

# Scuola di Alta Formazione Filosofica

# Intorno a Jean-Luc Nancy

Sottotitolo?

a cura di Ugo Perone

La Scuola di Alta Formazione Filosofica (SdAFF), fondata e diretta da Ugo Perone, è un'iniziativa promossa dal Centro Studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson in partnership con la Compagnia di S. Paolo.

Con cadenza semestrale la Scuola dà vita a un seminario residenziale tra un gruppo selezionato di giovani ricercatori e una personalità filosofica riconosciuta a livello mondiale.

Rosenberg & Sellier

copertina: progetto grafico di Tiziana Di Molfetta, realizzato da Eicon  
impaginazione: Lexis, Torino  
stampa testo e copertina: ...

L'immagine in copertina

La legge 22 aprile 1941 n. 633 sulla protezione del diritto d'autore, modificata dalla legge 18 agosto 2000 n. 248, tutela la proprietà intellettuale e i diritti connessi al suo esercizio. Senza autorizzazione sono vietate la riproduzione e l'archiviazione, anche parziali e anche per uso didattico, con qualsiasi mezzo, sia del contenuto di quest'opera sia della forma editoriale con la quale essa è pubblicata. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

prima edizione italiana, .. 2011

© 2011 by Rosenberg & Sellier per il testo  
© 2011 by Rosenberg & Sellier per la copertina  
via Andrea Doria 14, 10123 Torino  
fax 011.8127808

www.rosenbergesellier.it

isbn 13: 978-88-7885-...

## INDICE

7 Ugo Perone, *Introduzione*

### Parte prima. Politica

- 13 Jean-Luc Nancy, *Che cos'è il collettivo?*  
20 Erika Marcantonio, *Comunità e co-esistenza*  
25 Alessandro Esposito, *Variazioni sul politico in Jean-Luc Nancy*  
31 Matías L. Saidel, *Dis-chiusura della sovranità teologico-politica in Jean-Luc Nancy: verso la sovranità del «con»*  
37 Marco Saveriano, *Individuo corpo soggetto in J.-L. Nancy. Un'argomentazione minima*

### Parte seconda. Decostruzione del cristianesimo

- 45 Daniela Calabrò, *L'immemorabile: la decostruzione del cristianesimo nel luogo della Visitazione*  
58 Giuseppina Gualtieri, *Il rito dell'antropogenesi: Ego Sum*  
64 Stefano Micali, *La decostruzione ellittica del Cristianesimo di Jean Luc Nancy*

### Parte terza. Corpo

- 73 Marco Voza, *Jean-Luc Nancy e la filosofia del corpo*  
84 Igor Pelgreffi, *Il corpo-teatro fra Nancy e Derrida*

### Parte quarta. Confronti

- 93 Giuseppe Bornino, *Cogito diventa imago: lo statuto plurale dell'arte da Nietzsche a Nancy*

- 99 Antonio Lucci, *Al cuore della tecnica: Jean-Luc Nancy e Bernard Stiegler*
- 105 Alberto Romele, «Interior intimo...». *La decostruzione di Agostino tra Heidegger e Nancy*
- 111 Giovanbattista Tusa, *La questione ultima: il tema del sacrificio tra Derrida e Nancy*
- 117 Patrizia Cecala, *Guerra, sovranità, responsabilità. Una riflessione con Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida*
- 123 Claudio Tarditi, *Intersoggettività e pluralità in J.L.Nancy: un approccio fenomenologico*
- Parte quinta. Comunicazione
- 131 Diego Giordano, *A partire da Nancy. Note sulla comunicazione*
- 137 *Sigle utilizzate*

## INTRODUZIONE

Il seminario della Scuola di Alta Formazione Filosofica che si è tenuto in forma breve a Torino tra il 23 e il 25 maggio 2011, portava, come questo volume, il titolo *Intorno a Jean-Luc Nancy*. È tradizione della Scuola invitare per una settimana seminariale un grande maestro della filosofia contemporanea e lavorare con lui e sotto la sua guida a un approfondimento delle tematiche fondamentali del suo pensiero. Anche per Nancy si era previsto un percorso di questo genere. Ma le condizioni di salute del Maestro non hanno consentito, nonostante un primo rinvio, di mantenere questa formula. Non è rimasta allora altra alternativa, anche alla luce del grande interesse che il seminario aveva suscitato, se non quella di declinare l'incontro altrimenti, partendo da un testo che Nancy aveva predisposto per la prevista conferenza pubblica (*Che cos'è il collettivo*)<sup>1</sup> e, aiutati dal contributo di studiosi più esperti (Calabrò, Meazza, Vozza), fari intervenire i giovani partecipanti stessi.

Ne è scaturito un incontro assai vivace, stimolato dalla straordinaria presenza a tutti di partecipanti dei contenuti di colui che era un ospite assente, un ospite a partire dal quale e intorno al quale le riflessioni prendevano forma. Quest'assenza presente ha funzionato come accade per una lettera che, mentre attesta la lontananza del mittente, anche suscita la risposta e rinvia a una nuova presenza, la quale muove da chi è a sua volta lontano. La straordinarietà di quest'esperienza era poi a sua volta incrementata dal fatto che ogni risposta, pur individuale, era fatta all'interno di una comunità, per quanto provvisoria e a sua volta costituita da provenienze molto diversificate.

Tutto ciò mi è parso al tempo stesso molto filosofico e molto prossimo allo stesso pensiero di Nancy. Filosofico, in quanto riproduce il modo antico del ricercare come una ricerca in comune indirizzata

<sup>1</sup> Desidero qui pubblicamente esprimere il mio ringraziamento a Jean-Luc Nancy per la generosità dimostrata consentendoci la pubblicazione di questo testo inedito.

a qualcosa che eccede il circolo dei partecipanti; prossimo a Nancy per lo straordinario intreccio di presenza e assenza, di singolarità e comunità della ricerca. Davvero tutto si è svolto *intorno* a Nancy: mai al suo posto, mai senza una relazione con il suo pensare, ma sempre a una qualche distanza intesa però come la condizione per comprendere, interrogare e ri-dire. È stata allora al tempo stesso un'esperienza di singolarità e di collettività filosofica e anche, più in generale, di umanità quasi inconsapevolmente modellata su ciò che egli scrive nella sua conferenza: «Vi è una paradossale, doppia anteriorità del comune e del particolare: ciascuno precede l'altro». Tale “doppia anteriorità” è attestazione di una medesima origine, e questa, egli dice, «consiste nel rapporto. Cioè nella volontà, nel desiderio, nella tendenza o nella pulsione della circolazione di qualcosa come un “senso”. Si potrebbe dire che l’“umanità” consiste in questo, in questa circolazione. O anche, più precisamente, che l’umanità porta alla manifestazione dichiarata – nel linguaggio – la circolazione del “senso” che è quella del “mondo” in generale».

Il libro che qui presentiamo ne dà conto. Chi scrive parla in nome e con stile proprio, ma all'interno di quella provvisoria comunità che un riuscito seminario di studi rappresenta. A chi, come me, ne cura la pubblicazione e ha dato origine all'incontro stesso, non compete altro ruolo che introdurre, ovvero lasciar parlare, i diversi interlocutori, lasciando a ciascuno la responsabilità di ciò che dice<sup>2</sup>. Gli interventi che ho operato sui testi sono dunque esclusivamente di unificazione formale ovvero di strutturazione complessiva del volume, che risulta pertanto articolata nelle seguenti parti, di ineguale estensione: dopo la mancata lezione di Nancy segue (parte I, *Politica*) una serie nutrita di contributi con prevalente attenzione per la tematica politica, non disgiunta però, come è proprio del pensiero nancyano, da considerazioni di tipo ontologico, come del resto evidenziato dalla conferenza, che contiene anche acute e attuali considerazioni sull'Europa. La parte II (*Decostruzione del cristianesimo*) si apre con la lezione di Daniela Calabrò che, commentando lo scritto nancyano dedicato alla visitazione, ha ampiamente affrontato il tema della decostruzione del cristianesimo suscitando anche, in dialogo, le reazioni documentate

<sup>2</sup> Tra le libertà che mi sono preso vi è la correzione di formule come “nietzscheano” e simili che, pur attestate da scrittori accreditati, sono errori (segnalati persino dalla saggezza del correttore automatico). Ho anche provveduto all'eliminazione di *d* eufoniche superflue e all'introduzione di mancate elisioni che, anche qui ampiamente diffuse, rischiano di trasformare la scorrevole musicalità dell'italiano in un accidentato percorso a ostacoli tra incongrue consonanti finali.

dall'intervento di Stefano Micali. La parte III (*Corpo*) è a sua volta introdotta da un'ampia lezione di Marco Vozza cui è fatto seguire un testo di Igor Pelgreffi dedicato al corpo-teatro, dove la questione della corporeità è affrontata non solo nello specifico del linguaggio teatrale e cinematografico, ma anche attraverso un ravvicinato confronto con Derrida. Si preannuncia con ciò già la più ampia parte IV (*Confronti*), dove Nancy è interrogato e messo in questione attraverso raffronti, che vanno da Nietzsche a Heidegger, passando per diverse forme di fenomenologia per concentrarsi poi sovente sul fondamentale rapporto Nancy-Derrida. A conclusione, come parte VI (*Comunicazione*) ho voluto porre l'intervento di Giordano non solo perché difficilmente inquadrabile nelle singole prospettive sopra descritte, ma anche perché in certo modo, circolarmente, ritorna sull'insieme dei temi che sono stati sopra affrontati, a partire dalla questione politica, ontologica e religiosa. Vi ritorna concatenandoli (la logica dell'*et*) nel loro carattere di modi alternativi (la logica dell'*aut*), la logica di un singolare/plurale, di un individuale/collettivo che è questione decisiva per ogni filosofia, e anche, specialmente, per Nancy.

Ugo Perone

N.B.

Nel corso dei saggi le citazioni di Nancy ricorrenti più di una volta sono state portate nel testo avvalendosi di un sistema di note di cui si dà conto nella pagina seguente. Alla sigla segue il numero della pagina francese e, quando esistente, quello della traduzione italiana. I testi degli altri autori sono citati con riferimento alla sola edizione italiana, tranne nel caso dell'esistenza di edizioni critiche.

[Non sorprende al riguardo che in scritti di giovani si trovino puntualmente, anche dal punto di vista stilistico, tutte quelle tendenze evolutive della lingua che, a mio parere, funestano la nostra attuale scrittura. Avvalendomi del privilegio dell'editore e armato della stessa penna rossa della celebre e pedante maestrina mi sono permesso di sopprimere ogni volta vezzi ingiustificati come “nietzscheano” e simili che, pur attestati da scrittori accreditati, sono puri e semplici errori (per altro segnalati persino dalla saggezza del correttore automatico). Ho anche provveduto a risparmiare i caratteri di qualche centinaio di *d* eufoniche o di mancate elisioni che, anche qui pur ampiamente diffuse, stanno trasformando la scorrevole musicalità dell'italiano in un linguaggio insopportabile e duro, tutto a scatti. Nel far ciò ho pensato di esercitare non tanto l'ufficio della correzione, quanto quello della protesta verso una scrittura che, non passando più attraverso vagli editoriali, va direttamente dal computer alla carta.]

PARTE PRIMA  
POLITICA

Jean-Luc Nancy

## CHE COS'È IL COLLETTIVO?

I.

Che cos'è un "collettivo", una collettività o una comunità? In cosa consiste l'essere insieme? Non consiste solamente nel trovarsi gli uni accanto agli altri. Bisogna che l'essere "accanto" sia esso stesso compreso come altra cosa rispetto alla pura e semplice simultaneità contingente in un medesimo spazio. Non è una questione di spazio-tempo e neppure di "uno" e "parecchi" secondo una qualche aritmetica.

Vorrei mostrare che il collettivo comincia con e nel singolare, lo fonda nel momento stesso in cui ne è a sua volta fondato. Pertanto partirò da ciò che ci appare la proprietà più singolare nel senso della più privata, individuale – quella che si suppone essere la proprietà di un "soggetto" degno di questo nome, che sia soggetto psicologico o politico: la libertà.

