio infinitamente delicato»¹²⁵. Ebbene, secondo Nancy non è più possibile porre il problema nei termini di una scelta tra soggetto e cittadino, giacché entrambi altro non sarebbero che differenti interpretazioni o configurazioni di uno stesso schema, quello dell'*autosufficienza* che, invece, dev'essere superato¹²⁶: si tratta di andare verso un nuovo pensiero che permetta di pensare una *politica della non-autosufficienza*, giacché in essa o è lo stesso legame sociale ad essere autosufficiente o lo sono le unità tra le quali esso accade, ma in entrambe i casi

¹²⁵ J.L. Nancy, *Il senso del Mondo*, p.133.

¹²⁶ Si veda la Parte II, cap. 1, § 4 del presente lavoro.

il legame si scioglie (o per fusione o per atomizzazione); si tratta, dunque, di andare verso un *pensiero del legame* in quanto tale e della sua *annodatura*.

«Il legame è ciò che non comporta né interiorità, né exteriorità, ma che, nell'annodatura, fa passare in continuazione il dentro nel fuori, l'uno verso l'altro o attraverso l'altro; il legame mette tutto (il senso) sottosopra, ritornando senza fine su di sé senza ritornare a sé [...] L'annodatura non è niente, nessuna *res*, nient'altro che la messa in rapporto che suppone tanto la prossimità quanto la lontananza, l'attaccamento come il distacco, l'intricazione, l'intrigo, l'ambivalenza. [...] In questo modo, si cercherebbe [...] una politica dell'annodatura incessante delle singolarità le une con le altre, le une sulle altre o attraverso le altre, senza altro *fine* che il concatenarsi dei nodi e senza altra struttura che la loro interconnessione, la loro interdipendenza, senza che mai una sola annodatura né la loro totalità possano essere dette autosufficienti (non ci sarebbe "totalità" che nel concatenamento)»¹²⁷.

Non si tratta allora di una politica come desiderio o ricerca del senso, ma piuttosto come annodatura infinita del senso dall'uno all'uno o come annodatura di quell'infinito che è il senso. Si torna a quella che Nancy chiama "*politica a venire*", una politica della *fraternità*, da intendersi però come anteriore e non posteriore ad ogni legge e ad ogni sostanza comuni (senza padre né madre, insomma). Una politica della *presa di parola*: «il sorgere o il passaggio di qualche uno e di ogni uno nel concatenamento degli effetti di senso»¹²⁸.

¹²⁷ *Ivi*, pp. 139-40.

¹²⁸ *Ivi*, p. 144.

Conclusioni

Jean -Luc Nancy è un filosofo dal pensiero *simultaneo*: non solo basa la sua originale ontologia sull'essere-con, ma tutta la sua riflessione parte da e torna ad esso, sia al livello concettuale che al livello metodologico (*Corpus*, come si è visto nell'introduzione, ne è l'esempio eclatante per il rifiuto della forma espositiva "organica"); dunque ogni tematica non può che già sempre trovarsi ad *essere-con* le altre, in un continuo duplice ma unico movimento che consiste nell'andare-fuori e mettersi-in-rapporto. Oltre allo scoglio iniziale del linguaggio nancyano (linguaggio che si muove sul limite delle categorie sintattiche e semantiche, forzandole per creare nuovi spazi di pensiero liberi dalle griglie concettuali della tradizione), è soprattutto da questo che deriva la difficoltà che ho trovato nell'analizzare alcuni specifici aspetti della filosofia dell'autore: ci vuole delicatezza per *toccare* i singoli nodi di un reticolo così complesso, pena il dissolvimento di esso e quindi lo scioglimento dei nodi stessi. Per compiere tale gesto, dunque, ho intrapreso due strade: nella prima parte della mia tesi ho voluto trattare i fondamenti dell'*essere-con* seguendo passo passo uno dei maggiori testi di Nancy (e sottolineando il peso del rapporto con Heidegger) per mostrare come egli stesso esponesse il suo ragionamento; nella seconda parte, invece, ho cercato di sviluppare il tema della comunità lungo tre linee argomentative diverse (secondo il puro essere-con,

secondo i corpi, secondo i legami) ma *parallele*, giacché *vi è solo e subito l'essere-con* e quindi non ha senso chiedersi se esistano dapprima la comunità, gli individui o i legami tra di essi. Ha senso però chiedersi in che rapporto essi si trovino ad essere, e quali siano le conseguenze politiche di tale rapporto.

L'uomo ha una sua identità (si costituisce come uomo) *solo nel rapporto con i suoi simili*, come già affermava Aristotele con il suo *zoon politikòn*: si tratta del tema dell'"altro", che richiama immediatamente anche il tema del corpo in quanto essenziale all'uomo (alla sua esistenza e al suo mettersi-in-rapporto) ma come ciò che lo altera da sé; essendo così disposti come corpi estesi e vulnerabili, tutta la nostra intimità risiede nell'essere fuori-di-sé, nel toccare altre singolarità plurali d'esistenza rinnovando ogni volta l'evento della nostra creazione. Non l'Altro che attesta la riappropriazione della nostra identità, ma l'essere gli uni con gli altri in un'esistenza singolarmente plurale, in un con-tatto che presuppone contiguità e distanza, differenza e rapporto. Si vede dunque come gli individui, i loro legami e la comunità siano i tre vertici di un triangolo concettuale che, come la figura geometrica, non ha un inizio né una fine, ma solo linee di unione; scardinando la visione tradizionale secondo cui la costituzione dell'identità precede la relazione tra sé e ciò che è prossimo, e dicendo che non vi è un soggetto che non sia fin da subito un "noi", Nancy afferma una *simultaneità tra essere individui, avere rapporti e stare in comunità* (se è vero che l'essere singolare plurale degli individui, il loro essere-insieme e il loro essere-in-comune rappresentano il modo stesso d'essere dell'esistenza in quanto

tale, *originario*). In poche parole: non può esistere individuo isolato senza un rapporto con gli altri individui e la comunità (giacché la singola comparizione è indiscernibile dall'essere gli uni con gli altri), non può esistere un rapporto che non ponga immediatamente i suoi termini (gli individui) e la sua rete di espansione (la comunità), non può esistere comunità senza soggetti che entrino in con-tatto e che si relazionino gli uni con gli altri (poiché la comunità non ha nessun attributo spirituale, è fatta di corpi, di gesti, di voci).

Come si è detto, Nancy concepisce l'essere come correlazione originaria di esistenze concrete nella loro irripetibile singolarità che, in quanto non riducibili fra loro né a un sostrato comune, formano nella loro singolarità stessa un'autentica pluralità; in tal senso il singolare plurale è la costituzione stessa dell'essere e, se questa è già un'affermazione forte ed originale, il suo corollario non è da meno: l'esistenza è da intendersi come esposizione *corporea*, il corpo è la presenza stessa della persona in quanto sensibile e capace di sentimenti, che si apre al senso nel rapporto con l'altra. Dunque *ognuno di noi* è innanzitutto un corpo, e *tutti noi* altro non siamo se non una spaziatura di superfici eterogenee che non viene più giustificata in nome di una presunta interiorità, una prossimità che si manifesta nel contatto di pelle senza penetrare in nulla, un tocco di senso che ci mette in gioco come pluralità dei singolari, come corpi separati che trovano un punto di tangenza. La *nudità* da questo punto di vista è il luogo del rapporto per eccellenza: l'esposizione allo sguardo altrui, al desiderio d'altri, equivale ad una attestazione di esistenza, e se l'interiorità del

soggetto nudo è superficie incarnata, psiche estesa, allora l'esposizione indifesa del corpo è anche la soglia dell'eros, un invito a guardare e a toccare, reciprocamente, a fior di pelle. Ecco che diviene evidente come ogni soggetto sia fin già da subito in rapporto con gli altri nella sua corporeità, ed ecco come il *rapporto sessuale* possa dirsi il rapporto dei rapporti: fare l'amore (o *baiser*, "scopare", come letteralmente dice Nancy) è la messa in atto più radicale dell'essere-in-comune, ciò che più evidenzia l'alterità di sé in sé e la proprietà peculiare di ogni rapporto, ovvero il non sussistere come una sostanza né una finalità ma soltanto come un *tramite*; per questo l'autore può affermare che la copulazione è un legame, il coito è il *cum* di un andare (*ire*), anzi di un andare e venire insieme (*coire*), e che questo vai-e-vieni con il prefisso "co" rappresenta il godimento dell'uno nell'altro e attraverso l'altro ma mai fusionale. Massima espressione del rapporto, dunque, massimo accostamento e distanziamento. Nel mondo dei corpi in cui viviamo questa dimensione dell'affettività che pervade la nostra esistenza ricopre un ruolo di fondamentale importanza, poiché il tratto proprio di una singolarità è il suo essere *à côté*, mai racchiusa in se stessa ma sempre a fianco di qualcun altro, sfiorato, desiderato o evitato.

L'esperienza della nudità, in particolare, induce ad un sapere della superficie, ad un pensiero della carne finalmente dotato di un attributo relazionale derivante da una condizione di esistenza condivisa; quella condizione di vera comunanza in cui si deve pensare l'essere singolare plurale, quella *comunità* che

si deve pensare come fisico stare insieme ed essere-in-comune, fondata sulla condivisione dell'esposizione all'esistenza, che resiste ad ogni appropriazione.

I risvolti politici di un tale approccio al tema della comunità (sebbene esso sia di fondo impolitico) si fanno evidenti se a tutto ciò che fin'ora è stato detto aggiungiamo che per Nancy la politica è una pratica di annodamento, di costruzione di relazioni: ripartendo dell'essere-con, l'autore dà una nuova lettura dei concetti di eguaglianza, libertà, diversità, fraternità, tanto attuali e problematici (basti pensare al multiculturalismo, all'immigrazione, alla crisi dello stato e della democrazia). Nancy intellettuale di sinistra? Certamente così è conosciuto in Francia, ma egli stesso tiene a specificare come al termine "intellettuale" preferisca "manovale del pensiero", e come il suo maggior impegno sia rivolto a fare al meglio il suo "lavoro di filosofo": per l'autore è di vitale importanza non lasciare che una filosofia detti una politica, poiché ciò starebbe alla base dei più atroci totalitarismi della storia; così egli si occupa di politica intesa come tutto ciò che cioè è connesso alla *polis*, ovvero alla vita in comune degli uomini, senza dirci ciò che va fatto e ciò che va evitato. Quel che resta da pensare è la finitezza del pensiero filosofico: è necessario cancellare l'immagine della filosofia come visione del mondo e saggezza, giacché essa non detiene il senso esattamente come la politica non è il luogo della verità; la politica è un ordine distinto che non deve essere confuso con gli altri, ma è ovvio che in essa la filosofia si imbatte spesso: uno dei temi cocenti su cui la filosofia ha qualcosa di urgente da dire alla politica, ad esempio, riguarda le

differenze su cui una politica della divisione dovrebbe basarsi, da concepire però come differenze *di* rapporto e *nel* rapporto. Detta in altro modo: ciò che è differente non lo è in sé, ma nel rapporto reciproco, a partire dalla relazione, e di conseguenza nessuna differenza cessa di essere tale divenendo possibilità di scambio costruttivo: questo è il motivo per cui i migranti sono visti da Nancy come portatori di una potenza “vitale” e contaminante nella nostra società.

Certamente, però, le riflessioni “politiche” nancyane in cui risulta più evidente la derivazione dalla sua filosofia dell’essere-con sono quelle sulla libertà e sulla democrazia.

Per Nancy la libertà è l’altra faccia della comunità: non c’è libertà se non *in comune*, e viceversa non c’è comunità che non si affermi come libertà vera dei *singoli*, giacché essa non pertiene ad entità collettive (come la classe, l’umanità o lo spirito), ma riguarda sempre l’esistenza singolare, anche quando mette in moto processi collettivi; la libertà è un’esperienza, una decisione di esistenza, un *factum* cui non il pensiero astratto ma *l’atto singolare di esistere* dà forma, un “dono” che va però guadagnato, dal momento che secondo l’autore la libertà non è un diritto connaturato all’uomo (come spesso si dice nella tradizione), ma una condizione potenziale e dinamica per cui *si diventa liberi perpetuamente*. Per questo oggi il modello del Contratto Sociale è insufficiente, e bisognerebbe iniziare a parlare della libertà come “contatto” più che “contratto”: già in Rousseau, comunque, erano necessari due soggetti separati per compiere il contratto, e questo può darsi solo in una relazione, dato che (come si è ripetuto

poco sopra) la differenza si dà solo nei rapporti reciproci; se è vero che resta difficile comprendere come all'uguaglianza sia connaturata la differenza tra i soggetti definiti eguali (considerando che da sempre la differenza viene pensata come gerarchia), vero è anche che tutti gli uomini sono uguali e differenti insieme, e che la libertà senza un'uguaglianza così intesa non ha alcun senso. Questa nuova visione di libertà ed uguaglianza comporta una conseguenza fondamentale sul piano della *responsabilità*: se (come ho spiegato sul finire del primo capitolo della parte II del presente lavoro) ogni singolare è già da subito in rapporto con gli altri, allora anche le esperienze che compie appartengono alla condizione di co-esistenza originaria; l'esperienza della libertà sarà quindi quella del singolo annodata a quella di tutti gli altri singoli, e se la responsabilità pensata come "comune" è quella da parte di *ciascuno* per conseguire quella di *tutti*, si dovrà dire non che "la mia libertà inizia dove finisce quella dell'altro", ma che comincia dove *comincia* quella dell'altro.

Per quel che concerne la democrazia, credo siano due le cose fondamentali affermate da Nancy: che essa non è identificabile in una figura che spicchi sulle altre (problema dell'impossibilità dell'auto-presentazione), e che essa si rapporta all'uomo e non ad un valore assoluto metafisico. Il primo problema si intreccia inestricabilmente a quello dell'*identificazione*: se davvero nell'Occidente odierno alla nozione di identità corrisponde la richiesta di una rappresentazione politica di sé, bisogna al tempo stesso che la democrazia (pur non potendo offrire figure di riferimento, per così dire) renda possibile

l'identificazione dei gruppi, delle comunità, e che però questo accada all'interno di una interdipendenza reciproca (dal momento che il difetto più grande di ogni politica dell'identificazione è essere allo stesso tempo anche una politica dell'esclusione del diverso).