La libertà in quanto potere di cominciare è quella che viene designata in Kant come "cosmologica" per distinguerla dalla libertà "morale" che consiste nel fatto di poter obbedire o no alla legge morale (di cui, peraltro, non perdiamo mai il senso, neppure quando la violiamo). Sono due aspetti della stessa cosa: la libertà morale, decisione tra il bene e il male, vale soltanto quando mette in opera tutto il possibile per un'azione. La "volontà buona" non è un pio desiderio, insiste Kant. Ora una azione – diciamo per il bene – deve essere tale che possa avere un'estensione universale; questo è il nucleo dell'imperativo. Per questo bisogna dunque che in qualche modo essa inauguri nel mondo una nuova "serie di fenomeni" come dice Kant. Anche se prendo da Kant un esempio semplice e fuori moda come quello del commerciante che dà correttamente il resto a un bambino, l'aspetto della rettitudine dell'atto non è separabile dal fatto che con questo atto il commerciante innesca per se stesso, per il bambino, per i suoi prossimi e quelli del bambino, cioè per la società, un concatenamento di atti, di esempi, di lezioni, di pensieri e anche di affetti che hanno il loro inizio proprio in quest'atto di libertà.

Allontanandoci da Kant possiamo dire: l'"inizio" è tutto ciò che fa

“mondo” (o “immondo”...). È ciò che non si limita a succedere come un effetto a una causa (come d'altra parte ancora in Kant). Insomma si tratta di ciò che viene *ex nihilo*. Quest'espressione, fino a un certo punto, si può convertire in: ciò che è *causa sui* o che obbedisce soltanto alla propria legge. Si riconoscerà Spinoza. Come passare da Kant a Spinoza? Dalla libertà di un soggetto alla libertà soltanto di Dio? Non è acrobatico come sembra, se si va al fondo delle cose. La libertà di Dio in Spinoza è quella che devo comprendere elevandomi nei generi della conoscenza e arrivando a coincidere con essa. Sono libero se non mi credo libero come un soggetto indipendente dal resto del mondo, ma lo sono se mi conformo all'ordine del mondo – non all'ordine empirico dato, ma a quello che mi indicano gli affetti e la comprensione della vera destinazione della conoscenza. La libertà di Kant è l'atto attraverso il quale io mi distacco dal corso dei fenomeni per aprirvi una nuova serie, regolata su una prospettiva di universalità (oppure sul suo rifiuto e il suo ribaltamento, nel male radicale). Nell'uno e nell'altro, se io annullo la differenza dei contesti e delle formulazioni, la libertà consiste nel coincidere con l'inizio di un mondo.

Per entrare in questo pensiero bisogna comprendere bene ciò che “l'inizio” designa: non un momento che può essere messo in relazione esso stesso a uno stato anteriore (per esempio quando comincio a scriverti sono determinato dai tempi della comunicazione epistolare, dalla mia accettazione già data di rispondere alle tue domande, ecc.) ma quello che, in un atto, non si riduce a questa determinazione e, di conseguenza, neppure al soggetto. Direi: ciò che determina un'apertura di senso – e che viene sempre da più lontano di “me” per andare anche più lontano.

2.

Ciò che si chiama “morale” o “etica” si apre proprio con questo “da più lontano” e “andando più lontano”. Cosa vuol dire “un valore morale”? Forse ciò implica che esso sia “bene”? Ma “bene” in qual senso? Nel senso di ciò che risponde a una normatività data: mentire è male, dire il vero è bene? Ma cosa significa dire il vero? Ogni normatività morale presuppone altra cosa a monte: bisogna che sia stato posto, determinato ciò che deve essere. Ora, già Platone diceva che il “bene” è “al di là di ciò che è” – si potrebbe tradurre così: il dover essere non è un essere-già-dato che si pone come norma (dire il vero, essere fedele, rispettare la persona umana); dover-essere indica sempre l'essere come “dovere”, cioè al contempo obbligazione e a-venire (nel senso in cui in francese

si dice “deve accadere presto” per dire “sta per accadere presto”). E Spinoza come Kant designano il “bene” come il punto di fuga di una prospettiva o di una tensione che non può stabilire il proprio fine, ma soltanto indicarlo all'infinito. La “letizia” di Spinoza o l’“universalità” di Kant.

Cominciare, fare in modo che esista qualcosa che non è ancora dato, ecco l'unico modo di fare il “bene”. A condizione che qualcosa giunga all'esistenza ed entri nella partizione infinita del senso. Se invece il mio atto fa uscire dall'esistenza e infrange il rapporto di senso, allora è cattivo. È per questa ragione che uccidere è sempre un male, salvo nei casi conosciuti della “legittima difesa” e della “guerra”. Ma, com'è noto, questa “legittima” e questa “guerra” (anch'essa concetto di una legittimità) devono essere stabilite ogni volta nuovamente. Uccidere tuttavia concerne un universale: sopprimere ogni esistenza fuori di me. Ma alla fine vuol dire sopprimere anche me, ponendomi fuori dal rapporto. In compenso, “non uccidere”, cos'è? Se vuol dire semplicemente astenersi, si tratta soltanto di un omicidio differito, mimetizzato. Dunque “non uccidere” deve essere: “cominciare altra cosa”. Ad esempio, una parola, un saluto. E poi? Quale “Salut!”, quale “Salve!” io voglio rivolgere? Proprio un augurio di buona salute? Oppure una vita ottima, eccellente? Quale sarebbe? Non posso determinarla. Certamente è chiaro che bisogna si tratti di una vita: che l'altro mangi, dorma, sia protetto. E poi? Che abbia un lavoro? Forse – ma, soprattutto, che egli trovi nel suo lavoro o altrove un'apertura di senso. Cioè che egli acceda alla propria libertà. Che inizi anche lui. Che egli cominci a essere come io stesso comincio aprendo un nuovo rapporto con lui.

Al limite estremo (senza limite...) dell'atto morale può esserci soltanto la giustizia, intesa come giusta attribuzione o retribuzione di ciascuno secondo il proprio essere, cioè il suo dover-essere, la sua possibilità d'essere. Pertanto infinita. So all'incirca che è “giusto” che ciascuno abbia da mangiare, dormire, educarsi, proteggersi, ma cos'è “giusto” per te ad esempio, per te singolarmente, per quella persona là con precisione? Nessuno ce lo dirà, certamente neppure lei stessa. Ma è questa la giustizia. Così è impossibile esercitare questa giustizia, da un certo punto in avanti – quando è assicurata la semplice e necessaria vita – senza che il rapporto di qualcuno a un altro sia calamitato da uno o dall'altro dei due moventi: o la libertà dell'altro, oppure l'amore dell'altro. I due moventi possono congiungersi, ma non necessariamente. L'amore agisce come se qualcosa fosse dato, come se l'essere di ciascuno, e il loro rapporto, fosse dato, in un'infinità presente, attuale. Il rapporto alla libertà richiede al contrario che niente sia considerato come dato.

Come ho già detto, le due istanze possono conciliarsi. Amare l'altro



nella e per la sua libertà. Liberare l'altro per l'amore. Quando dico "l'altro", bisogna capire che egli è sempre anche in me. Amarmi io stesso e/o liberarmi io stesso: è la condizione perché vi sia un inizio. Non bisogna sempre presupporre uno schema "altruista" per la morale. L'altruismo vale soltanto se si esercita anche in me, per me: soltanto se io mi approvo, se mi desidero nel mio stesso atto, se mi riconosco come un altro per l'altro e per me. Sempre, certamente, a condizione di non chiudere ma aprire, di non negare ma affermare, di non uccidere, di non rifiutare il senso, il rapporto – il rapporto di tutti e di ciascuno all'infinito. Si tratta *di aver da*: di portarsi avanti, verso, di portare l'"essere" a essere o a esistere...

3.

Si tratta dunque di un *aver da*, che non è certamente privo di una tonalità etica ("bisogna [*il le faut*]") ma che non è il "dovere" generato da una norma. Bisogna, sì, bisogna esistere? Lo sappiamo tutti, altrimenti ci lasceremmo morire. Se persistiamo nel vivere, quasi tutti, spesso in condizioni durissime, lo dobbiamo al fatto che sentiamo e avvertiamo tutti questo "aver da", che non è affatto la semplice riproduzione della specie. Noi ci sentiamo e ci sappiamo lanciati, inviati, indirizzati a... – a nient'altro che all'illimitato dell'esistere e del rapporto o dei rapporti da cui esso è inseparabile.

Bene inteso, quello che alcuni chiamerebbero "aspetto relazionale" è qui essenziale. Ma questo non è un "aspetto", è l'esistenza stessa. Esistere, è essere-a... – agli altri, al mondo o ai mondi, alle lingue, ai pensieri, alle sensazioni, alle figure, ai suoni, alle piante e agli animali... Sì, io credo che noi finiamo per vivere e pensare in uno spazio in cui tutto inizia e finisce con dei "soggetti" – isolati o in gruppo, poco importa – e non attraverso dei rapporti. Ora, vi sono esclusivamente rapporti. Ognuno è un rapporto, ognuno nasce da un rapporto ed entra egli stesso in una quantità di rapporti. Se non vi entra, non esiste. Quello che conta è ciò che "io" faccio, e io non *faccio* se non all'interno di un rapporto: ad esempio vi parlo, entriamo in corrispondenza, e parlandovi io sono animato da molte intenzioni, idee, motivi, che mi provengono da altre persone, da altre corrispondenze, letture, film, brani musicali, cosa ne so? E anche voi, siete attraversati...

Il "soggetto" – individuale o personale, colui che nasce e che muore – ci chiude l'orizzonte. O piuttosto fa orizzonte. Ma non sussiste libertà se c'è un orizzonte: la libertà fora tutti gli orizzonti. Essa va all'infinito.

16

Il "collettivo" non è una collezione, una raccolta di pezzi singolari: essa precede le singolarità, e queste ultime provengono dall'essere-insieme. Ma questa non è né una collezione, né una sostanza comune. Non "è" nulla che si sottometta ad alcuna categoria se non a quella transcategoria o necessità archionologica che è: "più d'uno"; non vi è mai "uno" solo. Il semplice "uno" esige molti "uno", e la loro pluralità li precede e li eccede...

Tuttavia non vi è certamente pluralità senza singolarità, ed esse sono contemporanee al loro essere-insieme. Vi è dunque una paradossale, doppia anteriorità del comune e del particolare: ciascuno precede l'altro. La "doppia anteriorità" del comune sul particolare e del particolare sul comune rimanda anche a una doppia anteriorità della "volontà generale" di cui parla Rousseau (cioè un desiderio del collettivo o del comune in quanto tale e in vista di se stesso) e del desiderio particolare. Entrambe sono insolubili, ma la seconda ha il vantaggio di mostrare meglio ciò che vi è di completamente aporetico in questa doppia anteriorità. Se c'è una volontà comune che precede, come emergerà da essa un desiderio particolare, o viceversa? Ma è anche, al tempo stesso, un modo di mostrare come l'impossibile montaggio di una "doppia anteriorità" deve essere compreso diversamente: vi è anche una medesima origine, e questa consiste nel rapporto. Cioè nella volontà, nel desiderio, nella tendenza o nella pulsione – mantengo qui indifferenziati questi termini – della circolazione di qualcosa come un "senso".

Si potrebbe dire che l'"umanità" consiste in questo, in questa circolazione. O anche, più precisamente, che l'umanità porta alla manifestazione dichiarata – nel linguaggio – la circolazione del "senso" che è quella del "mondo" in generale. L'universo non è un dato grezzo e in-sensato di "cose", sopra le quali verrebbe ad articolarsi un *logos*. L'universo è in se stesso e da se stesso un *logos* – anche se eccede ogni logica, ogni linguaggio, ogni ragion sufficiente della propria esistenza. Si potrebbe dire: vi è come una "volontà generale" dell'universo – è ciò che si è voluto interpretare sia come "Dio" sia come "Storia". Ma, appunto, questo non si interpreta...

Nella circolazione, il "comune" e il "particolare" sono completamente e intimamente intrecciati. Entrambi sono formati a partire dalla circolazione, come i suoi nodi, le sue articolazioni, le sue variazioni, ecc. Questo produce delle singolarità – singolarità "comuni" e singolarità "particolari". Esso, cioè, sostituisce la coesione di un insieme – universo, cosmo, natura, dei e uomini – con la rete degli incroci, delle interdipendenze, dei reciproci rimandi. In questa rete tutto accade al singolare – un "soggetto", una "legge", un "istante", un "senso" – e questo singolare, a sua volta, consiste nell'intersezione di corrispondenze multiple, grovigli,

17

compressioni, dispersioni. Si può dire che il contratto di Rousseau è la prima espressione della coscienza di questa mutazione che è veramente un'autentica mutazione antropologica: lo scioglimento dell'insieme o degli insiemi dati. Per questo motivo Rousseau deve proporre il concetto di "volontà generale": da una parte, il "generale" cerca di ripristinare una forma d'insieme, d'altra parte la "volontà" emerge dal registro della tensione particolare verso una rappresentazione particolare (con la supposizione che l'agente di questa volontà possa diventare la causa della realtà di questa rappresentazione, il che è la definizione kantiana della volontà). Si potrebbe dire che è una commistione di cosmologia e di psicologia. Oppure una nuova teologia, dal momento che Dio è stato rappresentato proprio come la volontà del mondo. La difficoltà della volontà generale è dunque la stessa di Dio: quella non può esistere più di quanto possa esistere questo.