La seconda affermazione tocca un punto caldo del dibattito politico italiano: per Nancy, infatti, la democrazia nasce soltanto nel momento in cui avviene la separazione fra Stato e Chiesa, giacché *la laicità è preconditione della democrazia stessa*. Secondo l'autore oggi non si può più parlare di destino dei popoli poiché non esistono più le cosiddette "religioni civili" (di cui il comunismo sarebbe un esempio e da cui la sinistra odierna dovrebbe allontanarsi per "guarire" dall'ideologia) e, del resto, per lui non c'è mai stata una religione civile democratica. La democrazia, come si è detto, si rapporta all'uomo, esattamente come la politica in generale: essa riguarda la sfera del privato di ciascuno di noi, deve preservare l'accesso delle persone alle sfere della produzione di senso, deve poter permettere alle persone di incontrarsi, di leggere, di conoscere, di fare letteratura, arte e tutto ciò che può concorrere alla propria realizzazione come persona; *lo scopo* della politica è quello di intrecciare una rete di legami sociali i cui nodi siano non solo i singoli soggetti-cittadini così formati, ma anche le comunità che li contengono come essere-con e li rimandano al di là di esse stesse. Mi sembra interessante riportare a questo punto un passo dalle Conclusioni poste da Salvatore Piromalli al termine del suo *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana in María Zambrano e Jean-Luc Nancy*:

«La visione dell'essere di Nancy assume insomma i tratti di un'ontologia *religiosa* (in senso strettamente etimologico, da *re-ligare*), per la quale le forme singolari dell'essere si tengono insieme in una scena plurale che Nancy stesso definisce *archi-originaria* [...] qui il legame *re-religioso* tra le singolarità si espande solo in un senso orizzontale, interno all'esistenza»¹²⁹. Sebbene possa sembrare provocatoria, trovo questa affermazione veritiera: nel pensiero comunitario di Nancy "il senso siamo noi" (senza alcun riferimento trascendentale), ma è un "noi" che sottintende un vincolo fra gli esistenti intesi come orfani di e abbandonati da ogni istanza superiore e senso; in questa visione è possibile riconoscere una re-religiosità immanente e *fraterna*, per cui tutti gli uomini sono uniti in quel vuoto comune, abbandonati alla libertà e all'uguaglianza che essa porta con sé ed impone. La nostra è una comunità dove ogni soggetto è un luogo di incrocio dei corpi, dove le relazioni tra individui creano la rete attraverso cui il senso viaggia ed è spartito: questo è ciò che Nancy intende parlando di "partizione delle voci", questo è il motivo per cui (a differenza di Heidegger, che diffidava del "la gente" e rilegava la quotidianità nell'insignificanza) per l'autore francese «"la gente" non è lo strepito anonimo del dominio pubblico, sono dei profili al tempo stesso imprecisi e singolarizzati, degli abbozzi di voce, degli schemi di comportamento, degli accenni d'affetto»¹³⁰. C'è ancora molto da pensare in questa direzione, ripartendo dalla

¹²⁹ S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana in María Zambrano e Jean-Luc Nancy*, p. 215.

¹³⁰ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, p. 13.

nuova ontologia fondamentale basata sull'essere-con nancyano: la filosofia odierna dovrebbe liberarsi degli schemi in cui fin'ora è rimasta incastonata per andare incontro ad un pensiero finito, quel pensiero del limite (sempre *sul* limite, sempre nudo) che è l'unico in grado di mantenere la pluralità e l'irriducibilità ad un senso univoco e definitivo e che è l'unica alternativa possibile al dilagante nichilismo; l'immediata conseguenza politica sarà il riuscire a concepire una comunità che non si cristallizzi in istituzione ma che si basi sulla s-partizione del senso tra tutti i nodi della rete che essa è, con un ripensamento della libertà e dell'uguaglianza che ci porti a vedere l'altro non come figura minacciosa da tenere fuori, lontano da noi, ma come ciò che è già da sempre con noi... in noi. Concludendo con una delle pagine più poetiche di Nancy:

«Il pensiero del singolare plurale deve pensare lo strappo dalla riva, l'esperienza dell'esposizione al lontano e all'incerto, al pericolo della traversata e alla possibilità della deriva così come alla possibilità dell'approdo. *L'altra riva* è stata, presso tante mitologie, quella che si trovava dall'altro lato della morte. Quando non vi sono più miti per rappresentare un mondo altro rispetto a questo, e quando è questo mondo, al contrario, che si dispone esso stesso in una geografia reticolata di mondi singolari tutti esposti gli uni agli altri, l'altra riva è sempre la costa dell'altro singolare, e l'altra riva della morte è ancora questo mondo qui, diversamente tagliato, diversamente abbordato. L'esistenza si esplica nella cartografia degli enti accostati e dispersi in un oceano che è ogni volta un altro e contemporaneamente lo stesso, configurato intorno a una riva differente.

Tutti gli esistenti sono *rivali*, cioè *rivieraschi* delle stesse acque, e per questo concorrenti, come quelli che ambiscono insieme ai favori di una stessa fonte. La rivalità mette i singolari sul limite della guerra e della competizione per l'eccellenza, sul bordo del desiderio, dell'appropriazione, dell'estorsione o dello scambio, sul bordo della rottura fredda come del contagio febbricitante, sul bordo dell'equivalenza generale o di un valore assoluto, incommensurabile e non monetizzabile. Per pensare questa rivalità generale senza volerla riassorbire né fomentare, bisogna inventare un pensiero delle rive, dei loro bordi e dei loro limiti, un pensiero degli estremi, dell'esistenza estrema nella sua finitezza.

Il mondo delle rive, senza altra riva che non sia la mutua esposizione di tutte le rive, ci appare come il mondo più lacerato, il più esposto alla sua stessa conflagrazione. È un mondo in cui la riva rischia in ogni momento di sparire come luogo di passaggio e di arrivo, come luogo di debordamento dell'uno nell'altro, di un elemento nel suo contrario e della vita nella morte. Un mondo in cui la riva e la rovina rivaleggiano...

L'Occidente era cominciato con uno spostamento lungo le coste di un mare che ha potuto chiamare *mare nostrum*: un mare nostro, comune, di passaggio e con-divisione. L'Occidente si è poi spostato dalle coste orientali di questo mare – Europa rapita dal toro divino – verso le coste esposte all'ampiezza dell'oceano, e da cui si è lanciato per appropriarsi della circonferenza di una terra sulla quale le rive non sarebbero più che richiami e sfide reciproche, misurandosi col metro del dominio dei mari e, attraverso di esso, di continenti; divenendo poco a poco sottomessi al dominio dello spazio mondiale, del suo oltrepassamento e della sua chiusura, come se l'oceano prevalessse sulle coste, l'illimitato sul limite – accelerando lo scambio e nello stesso tempo annullandolo in un'indifferenziazione delle rive, dei luoghi di partenza, dei luoghi di arrivo, delle esperienze.

Al posto della riva il bordo si indurisce e il limite si ferma, diventa frontiera e sorveglianza, confine e baluardo, contorno livido o ferita: la finitezza si esaspera in cattiva infinità o in non-senso. Non sono possibili né la salvezza né la verità tragica, né il movimento di una storia. Dalla riva occidentale sembra che ci siamo imbarcati per l'oceano illimitato del nichilismo.

Ma è la nostra riva, spetta a noi di trattenerci in esso e pensare, di fronte all'elemento glauco e abissale. Abbiamo sempre voluto partire e attraversare, abbiamo sempre cercato di sciogliere e liberare dagli ormeggi le nostre penisole. Ci siamo riconosciuti nel capo e nel promontorio, nella sporgenza, la punta a perdita di riva. Ci tocca riafferrare quest'avventura, riappropriarci del rischio degli estremi. Il mondo delle singolarità è ancora da aprire e disegnare, le rive sono da rintracciare: il mondo è da interpretare e trasformare di nuovo.

Ciò comincerà solo se resteremo a vegliare sulla riva, aspettando la notte e l'oscurità illimitata dell'oceano in cui il sole d'Occidente è tramontato - non, forse, per attendere un'aurora sempre ancora incerta, ma per abituare il nostro sguardo e il nostro udito alla notte stessa e alla prossimità in essa del lontano, per un'imprevedibile verità»¹³¹.

¹³¹ J.L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, pp. 128-9.

Bibliografia di riferimento

I testi che riporto sono quelli da me consultati per la stesura di questo elaborato; per quanto riguarda la bibliografia originale francese di Nancy, rimando alla International Philosophical Bibliography - Répertoire bibliographique de la philosophie -, rintracciabile al sito <http://www.rbif.ucl.ac.be/rbif-en.html>, oppure alla pagina web che riporta gli stessi dati in modo diretto: <http://jln08.wordpress.com/>.

Bibliografia primaria

J.L. Nancy e A. Ferrari, *La pelle delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

J.L. Nancy e Ph. Lacoue-Labarthe, *Il titolo della lettera. Una lettura di Lacan*, tr. it. di S. Benvenuto, Astrolabio, Roma 1981.

J.L. Nancy, *Corpus*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.

J.L. Nancy, *Ego sum*, tr. it. e introduzione Jean-Luc Nancy e la decostruzione del cogito di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano 2008.

J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. Tarizzo, con introduzione di R. Esposito in dialogo con J.L. Nancy *Dialogo sulla filosofia a venire*, Einaudi, Torino 2001.

J.L. Nancy, *Il "c'è" del rapporto sessuale*, tr. it. e postfazione *Tra Nancy e Lacan* di G. Berto, SE, Milano 2000.

J.L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, tr. it. e introduzione *Jean-Luc Nancy: alla frontiera di un pensiero a venire* di D. Calabrò, Mimesis, Milano-Udine 2009.

J.L. Nancy, *Il ritratto e il suo sguardo*, tr. it. di R. Kirchmayr Cortina, Milano 2002.

J.L. Nancy, *Il senso del mondo*, tr. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997.

J.L. Nancy, *Indizi sul corpo*, tr. it. e introduzione *A fior di pelle. Jean-Luc Nancy e la filosofia del corpo* di M. Vozza, Ananke, Torino 2009.

J.L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, tr. it. di D. Tarizzo, con introduzione di R. Esposito *Libertà in comune*, Einaudi, Torino 2000.

J.L. Nancy, *L'essere abbandonato*, tr. it. di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1995.

J.L. Nancy, *L'imperativo categorico*, tr. it. di F. F. Palese, Besa editrice (collana Astrolabio), Nardò 2007.

J.L. Nancy, *L'intruso*, tr. it. di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.

J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003 (III edizione).

J.L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.

J.L. Nancy, *La nascita dei seni*, tr. it. G. Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

J.L. Nancy, *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, tr. it. di A. Folin, Il Poligrafo, Padova 1993.

J.L. Nancy, *M'ama non m'ama*, tr. it. di M. C. Balocco, Utet Libreria, Torino 2009 (nella versione originale *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément*, Bayard, Montrouge 2008).

J.L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

J.L. Nancy, *Sull'amore*, tr. it. e introduzione *Al limite, un bacio. L'amore a venire di Jean-Luc Nancy* di M. Bonazzi, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

J.L. Nancy, *Tre frammenti su nichilismo e politica*, in *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitello, Laterza, Roma-Bari 2000.

J.L. Nancy, *Un pensiero finito*, tr. it. di L. Bonesio e C. Resta, con postfazione di L. Bonesio *Un pensiero sublime*, Marcos y Marcos, prima edizione Milano 1992.

Bibliografia secondaria

D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2006.

J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, tr. it. di A. Calzolari, con postfazione di R. Panattoni e G. Solla *Là, una lunghissima deviazione*, Marietti, Genova-Milano 2007.

F. Matelli, *La filosofia del corpo di Jean-Luc Nancy e l'estetica tecnologica*, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 2003/2004.

S. Piromalli, *Vuoto e inaugurazione, La condizione umana nel pensiero di María Zambrano e Jean-Luc Nancy*, prefazione di C. Zamboni, Il Poligrafo, Padova 2009.

Altre opere consultate

R. Barthes, *L'empire des signes*, Skira, Genève 1970 (tr. it. di M. Vallora, Einaudi, prima edizione Torino 1984).

R. Barthes, *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Éd. du Seuil, Paris 1993 (tr. it. di B. Bellotto, Einaudi, Torino 1988).

R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Éd. du Seuil, Paris 1975 (tr. it. di G. Celati, Einaudi, prima edizione Torino 1979).

G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1970.

G. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, tr. it. e postfazione di D. Gorret, SE, Milano 2002.

J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995.

A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger, Introduzione alla lettura*, Carocci editore, collana Quality paperbacks, Roma 2010.

M. Galletti, *La comunità impossibile di Georges Bataille. Da «Masses» ai “difensori del male”*, prefazione di J. Risset, Kaplan, Torino 2008.

M. Galletti, *La congiura sacra*, con introduzione di R. Esposito, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1980.

M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in ID., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973.

M. Heidegger, *Essere e Tempo*, (Nancy cita l'edizione *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979), tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.

M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973.

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, edizione bilingue tradotta da R. Munier, Aubier, Paris 1963.

M. Heidegger, *Per indicare il luogo dell'abbandono. Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi*, in Id., *L'abbandono*, o anche in M. Heidegger, *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/45)*, tr. it. di A. Fabris e A. Pellegrino, Il Melangolo, Genova 2007.

M. Heidegger, *Schelling*, tr. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1994.

I. Kant, *Critica della ragione pura*, nell'edizione con introduzione, traduzione e note di G. Colli, Adelphi, Milano, 1976.

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1991.

Platone, *Fedro*, tr. it. di P. Pucci, con introduzione di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 1998.

P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, tr. it. di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970.

J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, in *Scritti politici Vol. II*, tr.it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994.

M. Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, tr. it. di G. Bonola, Giuntina, Firenze 1999.