Ma al tempo stesso ciò che si chiarisce attraverso questa difficoltà è il regime che chiamavo della "circolazione": questo regime comporta uno sconvolgimento dello statuto del senso. La tensione che apre e accompagna la circolazione non può essere condotta a una risoluzione finale: non si è, se si può dire così, all'interno dello schema tensione/riassorbimento, né all'interno dello schema ricerca del senso/compimento del senso. La volontà generale può soltanto essere rivolta verso se stessa: non soltanto "cosa vogliamo?" ma innanzitutto "chi siamo?" e "ci vogliamo noi-stessi?", "vogliamo il mondo?" ma quale? ecc.

4.

Dobbiamo dunque fare esistere, creare – si potrebbe dire – un "comune", un mondo comune o una collettività che non esiste, che non è data e che, in qualche modo, deve trovarsi e farsi esistere essa stessa... Ma questo non impedisce che il comune diventi così una singolarità che esiste nell'evento della sua singolarizzazione – un "popolo" ad esempio, un rapporto in generale – un'amicizia, un amore, un affrontarsi, un confronto – bisogna pure che una certa rappresentazione sia possibile: cosa o chi e come vogliamo essere? Tuttavia questa rappresentazione non può costituire l'oggetto di una messa in opera volontaria secondo il modello di una volontà esecutiva. Essa deve lasciare aperta un'indeterminazione del suo contenuto e dunque anche una indeterminazione del suo passaggio all'atto.

Oggi l'Europa non ha una volontà generale perché non riesce a darsi una rappresentazione politica di sé. Un tempo, invece, l'Europa

si realizzò davvero, come l'Europa dei monasteri, delle corporazioni, delle franchigie borghesi, dei principi e dei re, dei mercanti, degli artisti, ecc. Ma queste "Europa" successive restavano indeterminate, e si parlava poco o nulla di "Europa". Proprio in questo contesto di intensa circolazione è giunta la mutazione filosofica, antropologica e di civilizzazione di cui parlo: si potrebbe dire che con Rousseau l'Europa si è presa per l'umanità intera, e che l'umanità intera si è pensata capace di volere se stessa. Essa è entrata allora nella divisione e nella lacerazione interminabili delle volontà particolari, degli "interessi" e di una volontà generale la cui generalità era vuota di ogni contenuto umano o divino. In seguito è stato sufficiente un secolo di indipendenze nazionali per condannare l'Europa al proprio annullamento.

Quel che ne sia o non sia dell'Europa, oggi dobbiamo pensare una messa in opera del tutto differente di questa volontà generale che è al tempo stesso mondiale – rappresentazione generale della democrazia, del diritto, dell'eguaglianza, ecc. – e frantumata in mille volontà particolari che pure si credono assicurate delle loro rappresentazioni – popolo, Stato, identità varie. Vi è tuttavia soltanto un'unica generalità effettiva, quella del capitalismo. Questo non dipende dalla volontà generale, oppure è questa volontà guidata da una rappresentazione del "generale" come accumulazione e accrescimento dell'"equivalenza generale", cioè del denaro come lo definisce Marx. Questa specie di volontà generale è la scelta che la nostra civilizzazione ha fatto all'incirca nel Rinascimento.

La questione per noi è di scoprire come possiamo desiderare altro oppure desiderare altrimenti. In fondo non desideriamo affatto l'equivalenza indifferente. Ma cosa? Come chiamare l'oggetto di un tale desiderio? Io lo chiamo "senso" ma lo chiamerei anche "desiderio": desideriamo essere nel desiderio, nella tensione verso..., nello slancio. Ecco così la non-equivalenza: quando desidero qualcosa o qualcuno lo metto a parte, lo privilegio. È la stessa questione della volontà generale: che cos'altro essa può privilegiare se non il comune stesso? Ma non in quanto "comunità" né come "comunismo", ancorché queste parole siano servite molto ad aprire la strada. Non come entità comune ma come circolazione, condivisione, risonanza, ripercussione, ripresa del senso – di questo senso che consiste soltanto nella sua circolazione.

In questo – in questa circolazione di noi stessi tra noi altri – non cessa di aprirsi di nuovo e di rilanciarsi la nostra libertà – che altro non è se non la libertà stessa del mondo, la sua inizialità sempre ricominciata (ciò che Spinoza considerava la libertà esclusiva di Dio...).

Erika Marcantonio

## COMUNITÀ E CO-ESISTENZA

Alla fine degli anni Ottanta del Novecento si è sviluppato tanto in Italia quanto in Francia un dibattito sulla categoria di comunità che ha messo in discussione un paradigma tipico della filosofia contemporanea per il quale essa veniva intesa come quella sostanza che connette determinati soggetti tra loro nella condivisione di una comune identità. In questo modo la comunità appariva concettualmente legata alla figura del 'proprio': che si trattasse di appropriarsi di quanto è comune o di comunicare quanto è proprio, la comunità restava definita da una appartenenza reciproca. I suoi membri risultavano avere in comune il loro proprio, essere proprietari del loro comune<sup>1</sup>. Contro questo cortocircuito concettuale si ponevano una serie di testi<sup>2</sup>, quali *La comunità operosa* di Jean-Luc Nancy, *La comunità inconfessabile* di Maurice Blanchot, *La comunità che viene* di Giorgio Agamben e *Communitas. Origine e destino della comunità* di Roberto Esposito, per i quali la comunità rimandava a una sorta di alterità costitutiva che la sottraeva a ogni connotazione identitaria.

Il dibattito che si è sviluppato negli ultimi vent'anni, specie in Italia e in Francia, intorno al concetto di comunità prende avvio dalla pubblicazione de *La comunità inoperosa* di Jean-Luc Nancy. Il proposito di Nancy è il seguente: prendere atto della difficoltà di definire univocamente una nozione di comunità (o di bene comune), in quanto «la testimonianza più significativa e ingrata del mondo moderno [...] è quella della dissoluzione, della dislocazione o della conflagrazione della comunità» (CD 11; it. 19), e farla finita con una rappresentazione

<sup>1</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998.

<sup>2</sup> Sul versante sociologico A. BONOMI, *Sotto la pelle dello Stato. Rancore, cura, operosità*, Milano, Feltrinelli, 2010 utilizza la categoria della comunità per descrivere la fase attuale della politica italiana.

della comunità che la configura come un'essenza pre-data da realizzare. Nancy è consapevole delle difficoltà da affrontare: è necessario innanzitutto «sgombrare l'orizzonte che è *dietro* di noi. Interrogare quella dislocazione della comunità che è ritenuta l'esperimento da cui sono nati i tempi moderni» (CD 28-29; it. 33).

La storia è sempre stata pensata sullo sfondo di una comunità perduta, esemplificata in infiniti modi e paradigmi: famiglia naturale, polis ateniese, repubblica romana, prima comunità cristiana, corporazioni, comuni e confraternite. Distinta dalla società (che Nancy definisce come una semplice associazione e ripartizione delle forze e dei bisogni) e opposta al dominio (che dissolve la comunità sottomettendo i popoli), la comunità è definita non soltanto come la comunicazione intima dei suoi membri fra di loro, ma anche come la comunione organica di se stessa con la propria essenza. In ogni momento della storia dell'Occidente il sentimento dominante è sempre stato quello di una nostalgia per una comunità più arcaica e ormai perduta, da Ulisse fino alla cristianità al punto che «la comunità potrebbe essere al tempo stesso il mito più antico dell'Occidente e il pensiero, tipicamente moderno, di una partecipazione dell'uomo alla vita divina: il pensiero dell'uomo che penetra nell'immanenza pura» (CD 31; it. 35). La comunità non è ciò che la società avrebbe perso, ma «è *ciò che ci accade* – questione, attesa, evento, imperativo – *a partire* dalla società» (CD 34; it. 37).

Questa presa d'atto fa tutt'uno con il proposito di scardinare la comprensione essenzialistica della comunità. Infatti pre-disporre un'essenza da realizzare è il modo in cui, secondo Nancy, l'Occidente ha pensato fino ad oggi le condizioni di possibilità di una comunità: la comprensione essenzialistica della comunità coincide con il tentativo di dare una definizione essenzialistica della comunità. Lungo un percorso fortemente segnato dal *Mitsein* di Heidegger e l'*être avec* di Bataille, la comunità non è concepita da Nancy come ciò che mette in rapporto determinati soggetti, ma piuttosto come l'essere stesso del rapporto. Dire, come ha appunto sostenuto Nancy, che la comunità non è un 'essere' comune, ma l'essere 'in comune' di un'esistenza coincidente con l'esposizione all'alterità, vuol dire farla finita con tutte le declinazioni sostanzialistiche, di carattere particolare e universale, soggettivo e oggettivo. Scrive Nancy: «[...] la questione della comunità è la grande assente della metafisica del soggetto» (CD 17; it. 24).

Nella prefazione all'edizione francese di *Communitas* di Esposito, Nancy, richiamando le violenze intercomunitarie (nello specifico il Congo, i Balcani, l'Irlanda), mette in evidenza come queste conferiscano un'eco di morte al nome di comunità. E tuttavia ribadisce la necessità interna che proprio questa deriva determina di ripensare il *cum* come

cio di cui e a cui dobbiamo rispondere. Anche perché, richiamandosi all' *ego sum* di Cartesio, che traduce in *ego cum*, lo stesso io non è pensabile che in rapporto agli altri. Quel che tutte le forme di comunità operosa hanno in comune è la progettazione di sé come realizzazione dell'essenza, cioè il vagheggiamento dell'assoluto. Ma cos'è l'assoluto? L'assoluto è il senza rapporto.

La comunità da costruire operosamente è un'istituzione che racchiude, tiene in sé l'essenza. Il tratto comune a tutte le comunità dell'assoluto sta nel fatto di collocare qualcosa (un'idea, una cosa, una persona, ecc.) come *non plus ultra*, come epifania dell'essenza, proprio perché inglobante in sé qualcosa che va al di là della sua finitezza di cosa e/o persona. La comunità operosa coincide con la presentazione nella migliore delle forme di qualcosa che di per sé non ha forma: si tratta infatti di un'essenza, la quale è sempre ulteriore alla forma, ma di cui l'entità comunitaria si è appropriata in modo soddisfacente. L'operosità di questa comunità consiste nell'accogliere in sé quest'essenza e nell'incanalare dandole così forma: si tratta di un'essenza, la quale è sempre ulteriore alla forma, ma di cui l'entità comunitaria si è appropriata in modo soddisfacente. L'opera di costruzione della comunità è essenzialmente un lavoro di appropriazione e di formazione dell'essenza predisposta. Anche se la società è il meno comunitaria possibile, non è possibile che non ci sia comunità. «La comunità ci è data – o noi siamo dati e abbandonati secondo la comunità: non è un'opera da fare, ma un dono da rinnovare, da comunicare» (CD 87; it. 79), un *munus*, scrive Esposito, nei confronti degli altri che ci richiama nello stesso tempo alla nostra costitutiva alterità da noi stessi. Nancy con la definizione di comunità inoperosa indica una comunità che non mette in opera alcuna comunità. È per questo, scrive Nancy, che da allora in poi ha continuato a far slittare il lessico di cui si serviva in direzione dell'essere-in-comune, dell'essere-insieme, della partizione, per arrivare all'essere con.

Qual è dunque il legame tra la comunità e il co-esistere? Il tema è sviluppato fecondamente in *Essere singolare plurale*. Scrive Nancy: «Ciò che esiste, qualsiasi cosa sia, dal momento che esiste, co-esiste. La co-implicazione dell'esistere è la spartizione di un mondo. Un mondo non è nulla di esterno all'esistenza, non è l'addizione estrinseca di altre esistenze: un mondo è la co-esistenza che le dispone assieme» (ESP 49; it. 44). In una conferenza al *Program in Critical Theory* dell'Università della California del 1988 Nancy chiarisce come la comunità non sia un rapporto astratto o immateriale o una sostanza in comune: la comunità è un essere *in* comune, essere uno con l'altro o essere insieme. Io sono "io", solo se posso dire noi. La comunità è un partecipare all'esistenza.

La questione dell'essere e del senso dell'essere diventa la questione dell'essere-con e dell'essere-insieme. È in questo che Nancy individua il significato dell'inquietudine moderna, che non ha che fare con una "crisi della società", ma 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.[...] In un certo senso, è sempre la situazione occidentale degli inizi a ripetersi, è sempre il problema della città, quello la cui ripetizione ha già scandito i momenti migliori e i momenti peggiori della nostra storia. Oggi, questa ripetizione si riproduce in una situazione i cui due dati principali formano una sorte di antinomia: da una parte il dispiegarsi di un mondo, dall'altra il venir meno delle rappresentazioni del mondo» (ESP 55; it. 51).

Questo implica un mutamento dei rapporti "filosofia-politica". Se da una parte non si tratta più di una sola comunità, della sua essenza, della sua chiusura, della sua sovranità, dall'altra non si tratta più nemmeno di subordinare la comunità ai decreti di una sovranità altrà. Ma non si tratta neppure di considerare la socialità come un accidente spiacevole ma inevitabile. La comunità è nuda, ma imperativa. Da una parte, dunque, il concetto stesso di comunità è dilaniato – ed è per questo che spuntano in maniera multiforme e caotica l'infranzionale, il paranazionale e le diverse dis-locazioni del "nazionale" in genere, quelle che Paolo Rumiz ha definito "derivate identitarie" –, dall'altra il concetto di comunità sembra perdere ogni contenuto tranne quello del proprio prefisso, il *cum*, il *con* sprovvisto di sostanza o di legame, spogliato di interiorità, soggettività e personalità. In un modo o nell'altro la sovranità non è nient'altro che il *com-*, come tale sempre da "completare".

In un modo o nell'altro la sovranità nuda presuppone che si prendano le distanze dall'ordine filosofico-politico e dalla filosofia pratica: non per favorire un pensiero de-politicizzato, ma per favorire un pensiero che rimetta in cantiere la costituzione, l'immaginazione e il significato stesso del politico, o che permetta di ritrarne il profilo nel suo stesso ritrarsi e a partire dal suo ritrarsi. Il ritrarsi del politico non significa infatti la sua scomparsa. Significa semmai che scompare il presupposto filosofico di ogni politica-filosofica, che è sempre un presupposto ontologico. Questo presupposto può prendere forme diverse: può consistere nel pensare l'essere come comunità e la comunità come destinazione, come ha mostrato nelle sue declinazioni peggiori la storia del Novecento, oppure può consistere nel pensare l'essere come anteriore ed esterno all'ordine della società, e nel pensare quest'ultima come exteriorità accidentale del commercio e del potere. Ma in tal

modo l'essere-insieme non diventa mai davvero il tema e il problema dell'ontologia. «Il ritrarsi del politico è lo scoprimento, il denudamento ontologico dell'essere-con» (ESP 56-57; it. 52-53).

Tuttavia, malgrado la fecondità teoretica di questo passaggio, un problema resta aperto. Sottraendo la comunità all'orizzonte della soggettività, Nancy ne rendeva estremamente problematica l'articolazione con la politica – non fosse altro per l'evidente difficoltà di immaginare una politica del tutto esterna a una dimensione soggettiva –, trattenendola così in una dimensione necessariamente impolitica<sup>3</sup>. In questo modo il discorso sulla comunità continua ad oscillare tra una declinazione politica, ma di esito regressivo – quella delle piccole patrie del suolo e del sangue – ed una modalità teoreticamente feconda, ma politicamente intraducibile. Sulla presunta impoliticità del pensiero di Nancy molto si è discusso. Nancy è consapevole della difficoltà che pone il suo discorso e cerca di porvi un argine quando afferma, nelle ultime pagine de *La comunità inoperosa*, che il politico non deve operare una comunione perduta o ventura, esso è il tracciato della singolarità, della sua comunicazione, della sua estasi. In questo senso «politico vorrebbe dire una comunità che si consacra all'inoperosità della sua comunicazione o che è destinata a questa inoperosità: una comunità che faccia coscientemente l'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» (CD 100; it. 88).

Nancy sottolinea la necessità di dover decidere di – e come – essere *in comune*, come permettere alla nostra esistenza di esistere e di farsi storia. Non si tratta ogni volta di una decisione politica, ma è una decisione a proposito del politico: se e come permettiamo alla nostra alterità di esistere insieme, di iscriversi come comunità e storia. Nella conferenza al *Program in Critical Theory* affermerà, e le sue parole valgono come conclusione, «Noi dobbiamo decidere di fare – di scrivere – la storia, esporci, cioè, alla non-presenza del nostro presente e alla sua venuta (in quanto “futuro” che non è un presente che succede, ma la venuta del *nostro* presente). La storia finita è questa decisione infinita verso la storia. Ogni oggi è anche l'offrirsi dell'occasione di spaziare il tempo e di decidere in che cosa esso non sia più il tempo, ma il *nostro* tempo».

<sup>3</sup> Sul tema dell'impolitico si rimanda a R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988.

Alessandro Esposito

## VARIAZIONI SUL POLITICO IN JEAN-LUC NANCY

La riflessione più strettamente politica di Jean-Luc Nancy si articola in tre momenti fondamentali: le ricerche sul “politico” degli anni ottanta gravitanti al *Centre de recherches philosophiques sur le politique*, da lui fondato assieme a Philippe Lacoue-Labarthe; le riflessioni sulla “comunità” tra gli anni ottanta e i novanta; la messa a tema della “democrazia” dalla fine degli anni novanta fino ai testi recenti. In primo luogo, ipotizzerò che all'interno di questa periodizzazione si possa distinguere un “primo Nancy” (primi due momenti) da un “secondo Nancy” (terzo momento). In secondo luogo – in un certo senso contro Nancy, in quanto è lui stesso ad accennare auto-criticamente di aver variato il proprio modo di affrontare la problematica politica – sosterrò che su questi temi la sua riflessione si sviluppa al contrario con una *continuità* che mette in discussione tale ipotesi.

Il “primo Nancy” corrisponderebbe a colui che – a partire dalla distinzione tra politico e politica, tra la riflessione sull'essenza del politico (*le politique*) e quella sull'attività politica (*la politique*) – concentra le proprie analisi *sul politico* coestendendone il senso al senso dell'*essere*.

Elaborate nei primi anni ottanta, le idee di *retrait du politique* e di *être abandonné* veicolano un pensiero secondo cui tanto il senso del politico quanto quello dell'essere non possono ridursi alla logica dell'Uno-Soggetto (Dio, Stato, Nazione, Popolo, ecc.), non possono comprendersi a partire da un principio trascendente né immanente: di entrambi non è possibile individuare un'essenza o determinare una volontà secondo la prospettiva di una realizzazione teleologica. Di tutto ciò il pensiero rileva il venir meno, il *retrait*, l'abbandono.

Il senso del *politico* consiste proprio nel *retrait du politique*, nell'“essenziale” ritrarsi della sua essenza, nell'indeterminatezza. Le sue caratteristiche sono individuabili in quattro motivi articolati: dall'“impossibilità di un fondamento” metafisico (o di un Soggetto *ab-solutum*: senza rapporto) del politico (1), alla conseguente centralità del motivo

del “rapporto” (2) a partire dal pensiero della “radicale finitezza” (3) e di ciò a cui questa espone, l’“alterità” (4)<sup>1</sup>. Si può dire che i suddetti motivi trovino la loro sintesi nel concetto di “singolarità” – in quanto singolarità d’esistenza di tutto ciò che c’è, ogni volta, *hic et nunc*: la singolarità è “infondata” e non è un Soggetto, è costitutivamente “finita” e dunque sempre in un “rapporto” di non coincidenza – di “alterità” – tanto tra sé e sé, quanto tra sé e l’altro da sé.

Il senso dell’essere in quanto *être abandonné* obbedisce alla stessa logica: né pura trascendenza né pura immanenza, l’essere è la nuda esistenza nella “singolarità” di ogni suo atto sorgivo e dunque nel “rapporto” e nella pluralità delle singolarità (cfr. *ESP* e *IC* 141-153; it. 9-22). Le idee di politico e di essere si articolano allora vicendevolmente: di entrambe Nancy mostra l’ontologica dimensione relazionale, irriducibile a ogni logica ipostatizzante e unitaria (che si tratti di un *uno* individuale o di un *uno* collettivo). Il nome nancyano di tale reciprocità ontologico-politica è “comunità”. Il senso del politico è il *retrait du politique*: è l’esistenza, che è essere-in-comune. Il senso dell’essere è l’*être abandonné*: è, a sua volta, l’esistenza, che è, appunto, essere-in-comune.

Sotto il segno della comunità, ritengo dunque che il pensiero di Nancy configuri una politicizzazione dell’essere. A conferma di questa tesi si pensi a quando scrive: «Il politico, se è possibile designare con questa parola l’ordinamento della comunità in quanto tale nella destinazione della sua partizione (*partage*) e non l’organizzazione della società, [...] non si dissolve nell’elemento socio-tecnico delle forze e dei bisogni [corsivi miei]» (*CD* 99-100; it. 88) e: «La comunità ci è data con l’essere e come l’essere, ben al di qua di tutti i nostri progetti, volontà e tentativi [corsivi miei]» (*CD* 87; it. 78). Insomma, da un lato, l’essere è l’esistenza nella sua struttura ontologicamente relazionale, dall’altro, la comunità è la struttura ontologicamente relazionale dell’essere: la questione fondamentale del politico è proprio quella di interrogarsi sulla relazione in quanto tale, cioè su ciò che rende possibile il legame, non a partire da ciò che unisce (essenza comune, contratto, consenso, ecc.), ma a partire dal pensiero di quel limite che unisce-dividendo e divide-unendo (*partage*), esponendo le singolarità le une alle altre, costitutivamente in contatto e separate senza possibili fusioni identitarie, senza che alcun fine possa essere “dato”. È questa la logica della singolarità, della finitezza, dell’essere-in-comune.

Il “secondo Nancy” corrisponderebbe invece al pensatore della *demo-*

<sup>1</sup> J.-L. NANCY, P. LACQUE-LABARTHE, *Le “retrait” du politique*, in AA. VV., *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983, pp. 196-197.

*crazia*, a colui che ritiene sia necessario smettere di pensare l’“essere” e la “comunità” sotto l’insegna *du politique* perché in questo modo, come lui stesso osserva auto-criticamente<sup>2</sup>, l’ontologia della comunità risulta essere immediatamente politica, rendendo impossibile il pensiero della specificità di una “politica” nei confronti del tutto dell’“essere-politico” in quanto “comunità”. Si tratterebbe allora di non pensare più che l’ordine comunitario dell’essere sia coestensivo a quello del politico e possa dirsi e chiamarsi “politico”: è come se Nancy volesse sottrarsi a questa versione del “tutto è politico” e ai ben noti fantasmi totalitari che in essa possono celarsi (l’assunzione di tutta la vita sociale sotto l’unità politico-organica di una Idea).

Le attuali riflessioni di Nancy sulla democrazia in quanto ambito specifico – in quanto *politique distinguée* – sarebbero allora rese possibili a partire da due condizioni concatenate: da un lato, la messa in discussione delle ricerche sul politico nel loro configurare un “tutto è politico” che persiste nella politicizzazione dell’essere, dall’altro, conseguentemente, la contestazione della stessa distinzione *le politique/la politique*, in modo tale da svincolarsi da un pensiero che tenda implicitamente a nobilitare l’“essenza del politico” sottovalutando, o rendendo impossibile, il pensiero di una specifica “politica distinta”. È secondo me il caso di ridimensionare la portata di questo slittamento concettuale e, anzi, di rintracciare una forte continuità nella sua riflessione ontologico-politica: seguendo rigorosamente le articolazioni dei suoi ragionamenti, per quale ragione dovremmo abbandonare il pensiero della politicizzazione dell’essere e superare definitivamente la distinzione tra “politico” e “politica”? Ritengo che tutti questi temi lavorino anche all’interno del cosiddetto “secondo Nancy”.