M. Susman, *Il senso dell'amore*, tr. it. di A. Czajka e G. Cunico, Diabasis, Reggio Emilia 2007.

M. Turnheim, *Psicoanalisi e democrazia*, tr. it. di A. Fanfoni, in J.L. Nancy, *Il c'è del rapporto sessuale*.

Bibliografia web:

C. Cappelletto, *Nancy: penso, con il mondo negli occhi*, Il Piccolo, 30 agosto 2001,
<http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/010830b.htm>

G. Caserza, *Mondo in bilico fra creazione e distruzione*, Il Mattino, 6 ottobre 2003,
<http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/031006a.htm>

- I. Dominjanni, *Una apertura sulla tradizione*, Il Manifesto, 14 luglio 2000,
<http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/000714b.htm>
- R. Esposito, *Il dono della vita tra «communitas» e «immunitas»*, Idee n° 55, 2004, pp
31-44.
- G. Giorello, *Un saggio di Nancy. Tutto cominciò dalla libertà*, Il Corriere della Sera,
4 agosto 2000, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/000804.htm>
- B. Gravagnuolo, *Jean-Luc Nancy. La libertà tutta e subito*, L'Unità, 1 aprile 2000,
<http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/000401d.htm>
- A. Illuminati, *La comunità inutile*, Il Manifesto, 1 agosto 2001,
<http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/010801e.htm>
- S. Maggiorelli, *Jean-Luc Nancy: l'Italia sulla china della teocrazia*, Left -
Avvenimenti, 25 settembre 2009,
[http://simonamaggiorelli.wordpress.com/2009/09/25/jean-luc-nancy-litalia-sulla-china-
della-teocrazia/](http://simonamaggiorelli.wordpress.com/2009/09/25/jean-luc-nancy-litalia-sulla-china-della-teocrazia/)
- T. Marrone, *Credete a me, la libertà viene da fuori*, intervista per Il Mattino, 9
giugno 2000, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/000609a.htm>

C. Ocone, *Con Jean-Luc Nancy filosofia allo specchio per guardare la libertà*, Il Mattino, 7 giugno 2000, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/000607a.htm>

B. Sebaste, *Metafisica del sesso*, L'Unità, 11 febbraio 2002, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/020211j.htm>

G. Vattimo, *Che MALE c'è*, Il Corriere della Sera, 31 maggio 2002, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/020531b.htm>

F. Volpi, *Fare scandalo con la filosofia. Un dialogo tra Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito*, La Repubblica, 18 agosto 2001, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/010818b.htm>

F. Volpi, *Jean-Luc Nancy, pensieri a cuore aperto*, La Repubblica, 9 giugno 2000, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/000609b.htm>

M. Vozza, *Nancy, il filosofo che vuole rifondare "Essere e tempo"*, La Stampa, 8 settembre 2001, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/010908g.htm>

M. Vozza, *Nancy: la libertà non è un diritto ma un'esperienza*, La Stampa, 10 giugno 2000, <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/000610h.htm>

La libertà, uno scandalo necessario, L'Unità, 30 novembre 2001,

<http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/nancy.htm>

Denudarsi significa mettersi in rapporto con l'altro, La Stampa, 24 maggio 2003,

<http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/rassegna/030524b.htm>

Conferenze sul web:

J.L. Nancy, *Love and community*, conferenza alla European Graduate School di Leuk-Stadt, Svizzera 2001,

<http://www.youtube.com/watch?v=kMFuH2eECGQ&feature=PlayList&p=9CE3102D56811616&index=52>

J.L. Nancy e Claire Denis, *L'Intrus. The intruder*, conferenza alla European Graduate School di Leuk-Stadt, Svizzera 2007,

<http://www.youtube.com/watch?v=CoTGowlhABk&feature=PlayList&p=AF14597649B3C9D7&index=0>

J.L. Nancy, intervento al Festival della filosofia di Modena 2008,

<http://www.youtube.com/watch?v=1NtT1qDBTJQ>

J.L. Nancy, intervento al Festival della filosofia di Modena 2009, parte prima:

[http://www.youtube.com/watch?v=L4KWgYD_Ax4;](http://www.youtube.com/watch?v=L4KWgYD_Ax4)

parte seconda:

http://www.youtube.com/watch?v=auHy3_ekhec

APPENDICE 1

Il Situazionismo

La società dello spettacolo di Guy-Ernest Debord, in cui l'autore denuncia profeticamente il processo di trasformazione dei lavoratori in consumatori operato dal capitale, è uno dei testi-chiave dell'Internazionale Situazionista; e per capire la critica mossa da Nancy a questo movimento, è necessario andare ad analizzare le sue caratteristiche ed il suddetto testo di critica della società capitalistica e dell'industria culturale.

L'Internazionale Situazionista nasce il 28 luglio del 1957 a Cosio di Arroscia, in provincia d'Imperia, dalla fusione di alcuni componenti dell'*Internazionale Lettrista*¹³², del *Movimento Internazionale per una Bauhaus Immaginatista* (abbreviato MIBI)¹³³, del *Movimento CO.BR.A.*¹³⁴ e del *Comitato Psicogeografico di Londra*¹³⁵;

¹³² Nata nel 1952 da una scissione interna al Movimento lettrista (capeggiata da Debord), da alcuni è vista come la controparte francese della Beat Generation statunitense: rivendicava la necessità di "vivere" in prima persona la rivoluzione culturale superando o "distruggendo" l'arte, indagava principalmente l'ambiente e la sua indiscussa influenza sul comportamento delle persone; l'architettura veniva ad essere concepita quale espressione della volontà della classe dominante, e l'ambiente urbano come uno dei fattori di maggiore condizionamento sulla coercizione psichica e fisica dei cittadini. Così nasce quella che sarà definita da Debord nel '53 "psicogeografia", che studia le correlazioni tra psiche e ambiente o, più precisamente, gli effetti precisi dell'ambiente geografico (volutamente disposto o non) che agiscono direttamente sul comportamento affettivo degli individui.

¹³³ Fondato da Asger Jorn con l'intenzione di formare un'organizzazione di liberi artisti sperimentali nello spirito del primo Bauhaus di Weimar, che si opponesse al nuovo Bauhaus di Ulma (fondato dall'architetto Max Bill), teorico del funzionalismo architettonico e favorevole all'industrial design; il movimento propone un nuovo modello di città basato sui principi di proprietà comune, mobilità e la possibilità di una modificazione continua dell'ambiente abitato.

le figure di spicco del movimento, a cui si dovranno la maggior parte degli sviluppi teorici, sono appunto il francese Guy-Ernest Debord, il danese Asger Jorn, il belga Raoul Vaneigem e l'italiano Giuseppe Pinot-Gallizio. Programma dell'Internazionale Situazionista è il creare "situazioni", definite come "momenti di vita concretamente e deliberatamente costruiti mediante l'organizzazione collettiva di un ambiente unitario e di un gioco di eventi"¹³⁶: le "situazioni" sono l'opposto dello "spettacolo", la forma di vita alienata imposta dal capitalismo avanzato, e vanno create tramite l'Urbanismo Unitario, un nuovo ambiente spaziale di attività dove l'arte integrale ed una nuova architettura possano finalmente realizzarsi; si propone di esplorare la città attraverso le "derive", ovvero vagando senza meta lasciandosi guidare dall'ambiente circostante, oppure con "giochi psicogeografici", tipo quello di esplorare una città seguendo la mappa di un'altra. La ricerca psicogeografica mira a gettare le basi per la costruzione di un nuovo ambiente che permetta uno stile di vita liberato, più piacevole ed "umano". Si tende inoltre ad ampliare la

¹³⁴ Il CO.BR.A è stato un movimento artistico d'avanguardia europeo attivo dal 1948 sino al 1951 (poi rinvigorito nel 1957 dal successo personale di alcuni suoi componenti, in particolare di Jorn); il nome fu coniato nel 1948 da Christian Dotremont, facendolo derivare dalle iniziali del nome delle città dei vari componenti: Copenaghen, Bruxelles, Amsterdam. La principale caratteristica del gruppo CO.BR.A risiede nella pittura semiastratta, che utilizza colori molto brillanti, violente pennellate e figure umane distorte ispirate all'arte primitiva e ai motivi fantastici e grotteschi caratteristici della cultura nordeuropea, molto simile all'Action Painting americano: ne risultò una visione animistica del quadro, paragonabile ad un essere vitale. Questo gruppo è considerato una pietra miliare dell'Espressionismo astratto europeo, lontano sia dal Surrealismo che dal razionalismo architettonico, e svolse un ruolo importante per il superamento del contrasto figurazione-astrazione tipico di quegli anni.