Bisogna allora evidenziare un aspetto equivoco delle sue analisi. Se il “primo Nancy” della politicizzazione dell’essere tende al “tutto è politico” pensando a una consustanzialità tra l’essere (l’essere-in-comune, la comunità) e “il politico”, il “secondo Nancy” dice chiaramente che bisogna pensare “la politica” come una sfera distinta che non può sussumere ogni sfera dell’esistente, dal momento che non tutto l’essere-in-comune (che si presenta nell’arte, nell’amicizia, nell’amore, ecc.: in definitiva, è l’esistenza) è politico. A supporto di quest’ultima osservazione, in un testo del 2000 scrive: «Sembra che occorra capire se la sfera politica debba restare distinta o meno dalla sfera del “comune”,

<sup>2</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *Rien que le monde*, in “Vacarme”, 11, (2000), pp. 6-7; e cfr. J.-L. NANCY, *Le désir des formes*, in “Europe”, 960, (2009), pp. 215-216.

che essa non può riassorbire o subordinare a sé. La politica non ha il compito di tracciare l'identità o il destino comune»<sup>3</sup>.

Ecco una prima osservazione a sostegno della mia tesi. Che la politica non possa avere un carattere fondazionale, che non debba individuare l'identità della comunità e sussumerne l'intero destino, è una convinzione chiara e più volte manifestata non solo dal "secondo", ma anche dal "primo" Nancy: la riflessione sull'essenza del politico in quanto dimensione relazionale dell'essere si è infatti da sempre accompagnata al rifiuto di ogni possibile fondazione politica. E così, per esempio, già ne *La communauté désœuvrée* (1986) scrive che la sua idea di comunità «non determina un modo particolare di socialità e non fonda una politica, sempre che si possa "fondare" una politica. Ma definisce almeno un limite su cui ogni politica si ferma e comincia [corsivi miei]» (CD 197-198: it. 163). È quindi chiarissimo già nel "primo Nancy" che se, da un lato, le riflessioni *sul politico* portano al "tutto è politico" della politicizzazione dell'essere (beninteso, alla luce dell'idea de-totalizzante e anti-essenzialistica del politico in quanto *retrait du politique*), dall'altro, esse tendono a stabilire un *limite* imbattendosi nel quale ogni *politica* si rivela *distinta* e dunque nell'impossibilità, come appunto scriverà nel 2000, «di tracciare l'identità o il destino comune».

Una seconda osservazione. L'ipotesi del "secondo Nancy" dice che "la politica" è una sfera distinta che non può assumere ogni sfera dell'esistente e che l'essere-in-comune non è politico. Tale essere-in-comune – la molteplicità differenziale singolare-plurale di ogni singolo atto d'esistenza – ricade infatti in un al di là incommensurabile e la politica non può che limitarsi a relazionarsi a esso per fargli spazio, per renderlo possibile e farlo esistere. È proprio questo il compito dell'"anarchica" *politica democratica*: essa, non potendo legittimare il proprio potere a partire da alcun *archè* (naturale o divino), non muovendo da contenuti definibili, certezze condizionanti o figure direttrici, non può non configurarsi che nel potere del popolo in quanto «potere di mettere in scacco l'*archia*» (VD 57; it. 63); il suo evento, perlomeno quello moderno, rivela che la vita e l'uomo sono esposti ad una assenza di principi e fini dati; essa non deve dare una forma o un senso sostanziale all'essere-in-comune, ma *laisser être* che ogni forma di vita possa affermarsi, senza creare tra di esse gerarchie.

In questo modo, proprio perché indeterminabile e priva di una

<sup>3</sup>J.-L. NANCY, *Des sens de la démocratie*, in "Transeuropéennes", 17, (1999\2000), p. 47; trad. it. D. Tarizzo, *Tre frammenti su nichilismo e politica*, in AA. VV., *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito - C. Galli - V. Vitiello, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 23.

definibile e certa misura comune a cui fare riferimento, la democrazia ha il potere di accogliere ogni forma di vita, ciascuna nella propria singolare unicità, nella propria assoluta incommensurabile differenza, ciascuna tanto distinta quanto ontologicamente in-rapporto con altre singolarità. Da questo punto di vista la *democrazia* può considerarsi *una politica* che si mantiene in un luogo *distinto*, separato ma sempre in relazione con un al di là incommensurabile: il suo è il luogo de-totalizzante di una *praxis* «in cui si tratta di mantenere aperta questa incommensurabilità»<sup>4</sup>; il luogo di una radicale *eguaglianza* nella e in quanto a-gerarchica *differenza*. La politica democratica sarebbe dunque in un rapporto di distinzione con ciò che è *al di là della politica*, l'incommensurabile essere-in-comune. La domanda fondamentale da porre è allora la seguente: qual è il nome del pensiero che pensa l'incommensurabile? Bisogna fare attenzione a quando Nancy scrive: «La democrazia è in primo luogo una metafisica [che espone l'essere-in-comune ad una radicale indeterminatezza mettendo in gioco una ontologia dell'uomo nei confronti dei propri fini – che non sono dati] e solo in secondo luogo una politica» (VD 62; it. 68): da ciò si evince che la democrazia si basa su un principio di distinzione tra "metafisica" e "politica", e che una *metafisica democratica* è la condizione della *praxis* di una *politica democratica*.

La democrazia non è dunque soltanto *una politica* che si mantiene al di qua di ciò che non è politico (l'essere-in-comune) creando gli spazi per renderlo possibile, ma è soprattutto *una metafisica* che pensa «l'essere del nostro essere-insieme-nel-mondo» (VD 62; it. 68): essa, nello stesso tempo, è "una politica" e, in quanto metafisica, è "al di là della politica". Il punto chiave di questa seconda osservazione è che l'"al di là della politica", del nostro *être-ensemble-au-monde* è precisamente ciò che Nancy pensava all'insegna *del politico* in quanto *retrait du politique*, chiamandolo "comunità" (dell'essere). E ancora adesso – per quanto Nancy non voglia più privilegiare la riflessione sull'essenza del politico, al fine di sottrarsi al pensiero della politicizzazione dell'essere-in-comune – l'incommensurabilità del nostro *être-ensemble-au-monde* sembra pensabile a partire da un pensiero che tuttavia porta ancora un *nome politico*, esteso iperbolicamente: "*democrazia*", appunto. Infatti scrive «La "democrazia" [...]: è il ritrarsi del politico» (PD, 144-145; it. 158).

<sup>4</sup>J.-L. NANCY, *Tout est-il politique?*, in "Actuel Marx", 28, (2000), p. 81; trad. it. L. Savarino, *Tutto è politico?*, in AA. VV., *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, a cura di S. Forti, Torino, Einaudi, 2004, p. 238.

Alla luce delle suddette annotazioni, mettendo in discussione tanto la sua auto-critica quanto la periodizzazione da cui sono partito, ritengo dunque che il suo pensiero *ontologico* si tenga, con *continuità*, in una dimensione fondamentalmente *politica*: nell'estensione iperbolica del nome "democrazia" non risuona ancora il pensiero della politicizzazione dell'essere? Non risultano ancora centrali, anzi preliminari, nei confronti dell'esercizio di una necessaria *politique distinguée*, la riflessione *sul* (ritrarsi del) *politico* e dunque la distinzione *le politique/la politique*? D'altronde, anche nel cosiddetto "secondo Nancy", si può leggere un brano di questo tipo: «Pensiamo innanzitutto l'essere del nostro essere-insieme-nel-mondo e poi vedremo quale politica permette che questo pensiero tenti la sua sorte» (VD 62; it. 68).

Matías L. Saidel

DIS-CHIUSURA DELLA SOVRANITÀ  
TEOLOGICO-POLITICA IN JEAN-LUC NANCY:  
VERSO LA SOVRANITÀ DEL «CON»

Una questione nodale della riflessione nancyana è la decostruzione della sovranità teologico-politica. In una dialettica irrisolvibile tra il descrittivo e il normativo, da una parte, Nancy sostiene che il *retrait* del politico è un ritrarsi della sovranità, in cui entrambi i movimenti comportano un processo per il quale il teologico-politico si auto-decostruisce. D'altra parte, però, sembra che il pensiero debba ancora raggiungere l'altezza di tal evento. In quest'articolo discuteremo la decostruzione della teologia politica iniziata con la nozione di *retrait du politique*, e continuata nella sua opera successiva. Come vedremo, a questa sovranità teologico-politica succederebbe l'ecotecnica. Nancy opporrà a entrambe un pensiero «impolitico» della sovranità in Bataille e il rinnovo delle categorie dell'ontologia, intesa in termini di con-essere e di essere singolare-plurale. Quindi la sovranità non sarebbe più quella di un soggetto come nella tradizione metafisica, ma la sovranità nuda del «con», in una spartizione di senso inappropriabile che introduce la possibilità di un'interruzione dell'equivalenza generale.

Negli anni '70, Nancy inizia una decostruzione del soggetto della metafisica denunciando la centralità dell'"antropologia" e dell'ontologia ancora prevalente nello strutturalismo e, insieme, della funzionalizzazione del mito alla produzione di una comunità intesa in termini fusionali, identitari, ipostatici, secondo il modello teologico del corpo politico. Questo modello implicava una sovranità intesa come proprietà di un soggetto, come *reductio ad unum* di una molteplicità di singolarità nel sovrano. Inoltre, in questo modello di pensiero tutti i settori dell'esistenza sarebbero, in ultima analisi, politici, producendosi un'identificazione di potere e senso. Opponendosi a questo presupposto «totalitario», Nancy denunciava l'asservimento vicendevole del filosofico



e del politico nel suo lavoro presso il Centro di Ricerche Filosofiche sul Politico (1980-84).

In quella ricerca, la figura del monarca hegeliano consentiva all'autore di pensare un punto di svolta da un pensiero del politico secondo il soggetto come un *Selbst* che si appropria la sua negatività verso quello del rapporto in quanto tale, in cui la giurisdizione politica potrebbe diventare un luogo di simbolizzazione della relazione stessa. Nancy mostrava che la sovranità-soggetto apre lo spazio per un'auto-decostruzione giacché espone la negatività del *rapporto* che essa non può richiudere su di sé. Ciò invitava a pensare il comune non come comunione, ma secondo la separazione che afferma e apre lo spazio per il rapporto tra esseri singolari, che è ciò che lo stato-soggetto negherebbe<sup>1</sup>.

Per Nancy, se la sovranità è definita dall'assenza di fondamento, il sovrano esercita il suo potere solo in uno stato di eccezione in cui il diritto è sospeso. Ora, laddove Schmitt cerca di fondare in assenza di fondamenti, Nancy decostruirà ogni tentativo fondazionale, giacché pensa i concetti nodali del tedesco – decisione, eccezione, sovranità – come concetti esistenziali, non (primariamente) politici, e per lui l'esistenza non può essere fondata. Perciò sostiene che la teologia politica di Schmitt ha di teologico soltanto l'idea «ateologica» di onnipotenza (cfr. *CMM*, pp. 145-172). Per Nancy tutto il teologico-politico (anche nella sua presunta secolarizzazione), qualsiasi politica della Causa, è sacrificale. Ciononostante, la fine del teologico-politico ci abbandona a un'esistenza «insacrificabile», per cui la sfida sarebbe far sì che la democrazia non si limitasse a essere una teologia negativa della politica, immaginando un altro tipo di sovranità: la possibilità, per l'essere-in-comune, di diventare sovrano.

In questo senso la secolarizzazione della teologia politica sarebbe un motivo ingannevole, e d'altronde, anche se c'è corrispondenza tra concezione metafisica e modo di organizzazione politica, il nostro tempo sarebbe quello della «*métaphysique de la déconstruction de l'essence, et de l'existence en tant que sens*» (*SM* 145). Perciò non si tratta più di «secolarizzazione», bensì di «mondializzazione», cioè: «*remise de la souveraineté... à l'existence nue*» (*SM* 147). Rifiutando le tesi di Schmitt, per Nancy il potere secolare non può derivare dal divino, perché la secolarità nomina un ordine esterno alla divinità. Nancy opporrà alla secolarizzazione la *dischiusura*, che è «quasi l'opposto»: il pensiero della secolarizzazione implicherebbe il contrario di ciò che propone nella

<sup>1</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *La juridiction du monarque hégélien*, in J.-L. NANCY e PH. LACQUE-LABARTHE, *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981, pp. 51-90.

misura in cui ha già pre-interpretato il mondo dell'al di là a partire da questo mondo. Perciò non si tratta di secolarizzare, ma di aprirci all'uomo così come esso è diventato «moderno», cioè all'uomo per il quale niente è dato, neanche se stesso (cfr. *A* 67-68).

In questo senso, se la decisione schmittiana porta a uno stato di eccezione e alla dittatura, la decisione di esistenza heideggeriana non risponde più al modello di secolarizzazione, ma alla «mondializzazione», che non va confusa in questa sede con la globalizzazione. Si tratta di esistere come un certo *in* dell'in-comune, che passa in primo luogo per decidere «cosa significa 'noi', come *possiamo* dire 'noi' e chiamarci *noi*» (*A* 67-68).

A quest'opposizione tra secolarizzazione e mondializzazione, Nancy ne aggiunge un'altra tra cittadino e soggetto, la quale a sua volta determina il modo di pensare il rapporto tra comunità e sovranità. Queste due possono essere pensate come un'area di giurisdizione condivisa oppure identificarsi come il soggetto di una legittimità fondatrice. Per Nancy, la sfida sarebbe di pensare la politica senza soggetto, cioè senza un «essere-sé» che porti a se stesso i benefici del suo esercizio, perché noi condividiamo il mondo, il quale non ha nessun sovrano (cfr. *CMM*).

In questo schema, bisognerebbe pensare oltre la sovranità oppure concepirla come «nulla», il che imporrebbe il difficile compito di agire politicamente senza modelli (*ESP* 166). Quest'idea di sovranità permette all'autore di pensare al di là sia della filosofia politica, sia della politica filosofica. Mentre esse hanno considerato da una parte la sovranità come proprietà e la comunità come l'ipostasi di un soggetto e dall'altra parte l'essere come fondamento o sostanza, la «sovranità nuda» e la ritrazione del politico comportano di pensare il *Mitsein* senza riferimento a niente che lo preceda o lo fondi. È in questo senso che Nancy non pensa la sovranità di una comunità particolare, bensì quella del «con» in quanto tale e sostiene in un passo che «Dio non è altro che lo stesso *con*» (*A* 61).

Questo implica concepire il divino come disseminato nell'esistenza condivisa, decostruendo il modello fondazionale della comunità: se la teologia politica concepiva la comunità secondo il modello fusionale della comunione, dell'incorporazione, e anche di uno spirito condiviso, la comunità di Nancy sarà intesa come esposizione reciproca dei corpi all'immaterialità del senso. Se il modello teologico-politico pensa la comunità come continuità di una sostanza al di là della morte dei singoli, Nancy segnala l'impossibilità di fare della morte un'opera, perché

questo implicherebbe fare della comunità opera di morte. In questo quadro, la sovranità nuda del «con» è l'opposto della comunione, in quanto essa decostruisce il modo teologico-politico di pensare il comune.

Inoltre, quest'esposizione nuda del comune è sempre più evidente nella società odierna, in cui vi è una diffrazione del concetto di comunità nelle realtà sotto e sovra-nazionali. In questo quadro, il concetto di comunità sembra ridursi al suo prefisso, il *cum*, privo di sostanza e legame, spogliato d'interiorità, di soggettività e di personalità.

Ciononostante, sembra che la fine della sovranità teologico-politica e la «mondanizzazione» del mondo non abbiano portato all'esercizio di una sovranità condivisa, bensì a una violenza incontrastata del capitale. Secondo l'autore, lo spazio vuoto lasciato dalla sovranità è stato occupato dall'*ecotecnica*. È come se il potere sovrano si trasformasse in un agente di polizia al servizio della globalizzazione ecotecnica la cui logica non sarebbe meno totalitaria di quella teologico-politica, giacché, per Nancy, non c'è nessuna differenza tra «tutto è politico» e «tutto è economico»<sup>2</sup>. In questo senso, la globalizzazione esaspera la mancanza di legittimità di ogni potere sovrano, giacché né politica né religione possono dare più senso. La sovranità riemerge come un ritorno del rimosso nell'eccezione e nella guerra, proprio perché non ha né senso, né fondamento, né legittimità al di là della sua stessa imposizione (*ESP* 67-68; *manca it.*).

Per andare alle radici di questa secolarizzazione del mondo e dell'equivalenza generale, e per cercare figure di inequivalenza, l'autore avvia una decostruzione del cristianesimo, giacché trova le radici del nichilismo nel gesto di un ritiro del divino nel farsi uomo del Dio. Per Nancy, l'occidente, che s'inventa nell'ateismo la cui verità è stata l'umanesimo, si è ormai globalizzato, e pertanto l'uscita dal capitalismo, quella dall'umanesimo e dal nichilismo hanno la stessa struttura formale, cioè, un'uscita dal di dentro.

In questo quadro, si dovrebbe uscire dall'equivalenza generale nella quale l'umanesimo dà luogo all'inumano. Ma per trascendere il nichilismo – il significato nel suo eccesso – bisogna assumerlo, e perciò Nancy pensa alla *creazione*: mentre il nichilismo significa «fare del nulla principio», la nozione teologica di *creatio ex nihilo* implicherebbe disfare ogni principio, perfino quello del nulla (cfr. *D.* 39; *manca it.*). La creazione che interessa Nancy è quella di un mondo come totalità di senso, al quale oppone l'immondo della globalizzazione neoliberista.

Comunque, non è il caso di stabilire nuovi fondamenti. Perciò

<sup>2</sup>J.-L. NANCY E R. ESPOSITO, *Dialogo sulla filosofia a venire*, in *ESP*.

Nancy parla di dischiusura e decostruzione: sia la metafisica sia il cristianesimo dischiudono se stessi, si auto-decostruiscono. Per Nancy la *Destruction*, anch'essa legata al cristianesimo, non significa distruggere per rifondare né perpetuare, ma smontare, fare spazio (*donner du jeu*) all'assemblaggio per lasciar giocare (*laisser jouer*) tra le sue parti quella possibilità da cui proviene, ma che in quanto assemblaggio ricopre<sup>3</sup>; e ciò che l'edificio cristiano ricopre sarebbe la possibilità di un «fuori del mondo» in mezzo al mondo, un'inequivalenza in mezzo all'equivalenza generale, che è ciò cui puntano i concetti di *adorazione*, di *fede*, di *amore*<sup>4</sup>, figure tutte di un valore assoluto, inapprezzabile.

Comunque, per Nancy non dobbiamo cercare nuovi «significanti-padroni» che occupino il posto lasciato vuoto da Dio – come accade nell'umanesimo – ma sbarazzarci del posto di Dio stesso per far luogo a una sovranità condivisa, al di là della teologia politica e dell'assenteismo monoteistico, e aprire uno spazio per la pulsione di adorazione, e insieme per il fervore e per l'entusiasmo che non devono essere confusi con il furore fascista. Questo avrebbe sempre che fare con una forma particolare, chiusa, col mito che la «comunità inoperosa» è venuta a interrompere. Per Nancy, quel furore è adulazione, non adorazione (cfr. *A* 114). Questa sarebbe invece un modo di riconoscere un prezzo inapprezzabile, un aprirsi agli altri, comunicando un'emozione che non produce figure e che, come la fede, si abbandona senza garanzie.

È in vista di quest'uscita dall'equivalenza generale e di una condivisione del senso che si dovrebbe ripensare la politica per Nancy, in modo che la democrazia garantisca l'esercizio di una «spartizione dell'incalcolabile». Essa sarebbe l'opposto della teologia politica, perché, in primo luogo, non deve donare senso, bensì consentirne la circolazione. In secondo luogo, la democrazia deve riconoscere che non tutto è politico, che la politica non può che essere separata secondo l'essenza dell'essere-in-comune, che non è da ipostatizzare in una qualsiasi figura o significato. E, in terzo luogo, che la politica non è responsabile dell'identità, ma della giustizia. Se il teologico-politico assorbe il senso nel potere e il comune nel politico, la politica democratica è quella che stabilisce un intervallo tra i due<sup>5</sup>.

<sup>3</sup>J.-L. NANCY, *La déconstruction du christianisme*, in "Les Études philosophiques", n° 4, 1998, p. 511

<sup>4</sup>Caratterizzato da Nancy come «stimare l'inestimabile» in J.-L. NANCY, *Sull'amore, manca originale* trad. it. M. Bonazzi, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 35.

<sup>5</sup>J.-L. NANCY, *On the Multiple Senses of Democracy*, in *The Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, a. c. di M. McQuillan, Londra, Pluto Press, 2007, pp. 43-53.

In questo quadro, Nancy propone di pensare la sovranità come spaziamiento singolare-plurale a partire da un'ontologia del *Mitsein* e della sua sovranità nuda, condivisa da tutti e da ciascuno, intesa non come esercizio di dominio, ma come *prassi* di senso (ESP 62), giacché per Nancy la politica non è legata alla figura, ma allo spaziamiento. Similmente alla nozione d'«invenzione democratica» di Lefort, la politica diventa un luogo di de-totalizzazione<sup>6</sup>.

Per finire, si può dire che la sovranità teologico-politica dischiude se stessa. Finora il suo *retrait* ci ha abbandonato, come l'assen-teismo della tradizione monoteistica, all'*ab-senso*, alla violenza incontrastata dell'equivalenza generale che corrisponde formalmente a una democrazia ridotta ai termini di un cittadino-un voto. Pertanto, uscire dalla riduzione di tutta l'esistenza alla misura universale del denaro non comporta né di ristabilire una sovranità tradizionale ormai superata, né l'attesa di nuovi dei, bensì l'introduzione di una dimensione di inequivalenza, dell'incommensurabile, che la decostruzione chiama «giustizia» e che deve rispettare il carattere singolare-plurale dell'esistenza. Per tutto ciò, alla fine della sovranità teologico-politica dovrebbe emergere una sovranità con-divisa, senza soggetto, senza dominazione: una sovranità-in-comune non ancora sperimentata.

<sup>6</sup>J.-L. NANCY E R. ESPOSITO, *Dialogo sulla filosofia a venire*, in ESP.

Marco Saveriano

## INDIVIDUO CORPO SOGGETTO IN J.-L. NANCY. UN'ARGOMENTAZIONE MINIMA

Con lo sguardo orientato sulla 'questione politica' del pensiero di Nancy (i temi del con-essere, della mondializzazione, della libertà come liberazione) si è costretti ad affrontare la questione ontologica. E – non ce lo si può nascondere – si tratta di una pretesa rifondazione della filosofia prima: lo dice Nancy stesso nell'avvertenza a *Essere singolare plurale*. Se, quindi, si è interessati a cogliere l'aspetto politico del suo edificio filosofico, non si può fare a meno di entrarvi e di percorrere gli spazi interni dell'ontologia.

D'altro canto non si dovrebbe escludere di far lavorare la prospettiva della comunità, dell'individuo e del corpo sociale, così come vengono posti da Nancy, a contatto con gli autori e i nodi concettuali della filosofia politica, sia essa di cultura anglosassone o continentale. Questo lavoro ha sullo sfondo proprio tale scopo, ma lo realizza cercando di isolare i legamenti dell'articolazione teorica dell'autore. Individuo, corpo e soggetto vengono perciò a costituire i puntuali termini di riferimento dello studio. Le domande che muovono il discorso sono però di portata più ampia e investono appunto anche altre tradizioni di pensiero: su quali presupposti si basa l'individualismo politico che governa le moderne democrazie occidentali? che tipo di soggettività dobbiamo porre a fondamento della politica in tempo di globalizzazione economica? come pensare la libertà non solo in termini di procedure e diritti individuali, ma anche di invenzione, rischio, impegno, condivisione? Domande cui in questo contesto non si potrà dare risposta, ma che devono esser tenute presenti in quanto linee-guida della ricerca.

## Individuo

L'individuo è stato pensato in Occidente secondo molteplici quadri di riferimento. C'è un individuo – e quindi un corrispondente individualismo – religioso, politico, filosofico, economico<sup>1</sup>. Ognuno di questi è oggi attivo; nella nostra storia, pur avendo seguito linee d'approfondimento peculiari, essi si manifestano secondo una logica convergente. Mi sembra si possa correttamente affermare che, quale che sia l'angolo d'entrata all'individualismo, in ogni caso oggi vengono messe in atto vere e proprie «visioni di sovranità dell'individuo»<sup>2</sup> (CD 16; it. 23).