¹³⁵ Fondato da Ralph Rumney, artista londinese appunto, poco prima dell'unione con l'Internazionale Situazionista.

¹³⁶ Dalle *Definizioni in Internationale Situationniste*, n.1.

parte non-mediocre della vita, diminuendone per quanto possibile i momenti nulli e sostenendo l'idea del potenziale rivoluzionario del tempo libero. Infine, una delle più importanti prese di posizione del movimento è sicuramente la riflessione sul diritto d'autore attraverso il concetto di *détournement*: su ogni opera dell'Internazionale Situazionista (libro, video, volantino ecc.) viene specificato che questa può essere fotocopiata in pezzi o intera, modificata o distribuita, e si parla di *détournement* come libera appropriazione e decontestualizzazione di frammenti con possibile alterazione di significato, sempre a patto che ciò non venga fatto a scopo commerciale, dato che «l'arte e la creazione in generale dovrebbero servire esclusivamente motivi partigiani»¹³⁷.

Sulla scorta di queste premesse il movimento cresce e si sviluppa lungo tutto il corso degli anni Sessanta, in particolare dopo la pubblicazione dell'opuscolo *Della miseria nell'ambiente studentesco - considerato nei suoi aspetti economico, sessuale e in particolare intellettuale, nonché d'alcuni mezzi per combatterla*, scritto dall'ungherese Mustapha Kayati nel 1966 e diffuso in tutte le grandi università europee; nel maggio del 1968¹³⁸, a Parigi, si ha il momento più alto di

¹³⁷ G.E. Debord e Gil J. Wolman, *Metodi di Détournement*, pubblicato per la prima volta nella rivista surrealista Belga *Les Levres Nues*, n. 8, Bruxelles 1956, riprodotto in *Introduzione ad una critica dell'Urbanistica* di G. Berreby (pubblicato dalla stessa rivista un anno prima, sul numero 6).

¹³⁸ Detto "Maggio francese" o "Maggio '68" per indicare in maniera globale l'insieme dei movimenti di rivolta verificatisi in Francia tra il maggio ed il giugno 1968, fu un periodo significativo nella storia contemporanea francese, caratterizzato da una vasta rivolta spontanea di natura insieme sociale, politica e filosofica indirizzata contro la società tradizionale, il capitalismo, l'imperialismo e, in prima battuta, contro il potere gollista allora dominante.

affermazione, poiché si incontrano il desiderio di cambiamento dei giovani francesi e le teorie carnevalesche (ovviamente in senso rivoluzionario) e scandalose dei situazionisti. A questo punto la popolarità del gruppo raggiunge livelli mai visti: centinaia di persone si definiscono situazionisti senza avere realmente recepito i principi ispiratori dell'Internazionale, desiderando semplicemente aderire (abituati ai gruppi di massa), e la sezione francese viene inondata di richieste. Debord lascia il posto di editore della rivista, disgustato da questa massa di ciechi ammiratori che chiama sprezzantemente "pro-situ" (cioè seguaci che si avvicinavano all'Internazionale aspettandosi di entrare a far parte di un movimento che non esisteva). Nel 1972, a forza di scissioni ed espulsioni varie, Debord e Sanguinetti si ritrovano praticamente unici rappresentanti dell'Internazionale, nauseati tra l'altro da quanto avvenuto durante l'ottavo congresso tenutosi a Venezia, invaso da pro-situ; per questo si decide per l'autoscioglimento, non prima di aver dato alle stampe l'ultimo scritto dell'Internazionale, *La veritabile scissione dell'Internazionale*.

Anagraficamente, dunque, il gruppo dura circa 15 anni; si noti, tuttavia, che nel marzo del 1962 la sezione scandinava raggruppata attorno al danese Nash (il fratello più giovane di Jorn) si stacca dall'IS ed annuncia la formazione di una 2a Internazionale Situazionista: ambedue le fazioni arriveranno direttamente o indirettamente ad influenzare il '68 europeo ma, scindendosi, ereditano solo

Scatenato da una rivolta della gioventù studentesca di Parigi, il movimento si estese al mondo operaio e praticamente a tutte le categorie della popolazione sull'intero territorio nazionale.

una parte del programma situazionista originario, andando così incontro a quello che più avanti si rivelerà un fallimento.

Sarebbe dunque errato vedere la storia dell'IS come una maturazione progressiva (per cui da una critica dell'arte si passa ad una critica dell'intera società e si prede poi atto delle conseguenze rivoluzionarie che una critica di questo genere implica), per almeno due motivi: «prima di tutto i situazionisti non si limitarono mai, nemmeno agli inizi, ad una critica puramente *artistica*, ed in secondo luogo la decisione di spostare le attività dell'IS verso un campo più prettamente *politico* fu un percorso intrapreso dalla sola sezione francese al costo dell'esclusione di tutte le altre componenti, e non un'evoluzione del gruppo nel suo intero»¹³⁹.

Come si è visto, "La società dello spettacolo" di Debord rappresenta uno dei testi chiave del Situazionismo, ed è nato proprio a questo scopo (come scrive l'autore stesso, «nel 1967, io volevo che l'Internazionale situazionista avesse un libro di teoria»¹⁴⁰): nel testo si riprende l'analisi del "feticcio" della merce compiuta da Marx nella prima sezione de *Il Capitale* (ritenuta ancora nel '69 da Althusser troppo legata al pensiero hegeliano, e quindi da non considerare) e su di essa viene fondata la critica alla società dello spettacolo; all'interno della

¹³⁹ Secondo ciò che si trova scritto in *Banalità di base. Breve storia dell'Internazionale Situazionista*, a cura della Nottingham Psychogeographical Unit, p. 10.