Secondo Nancy l'individuo è invece «solo quel che resta dell'esperienza della dissoluzione della comunità» e perciò «il risultato astratto di una decomposizione» (CD 16; it. 23). Evidentemente siamo in presenza di una sovranità rovesciata. Qui è infatti la comunità ad avere corona, comunità intesa non come la sommatoria di individui legati socialmente da tradizioni, interessi e scopi, ma – con uno scarto concettuale – come condizione di possibilità del rapporto tra individui. In Nancy si ha una concezione non comunitaristica della comunità: gli individui non sono cioè atomi che si inseriscono in tradizioni, lingue, regioni etc., ma elementi che entrano in relazione per il puro fatto di esistere, in virtù del nudo accadimento dell'essere. In Occidente, secondo Nancy, non si è tuttavia pensato adeguatamente il nesso individuo-comunità. La dissoluzione del principio comunitario dell'esistenza ha prodotto la separazione degli individui e reso possibile il pensiero di un fondamento della realtà inteso come l'unico, il singolo, l'irripetibile. L'individuo ha cioè assunto la veste della metafisica ed è stato colto nella sua presunta separatezza: come quell'atomo che, componendosi con altri, forma l'insieme della società; oppure, l'atomo che sta contro lo Stato, anch'esso pensato come individuo sommo (Hobbes).

La filosofia che cerca il fondamento è metafisica: della Soggettività, dello Stato, dell'Individuo, dell'Idea, del Sommo Ente (ontoteologia). La metafisica è la totalità di essere, la «chiusura» del separato su stesso (da qui l'urgenza, secondo l'autore, di una «dischiusura» al tempo stesso del cristianesimo e della filosofia in ragione della loro storia comune)<sup>3</sup>.

Per Nancy, in opposizione al *mainstream* del pensiero occidentale,

<sup>1</sup> Si veda per un'introduzione all'argomento la stringente analisi di N. URBINATI, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 26-37.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>3</sup> Il riferimento, anche per quanto segue, è sia a *D* sia più in particolare a CD 17-34; it. 24-37 e anche alle pagine sul concetto di *creatio ex nihilo*, sia in *CMM*; 53-56 e 86-101; it. 33-36 e 56-66, sia in *ESP* 34-40; it. 25-31.

si tratta di s-chiudere la chiusura, aprirla, fessurarla. La filosofia deve dunque cercare di scardinare il fondamento portando alla luce – o prestando ascolto al – l'infondato. Ma cercare l'infondato significa togliere l'ancoraggio dell'essere all'ente sommo (e a tutti i sommi enti che la tradizione ci consegna: morali, politici, estetici, religiosi insieme a quello ontologico) e cioè accedere a una pura ontologia della libertà. La libertà, infatti, è quell'unico principio (ma già 'principio' sarebbe parola impronunciabile) che non sta né dietro né sopra o propriamente sotto gli enti, ma presso di essi: li accom-pagna. Si presenta con essi, dando vita a una co-esistenza, una co-esposizione<sup>4</sup>.

Che ne è dell'individuo in un'ontologia della libertà radicale?

Non è atomo e non è separato: è intersezione di eventi singolari (che lo precedono o lo strutturano in certo modo) ed è in relazione (il suo statuto ontologico è l'essere-per, l'arcata di ponte sospesa). L'individuo è la fessura nell'essere che fa essere l'essere come spartizione: è spaziatura – in qualche modo è un niente, un buco nel muro – che, per sua natura, mette in relazione parti di mondo. (Nancy riporta una bella citazione di Bataille: «Essere isolato, comunicazione hanno un'unica realtà. Non esistono da nessuna parte 'esseri isolati' che non comunichino, né esiste una 'comunicazione' indipendente dai punti di isolamento») (Cfr. CD 50; it. 50-51). L'individuo non è pertanto dissolto nella struttura dell'essere, mantiene una sua autonomia relazionale, ma non può pensarsi come il fondo cieco da cui emergerebbe, come somma di porzioni, una totalità.

## Corpo

Quest'aspetto strutturale dell'individualità, colta nel suo nesso con la comunità, la rende fragile e concettualmente indeterminata. Ogni volta per la prima volta, in ogni accadimento libero dell'essere che avviene, sorge qualcosa di individuale. L'esperienza della libertà non è infatti propriamente qualcosa di cui io faccio esperienza, ma un evento che fa di me qualcosa che esperisce<sup>5</sup>. È a partire da questo sfondo che si rende necessario un pensiero della corporeità, intesa come quella condizione di apertura all'essere e dell'essere che, al tempo stesso, più

<sup>4</sup> Sono i temi della IV parte (*Dell'essere-in-comune*) di CD 201-234; it. 167-191 e dell'intero *ESP*.

<sup>5</sup> Mi sia concesso, per esigenza di brevità, di cogliere con questa frase avventurosa uno dei plessi concettuali più densi di *EL*. Per una prima contestualizzazione si vedano le pp. 23-25; in it. pp. 12-14.

ci appartiene (è ciò che è più mio, perché da lì faccio esperienza – il tema del toccare) e più ci destruttura (il corpo, in quanto corpo, non può mai essere davvero mio – si pensi alla contestazione che Nancy fa del *Leib* husserliano).

Cos'è il corpo? È esposizione dell'essere esistente. L'essere avviene cioè *ex-sistendo*, uscendo fuori da sé, o meglio essendo questo stesso fuori di sé e nient'altro che il fuori, un'esteriorità pura. L'*ex* dell'*expono*, dell'*exsisto*, dell'*exterus*. In questa prospettiva si colloca difatti la contestazione del concetto di incarnazione (sia esso *embodiment*, oltre che *incarnation*: i corpi non sono incarnati – ciò che presupporrebbe ancora uno spirito in-sufflato –, ma carnati. Sono piuttosto forme viventi di una «carnazione» (C 17; it. 17). È nella carnazione stessa che si dà spirito, ma – ancor più precisamente – non all'interno del corpo che si carna, ma nell'atto del carnarsi del corpo, nell'esteriorità di una forma vivente che non pre-sup-pone altro che quell'esteriorità (letteralmente non pone qualcosa al di sotto della superficie, un sostrato come sostanza). Così va compreso il tema dell'*expeausition* (C 31; it. 32).

La carnazione avviene sempre *in loco*. Il corpo, cioè, è circoscritto: ha relazione essenziale con l'essere, poiché è il qui dell'essere. Il corpo è «luogo» dell'essere esistente ed è sempre «un» luogo: non si dà esistenza senza i luoghi, perché, se non ci fossero luoghi (corpi), ci sarebbe un essere totale, si darebbe un'onnipresenza ontologica (forse in tedesco oltre che al concetto teologico di *Allgegenwart*, che mette l'accento sulla questione del tempo – si potrebbe far riferimento a una "*Allseinheit*", intendendo la totalità d'essere come presenza (spaziale?!) che quindi sarebbe senza alcuna possibilità di comunicazione e conseguentemente senza conoscibilità).

Ma l'essere esiste, noi lo siamo, liberamente, di volta in volta, di luogo in luogo. La libertà, kantianamente, è un fatto.

Il *Dasein* di Nancy, nell'immagine dei corpi presenti, è tutto concentrato sul *da*<sup>6</sup>: il *sein* è sempre qui, da qualche parte (è spartito, *partagé*). Di più: l'ontologia altro non è che «ontologia del corpo» (C 17; it. 17), in quanto mostrazione dell'essere nella sua esistenza che è sempre locale.

Attraverso il corpo c'è quindi del singolare che non è mai individuale<sup>7</sup>, questo è il lato strutturalistico della questione. Ma – cosa

<sup>6</sup> J.-L. NANCY, *manca originale Differenze parallele. Deleuze e Derrida*, a cura T. Ariemma e L. Cremonesi, Verona, ombre corte, 2008, p. 39.

<sup>7</sup> Il tocco mostra forse proprio questo: che la sensazione del contatto – anche quando è consumata dalla furia della ripetizione – porta sempre con sé un sentimento

altrettanto interessante – l'individuale è inassimilabile alla struttura e risulta anzi essenziale al dispiegamento dell'essere stesso. L'essere, infatti, si piega (termine che fa eco a Deleuze) creando molteplici individualità che, come increspature del tessuto, sole sono in grado di riverlarne la consistenza.

### Soggetto

Alla luce di quanto s'è detto, si potrebbe naturalmente dire che la filosofia di Nancy rappresenta una destrutturazione compiuta della nozione di soggetto. Certo: se per soggetto abbiamo in mente l'individuo in senso atomistico che, 'mediante' il corpo, è posto a fondamento di azioni, pensieri e istituzioni, allora Nancy è antisoggettivista. Ma, mentre è escluso che l'individuo possa essere un soggetto intenzionale guidato da bisogni e desideri e capace d'azione<sup>8</sup> (perché ciò configgerebbe con quanto il principio strutturalista sostiene<sup>9</sup>), non è detto che non possa essere pensato secondo categorie di autonomia e decisione e, per questa via, addirittura secondo gli schemi di una filosofia narrativa (Ricoeur)<sup>10</sup>.

Ma forse è possibile pensare più rigorosamente il nesso individuo-soggetto fermandosi sul primo aspetto. È opportuno, infatti, rileggere con Nancy il soggetto come quel singolare che, 'nel' – o meglio 'col' – corpo, è fondato da azioni, pensieri e istituzioni. In Nancy il soggetto non è soggetto di, ma soggetto a. Pensare la soggettività vuol dire in effetti scoprire la potenzialmente infinita relazione di questo

complesso: di me, di te e di un'alterità che ci porta fuori dai nostri centri focali. Un sentimento di smarrimento.

<sup>8</sup> Si pensi alla teoria dell'intenzionalità di J.R. Searle o di D.C. Dennett.

<sup>9</sup> Per un chiarimento sull'incompatibilità di posizioni rigidamente strutturaliste con la teoria dell'agente intenzionale si veda A.E. GALEOTTI, *Individuale e collettivo. L'individualismo metodologico nella teoria politica*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 61-82.

<sup>10</sup> Concorro con quanto ha scritto Davide Tarizzo ne *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Raffaello Cortina, 2003, che evidenzia una riproposizione del soggetto nei filosofi post-strutturalisti tra i quali viene annoverato Nancy: «Il soggetto riaffiora come un punto fuori linea, come il punto a partire dal quale si stabilisce una certa prospettiva [...] Il che non deve comunque spaventarci, se temiamo una pronta ricaduta negli antichi e rinomati vizi della metafisica classica, poiché la nuova metafisica abbandona il presupposto stesso della vecchia metafisica – il presupposto del soggetto-fondamento» (p. 23). Tarizzo parla poi di un soggetto inteso come «resto» della filosofia e della libertà che, se ben s'attaglia alla figura di Nancy, corrisponde anche a uno degli interessi teorici che Ugo Perone ha consegnato alla Scuola di Alta Formazione Filosofica. Si veda a riguardo *Filosofia dell'avvenire*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2010.

corpo con il mondo, cioè l'universo di incidenze di singolari nel singolare che io sono (e che non sarei se altri non mi incidessero)<sup>11</sup>.

Il soggetto cartesiano è morto (quantomeno nel suo pervenire a Dio, cioè alla garanzia d'essere), ma si apre la strada per una soggettività altrettanto decisiva e ineludibile: al soggetto sta infatti il compito di tenere aperto l'essere. Se l'essere, in piena libertà, accade come evento, è sempre evento che accade al soggetto. Si deve dire allora che il soggetto altro non è che 'soggetto a' e che in questa passività risiede la sua unicità paradossale (perché è un *unicum* non fondamentale, cioè antimetafisico).

Il soggetto, infine, non è un sé. Non sono io (non posso dire di essere io, sebbene lo sia). Piuttosto lo si è in me, a me, per me. Vale a dire: c'è un a-sé (nel doppio senso di qualcosa che non è io e che riguarda l'io, è a-sé ma è 'un' sé) che costituisce la continua *ex-sistenza* dell'essere, che accade in pura libertà, qui e là.

Valga, a conclusione, una bella citazione da *La comunità inoperosa*: «*Sé* non ha *nominativo*, ma è sempre declinato. È sempre l'oggetto o il complemento di un'azione, di un'apostrofe, di un'imputazione. Sé 'è' sempre *a sé, di sé, per sé* etc. E, quale che sia il paradosso che vi si debba cogliere, sé non è *soggetto*. Essere *a sé*, e non essere sé, è la condizione d'essere dell'esistenza in quanto esposizione. O meglio: sé è l'essere al caso obliquo e non c'è altro *caso* dell'essere [...] Si dovrà dire pertanto che ciò che l'essenza è *in sé* non è la sua sussistenza e la sua proprietà, ma l'essere *a sé*, l'essere esposta alla declinazione di esistere» (CD 206; it. 171).