¹⁴⁰ G.E. Debord, *La società dello spettacolo. Commenti sulla società dello spettacolo*, tr. it. a cura di P. Salvadori (*La società dello spettacolo, Prefazione alla quarta edizione italiana*) e di F. Vasarri (*Commentari sulla società dello spettacolo*), con *Introduzione* a cura di C. Freccero e D. Strumia, Baldini&Castoldi, Milano 1997.

società capitalistica avanzata, il lavoro basato sulle macchine da attivo diventa sempre più *contemplativo*, ed è qui che si inserisce il discorso di Debord. Lo spettacolo altro non è se non la struttura stessa della società dei consumi, in cui l'operaio diventa consumatore, perciò ci si basa sempre più sul consumo piuttosto che sulla produzione: «Il consumatore è un lavoratore che non sa di lavorare [...] Lo spettatore, senza rendersene conto, svolge una forma di lavoro non retribuito. La televisione commerciale ha formalizzato questo meccanismo, facendo degli spettatori merce da vendere alla pubblicità, misurabile con l'Auditel e gli indici Nilsen»¹⁴¹. Lo spettacolo trova dunque nei *media* i suoi strumenti di potere, che mai lo metteranno in discussione, e grazie ai quali qualsiasi critica sarà già sempre calcolata ed organizzata da esso stesso; per questo Debord, convinto di poter attrarre soltanto lettori "nemici dell'ordine sociale esistente" (come gli operai delle fabbriche, che «conoscono il soggetto nella pratica»), non si preoccupa affatto delle traduzioni inesatte e del numero di copie vendute, ritenendo che chiunque davvero voglia leggere il suo testo troverà il modo di farlo e che il suo messaggio risulterà tanto più forte se emarginato da quelli che sono i meccanismi dell'editoria (uno dei *media*, appunto, della società dello spettacolo).

D'altronde l'autore, riconoscendo necessario compiere una definizione delle dinamiche della società per poterne fare una critica efficace, dichiara apertamente di trovarsi ad essere «uno dei rarissimi esempi contemporanei di

¹⁴¹ *Introduzione a La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*, p. 12.

qualcuno che ha scritto senza essere immediatamente smentito dagli avvenimenti»¹⁴², non una sola volta (non cambierà mai niente del testo che stiamo analizzando, limitandosi ad aggiornare le sue teorie con i *Commentari alla società dello spettacolo* del 1988): per lui, infatti, la teoria dello spettacolo risponde sia all'esigenza di non essere contraddetta dai fatti (derivante appunto dall'aver compreso a fondo ciò che si critica), sia all'esigenza di scuotere l'ordine costituito dichiarandone il centro stesso "cattivo" («Occorre leggere questo libro tenendo in mente che è stato scritto con la precisa intenzione di nuocere alla società spettacolare»¹⁴³); difatti, la più grande difficoltà che si incontra nel criticare la società dello spettacolo, assieme al suo pervadere ogni aspetto della vita comunitaria, sarebbe l'entusiasmo con cui è vissuta questa nuova forma estrema di alienazione: il consumo così diviene il nuovo "oppio dei popoli", l'ordine vigente vede la vittoria del virtuale sul reale, e ciò è visto non come un'alienazione a cui ribellarsi ma come una nuova libertà da abbracciare. Com'è possibile, allora, trovare una soluzione in questo contesto? Com'è possibile ristabilire l'ordine del reale? Com'è possibile, in definitiva, sconfiggere la società di classe basata sullo spettacolo? Debord non pretende con la sua teoria di assicurare la vittoria della rivoluzione, né tanto meno di garantire la perfetta felicità: ciò che vuole mostrare con chiarezza è che solo una soluzione radicale, un cambiamento che si imponga a livello universale

¹⁴² Prefazione a *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*, p. 40.

¹⁴³ *Avvertenza a La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*, p. 33.

potrebbe finalmente liberarci dalla società dello spettacolo; e questo momento non sembra poi così lontano all'autore:

«La società dello spettacolo era cominciata dovunque nella costrizione, nell'inganno, nel sangue; ma essa prometteva un seguito felice. Credeva di essere amata. Ora, non promette più nulla. Essa non dice più: "ciò che appare è buono, ciò che è buono appare". Dice semplicemente: "È così". Confessa francamente di non essere più, per l'essenziale, riformabile; benché il cambiamento sia la sua natura stessa, per tramutare in peggio ogni cosa particolare. Essa ha perduto tutte le illusioni generali su se stessa. [...] I giorni di questa società sono contati; le sue ragioni e i suoi meriti sono stati pesati, e trovati leggeri; i suoi abitanti si sono divisi in due parti, di cui una vuole che essa scompaia»¹⁴⁴.

Dopo questa breve analisi del Situazionismo attraverso la sua storia ed il suo maggior esponente, possiamo comprendere a fondo la critica di Nancy. Secondo l'autore il Situazionismo, così come ogni critica che si ispira a Marx, «oscura *in statu nascendi* la giustezza della propria intuizione»¹⁴⁵; se è vero che si era giunti a considerare la società come esposta unicamente a se stessa nella sua nuda dis-posizione, e a vedere il suo essere-sociale come qualcosa che non

¹⁴⁴ Prefazione a *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*, pp. 49-50.

¹⁴⁵ J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. Tarizzo, Introduzione di R. Esposito in dialogo con J.L. Nancy, Einaudi, Torino 2001, p. 73.

rimandava più ad un'istanza o Senso esterno, vero è anche che tutto ciò veniva interpretato come regno dell'apparenza (semplice o falsa) che andava a sostituire malamente con lo spettacolo quella che sarebbe stata la "realtà autentica"; e, come si è visto, per Nancy questo è uno dei paradigmi della più radicata tradizione filosofica. Da ciò nascono la sua critica al movimento situazionista e le sue riflessioni sulle *condizioni di una critica* generalmente intesa (sociale, politica, economica), nonché il suo avvertire la necessità di mettere alla base di essa la nuova ontologia fondamentale dell'*essere-con*.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Cfr. Parte I, cap. 2, § 2 del presente lavoro.

APPENDICE 2

Comunità e comunismo

La più significativa e dolorosa esperienza della modernità è la testimonianza della “conflagrazione della comunità”, per Nancy inestricabilmente legata alla morte del comunismo. Difatti, se è vero che esso è «desiderio di trovare o ritrovare un luogo della comunità, sia al di là delle divisioni sociali, sia al di là dell’asservimento a un dominio tecnico-politico, come pure al di là dell’indebolimento che la libertà, la parola, o la semplice felicità subiscono, se sottoposte all’ordine esclusivo della privatizzazione»¹⁴⁷, vero è anche che «è la base stessa dell’ideale comunista che finisce per apparire in una luce quanto mai problematica: vale a dire l’uomo, l’uomo definito come produttore e fondamentalmente come produttore della sua propria essenza nella forma del suo lavoro e delle sue opere»¹⁴⁸. Si tratta dunque di una questione metafisica: ogni cosa è ridotta a produzione, gestione ed effettivo controllo dal comunismo, che considera l’uomo come l’essere immanente per eccellenza; ed è proprio questo l’errore fondamentale di ogni modello di sinistra, dal momento che «una comunità intesa come comunità *degli uomini* presuppone la realizzazione integrale della sua propria essenza, che diventa così il compimento dell’essenza

¹⁴⁷ J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 19.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 20.

dell'uomo [...] Essa vi è messa in opera, vi diviene la sua propria opera. È ciò che abbiamo chiamato "totalitarismo" e che bisognerebbe forse chiamare "immanentismo"»¹⁴⁹. Sono proprio le idee comuniste della Storia e dell'Uomo ad aver fallito il senso della comunità, proprio la "progressiva umanizzazione del mondo" e l'idea per cui l'uomo sarebbe assolutamente capace di produrre se stesso e il mondo attorno a lui.

Quello che sarebbe il difetto intrinseco al comunismo in realtà riguarderebbe anche altre forme politiche "comunitarie" (come i modelli non ortodossi della sinistra hegeliana e del marxismo), tutte accomunate dalla volontà di ricreare una comunità rappresentabile e totalizzante, rigettata dal filosofo francese: certo, prima dell'ipotesi tutta occidentale del villaggio globale il comunismo ha rappresentato l'ultimo progetto di una comunità basata su un'Idea della Storia dell'Umanità e un'Idea dell'uomo; ma da questa svolta storica deriva secondo Nancy una necessaria svolta di pensiero della comunità, giacché l'esigenza comunitaria non si è spenta neanche nell'epoca odierna (che non si riconosce erede delle ideologie, ma si adopera in direzione di una politica moderata da sinistra a destra e viceversa). Bisogna dunque accettare un nuovo decisivo confronto con il modello comunista per delinearne il limite e superarlo, e Nancy riprende tale l'argomento sette anni dopo *La comunità inoperosa* con il testo *La comparizione*¹⁵⁰, procedendo dall'analisi del programma marxiano: esso

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 22.

¹⁵⁰ J.L. Nancy, *La comparizione* in AA.VV. *Politica*, Cronopio, Napoli 1993.

presentava una società in cui gli individui si “creano *gli uni gli altri*”, sia fisicamente che moralmente, ed in cui è data la “condizione reale di una molteplicità reale di rapporti reali”; ma tale concezione della società secondo Nancy manca il vero significato della *polis*, che non è una somma combinatoria delle attività e delle funzioni umane, ma il luogo della *comparizione* e dell'*essere-in-comune*. Il nuovo modo di pensare la comunità dovrà quindi rientrare in una visione *inoperosa* di essa, che non cerchi di rappresentare ciò che non ha rappresentazioni (o, meglio, che rappresenta l'assenza di rappresentazione).

Ringraziamenti

Per onorare la mia dedica iniziale “a Coloro che Amo” dovrei citare decine di persone a me care: se è vero che la più grande fortuna non sta tanto nell’essere amati quanto nell’Amare, posso ritenermi una donna estremamente fortunata. Scelgo dunque di citare poche di queste persone, senza però dimenticare che ognuna di esse ha ricoperto, ricopre e ricoprirà un ruolo fondamentale nella mia formazione, e quindi nell’elaborazione del presente lavoro.

In primo luogo ringrazio i miei genitori, e mai ringraziamento fu più sincero: *io Ringrazio* per il sostegno che sempre hanno saputo darmi, per la loro incondizionata fiducia, per l’Amore in cui mi hanno cresciuta e per avermi insegnato che esso non si può... *non si deve* fermare una volta ricevuto, ma dev’essere di nuovo donato per non morire.

Io Ringrazio mio fratello Giulio, per sempre “il più piccolo” e da sempre più grande della sua età, che nei momenti difficili ha saputo spronarmi con decisione e consolarmi con dolcezza: l’Amore fraterno è uno dei più importanti da augurarsi, ed io posso dire di goderne.

Io Ringrazio Gabriele, il Mio Angelo Gabriel, portatore di enormi cambiamenti nella mia vita e nel mio animo, colui grazie al quale ho potuto comprendere a fondo come la pelle sia davvero la disperazione degli Amanti, l’unico mezzo attraverso cui tentare di realizzare il desiderio di diventare un tutt’uno, e la

sconcertante inevitabile riprova di essere destinati a restare per sempre due. Non riuscirò mai a dirti l'Amore che provo per Te: come afferma Nancy l'Amore non si dice, si fa, e se la parola dell'Amore è un Bacio, allora taccio e protendo le labbra.

Io Ringrazio mia cugina Vanessa (più sorella che cugina), gli zii e nonna Saura per il supporto morale e per l'aiuto pratico: grazie per l'Amore che sapete dimostrarmi in ogni occasione, per la vicinanza e il calore.

Io Ringrazio i miei compagni di corso per le conversazioni e le risate, coloro con i quali ho condiviso questi meravigliosi anni di studio e la cui compagnia rendeva meno faticoso ogni sforzo; ma *Ringrazio* anche tutti i professori che ho conosciuto, quelli che mi hanno aperto la mente e che mi hanno spinto a migliorare, quelli che mi hanno dato un'altra possibilità e che mi hanno spinto a migliorare, quelli che mi hanno fatta sentire manchevole e che mi hanno spinto a migliorare. Vi ricorderò sempre con Amore.

Ringrazio in particolar modo il Professor Fabris, che mi ha introdotta allo studio della filosofia delle Emozioni e che mi ha fatto conoscere autori straordinari come Margarete Susman e Jean-Luc Nancy: grazie alle sue parole mi sono accostata al tema dell'Amore, al quale già sedevo accanto da tempo.

Ma, soprattutto, *io Ringrazio* due Grandi Assenti, nonno Beppe e nonna Lidie, per avermi sempre detto e ripetuto che l'impegno paga, che studiare è una cosa di fondamentale importanza giacché "sapessi come ci si sveglia male con la

sirena della fabbrica che ti chiama al lavoro". Il vostro Amore ha lasciato una traccia indelebile per cui, anche se non camminerete con me, mi accompagnerete per sempre. *Io vi Ringrazio, con tutto il mio cuore.*

Frontespizio	1
Dedica	2
Introduzione	3
1. Parlare ancora di "noi"	3
2. Il problema del linguaggio	6
3. Un pensiero finito e Corpus: teoria e pratica del pensiero-linguaggio	9
4. Un mondo di corpi	11
5. Perché Nancy?	15
Parte Prima. Ontologia del noi	18
I. Essere singolare plurale	19
1. L'essere come senso	19
2. Il sé e il "si"	20
3. L'origine	23
4. Il mondo e l'uomo: creazione e curiosità	25
5. Necessità di riscrivere l'ontologia a partire dall'essere-con	28
6. Essere singolare plurale	29
II. Co-esistenza: essere insieme, essere in comune, essere in società	33
1. Co-esistere: il problema dell'essere nell'odierna mondialità	33
2. Come criticare la "società dello spettacolo"?	36
3. L'essere sociale come com-parizione	40
4. La giusta misura del con	46
5. Ruolo del linguaggio e della morte nell'essere-gli-uni-con-gli-altri	50
III. Il confronto con Heidegger	55
1. Fare filosofia nell'abbandono del senso	55
2. Sacrificio e morte	62
3. Il problema della libertà	67
4. L'ermeneutica	73
5. L'etica	77
Parte Seconda. Comunità	87
I. Comunità dell'essere-con	88
1. Il con-essere dell'esserci	88
2. La comunità inoperosa	91
3. L'esperienza della libertà	96
4. Politica a venire	103
II. Comunità di corpi	111
1. Corpo e anima	111
2. Corpo estraneo, straniero	118
3. Corpo esposto, nudo	124
4. Corpo e pensiero	130
III. Comunità di legami	135
1. Con-tatto: toccarsi	135
2. Impossibilità dell'amore cristiano nel Noli me tangere	146
3. Incommensurabilità degli amanti nel rapporto sessuale	153
4. Necessità di una politica del legame, dell'annodatura	167
Conclusioni	177
Bibliografia di riferimento	189
Bibliografia primaria	189
Bibliografia secondaria	192
Altre opere consultate	193
Bibliografia web:	196
Conferenze sul web:	199
Appendice 1. Il Situazionismo	201
Appendice 2. Comunità e comunismo	210
Ringraziamenti	213