<sup>11</sup> Emerge qui un debito forse non ancora ben chiarito con l'ontologia di Merleau-Ponty.

Daniela Calabrò

L'IMMEMORABILE: LA DECOSTRUZIONE DEL  
CRISTIANESIMO NEL *LUOGO* DELLA VISITAZIONE.



PONTORMO,  
*Visitazione*, 1530.

«L'arte non commemora, mai. Non è fatta per custodire una memoria, e quando viene realizzata in un monumento, non fa la parte del memoriale. [...] Se l'arte in generale ha un rapporto con la memoria, è con la strana memoria di ciò che non si è mai depositato in un ricordo, che non è dunque suscettibile né di oblio né di memoria – poiché non l'abbiamo mai vissuto né conosciuto, e che tuttavia non ci lascia. [...] L'arte è ciò che sempre si eccede verso ciò che la precede o che le succede e, di conseguenza, anche verso la propria nascita e la propria morte» (V 9-10; it. 11-12).

Siamo partiti da qui, dall'*incipit* di un piccolo, ma straordinariamente denso, scritto di Nancy apparso nel 2001, *Visitation (de la peinture chrétienne)* – perché desideriamo sin da subito individuare la centralità della riflessione artistica nancyana nella questione relativa alla “decostruzione del cristianesimo”. In particolare, la *Visitazione* si può intendere – secondo Nancy – come il luogo non memorabile in cui ha origine la “dis-chiusura” della religione cristiana e, in generale, di tutte le religioni monoteistiche e politeistiche – come vedremo a breve.

Ma, la prima domanda è: come può un linguaggio privo di memoria dis-chiudere il tempo cronologico delle religioni? E come può tale

immemorabile divenire nascita e quindi svelamento? Cos'è che l'arte propriamente es-pone? Rende visibile? Dis-chiude? E in che senso, più propriamente, la *Visitazione* rappresenta il momento in cui tutto ciò "fa opera"?

### *Del senso assente*

Nancy distingue nettamente l'arte mitologica dall'arte cristiana. Egli concentra poi la sua attenzione sull'arte che "eccede" se stessa in quanto non appartiene né a un passato né tantomeno a un futuro; non giace in un ricordo, né sconta l'oblio; prende congedo da ogni logica sacrificale, non succede alla nietzschiana "morte di Dio". Essa *dischiude* «la profonda memoria immemorabile, che nasce nei tempi 'favolosi', al di qua della storia, nell'epoca in cui l'uomo sembra ricordare ciò che non ha mai saputo»<sup>1</sup>.

Nessuna trascendenza, nessun *sensu* metafisico, nessun "oltre". L'immemorabile è la sottrazione o la distruzione-decostruzione di codici: il codice del monoteismo, del cristianesimo, del sacro e del sacrificio. Tali codici hanno perso – secondo Nancy – il loro senso allocutorio-fondativo e sprofondano nella tautegoricità, nella chiusura del rinvio ad "Altro". La metafisica «è stata liquidata col naufragio del senso, ossia con il compimento delle possibilità di significazione dell'Occidente (Dio, Storia, Uomo, Soggetto, Senso stesso...)» (PF 12-13; it. 10-11). Tale compimento, nella duplice accezione di ciò che è giunto a un traguardo e insieme ha esaurito le proprie possibilità compendosi e quindi finendo, fa sorgere il niente da raggiungere e il niente della fine, della morte. In una parola, tale compimento "ritrae" nel senso pittorico del termine, *l'assenza del senso*. Il *niente* del senso è il suo esplicito, visibile, manifesto *ritrarsi* – nel senso di ciò che si ritira, si assenta e in questo movimento "*fa*" apparire, produce (*poiéin*).

Per usare il lessico di Nancy, «noi non siamo né nel prima né nel dopo di un Senso che non sia stato finito, ma soltanto in questa scansione, in questa inflessione di una *fine* la cui finitezza stessa è l'apertura, il possibile accoglimento – il solo – di un altro a-venire, di un'altra domanda di senso» (PF 30; it. 32). Quello che la storia ci

<sup>1</sup> Cfr. M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, trad. it. R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977, p. 421, secondo il quale è proprio la nostra relazione con tale "memoria immemorabile" a essere la più severa e radicale posta in gioco. Si veda anche, in proposito, ID., *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, trad. it. D. Gorret, *La comunità inconfessabile*, Milano, SE, 2002.

ha consegnato è un senso ormai destinato alla sua estrema finitezza. Pensare tale finitezza senza colmarla o pacificarla, senza seguire alcuna teologia o ontologia negativa, significa installarci simultaneamente in uno spazio che si fa e si disfa senza mediazione. «Un pensiero finito è un pensiero che *rimane* su questa im-mediazione» (PF 29; it. 30). Da qualche parte, in qualche modo, un orizzonte è stato perso e il conforto di un limite drasticamente dissolto. Resta l'affermazione della finitezza o de-finitezza, che dir si voglia, il cui assoluto *débordement* ci lascia tutti esposti sul limite, quasi come figure liminali dell'Essere.

La perdita di contorni stabilizzanti e stabiliti – cioè fondanti – è, insieme, l'essere al limite e il limite dell'essere stesso. Tali affermazioni, lungi dal poter sembrare semplici o ridondanti giri di parole, sono di fatto le autentiche poste in gioco del pensiero; anzi, più precisamente, sono la vera condizione e urgenza di un nuovo pensare. La perdita dell'orizzonte stesso sembrerebbe così essere l'orizzonte della filosofia. Ma tale perdita è iscritta proprio nel luogo più fortemente fondativo: il passaggio dal pensiero mitico (luogo delle divinità presenti) al pensiero religioso di tipo monoteistico (luogo dell'assenza di Dio).

La posizione di Nancy appare, dunque, sin da queste prime battute subito chiara: se da un lato la fine della metafisica ha rescisso ogni legame con la filosofia tradizionale e se dall'altro il processo decostruttivo ha inaugurato lo spazio *a-venire* della fine del senso come morte o come «l'attendersi ai limiti della verità»<sup>2</sup>, il luogo di "im-mediazione" del senso non può darsi ancora e di nuovo in modo archetipico o archeologico. Nessun ritorno a un'origine quindi, bensì es-posizione di/ad un senso necessariamente finito in cui risiede «l'assoluto stesso dell'esistenza» (PF 23; it. 23). Più precisamente: «al nostro tempo non conviene e non importa di volersi appropriare la sua (del senso) provenienza: noi non siamo né greci, né ebrei, né romani, né cristiani, né una combinazione calcolata di questi nomi, il cui senso, in ogni caso, non è mai dato semplicemente. Noi non siamo né il «compimento», né il «superamento» della «metafisica», non siamo né il processo, né l'erramento. Ma accade che noi esistiamo, e che comprendiamo che ciò (noi stessi) non è l'insensato di una significazione riassorbita, annullata. Nell'indigenza e nella necessità, «comprendiamo» che «noi», qui, ora, è ancora e di nuovo responsabile di un senso singolare» (PF 31; it. 32-33).

Ecco, in questa nuova formulazione che esclude ogni recupero di

<sup>2</sup> J. DERRIDA, *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*; trad. it. G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Milano, Bompiani, 1999.



una possibile infinità, e indica parimenti il congedo da ogni universalità, è racchiusa la cifra del pensiero di Nancy e la vera novità – la vera scommessa – da lui introdotta nella riflessione e nel dibattito contemporaneo. Infatti proprio qui si apre lo spazio, ora, per parlare di un “noi” o di una pluralità, senza trasformare questo “noi” in una sostanziale ed esclusiva identità e quindi ricadere in una rinnovata autoposizione del *cogito*. In altri termini, si aprono le condizioni per poter parlare di un “noi” all’altezza dell’oggi. Questo ci resta da pensare – dopo la modernità.

In tale contesto, perciò, Nancy fa scattare il suo caratteristico movimento, l’unico possibile movimento consentito per quella che potrebbe ancora essere chiamata ‘filosofia’: lungi dal considerare questa generale fuga dal significato una catastrofe o una perdita, «io – scrive il filosofo – voglio pensare ciò come l’evento del significato *nel* nostro tempo, *per* il nostro tempo. Si tratta di pensare il significato in assenza del significato. [...] Si tratta di pensare cosa il “significato” possa essere quando si è arrivati alla fine del significato [corsivi miei]» (Y 109). La filosofia non può più essere, come una volta, la fornitrice ultima di esso, né può continuare ad essere, secondo la *lectio* kantiana, «la filosofia che non vuole dare il significato, ma analizzare le condizioni per pronunciare un significato coerente» (Y 109).

Ma allora, di nuovo, torna la domanda che ci siamo posti all’inizio e che va posta a Nancy: se la filosofia oggi non può più fornire il significato né la spiegazione/costruzione delle condizioni per renderlo possibile, cosa può fare? La risposta che il filosofo offre è, insieme, di una folgorante semplicità e di un’ardua complessità. Infatti, riprendendo il responso nietzschiano sulla fine del senso, egli afferma che quest’ultima «è la rivoluzione stessa: la destituzione dell’autorità del significato o il significato come autorità» (Y 109), e di conseguenza è, alla lettera, «l’ingresso nell’inaudito» (Y 109). In tal senso è davvero, come sottolinea lo stesso Nancy, la più pura assunzione e prosecuzione di quanto avevano già capito – nel punto di articolazione e passaggio da un’epoca a un’altra – autori e artisti come Rimbaud<sup>3</sup>. E questo proprio perché «oggi il significato è assente; in un discorso *questa assenza è proprio ciò a cui noi siamo esposti* e questa esposizione costituisce ciò che io non chiamerò solo la nostra storia presente, ma – con Rimbaud – la nostra *eternità ritrovata* [corsivo mio]» (Y 110).

L’“inaudito” – il non ancora mai udito, verso cui, riecheggiando

<sup>3</sup> Rimbaud è uno dei ‘luoghi’ significativamente ricorrenti nel discorso di Nancy. Cfr., per esempio, *PF* 27; it. 28 e *PD* 188-190 [manca pagina italiana](#).

Rimbaud, Nancy fa segno – trova qui la sua spiegazione. Si tratta di avviare la filosofia a una diversa operosità, a un diverso *poièin* che consiste in una certa modalità di ‘descrivere dal di fuori’. Un ‘descrivere dal di fuori’ che costituisce così il movimento inverso di una doppio *fare* filosofico.

Da una parte esso 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 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.

E allora, per tornare alla questione centrale dalla quale siamo partiti: come possiamo *fare* filosofia in assenza di un orizzonte di senso? Come possiamo rendere le nostre orecchie ‘pronte’ per l’inaudito – ossia per ciò che non è ancora stato mai udito? Il nome che Nancy assegna a tale compito è quello di *poièin*, da intendersi come un *fare* del pensiero esposto al suo limite, senza alcun orizzonte confortante, nel quale vige soltanto l’eterna *exscription* del significato in *ritirata*. Si tratta, in definitiva, di abitare in quel “non-luogo” che appartiene alla letteratura – come straordinariamente afferma Blanchot in dialogo con Nancy – in cui «non c’è nulla da detenere, nessun segreto». Ciò che opera è solo l’inoperosità che attraversa la scrittura stessa e con essa il pensiero<sup>4</sup>. La scrittura è il luogo del neutro, dell’impersonale, è “quella forma d’espressione che, al contrario della parola parlata, trova il suo senso ultimo non tanto nel ‘fare opera’, ma piuttosto nel disattivarla, o ‘disoperarla’, esponendola alla sua irrimediabile perdita di padronanza.

Non a caso fin da sempre, «scrivere equivale a passare dalla prima alla terza persona», vale a dire all’«evento non illuminato di ciò che avviene quando si racconta»<sup>5</sup>. Il neutro a cui la scrittura allude è assenza dei fini, assenza della fine, suo svuotamento, il suo ritiro indefinito dal

<sup>4</sup> Cfr. M. BLANCHOT, *La comunità inconfessabile*, cit., p. 54.

<sup>5</sup> R. ESPOSITO, *Terza persona*, Torino, Einaudi, 2007, p. 159.

sensu. La finitezza quindi non è da intendersi come ciò che implode in una superficie d'immanenza (vedi Deleuze), né tantomeno come ciò che ci riserva una trascendenza, bensì come la continua finitizzazione di tutti i significati.

«Nella finitezza non è questione di fine, né come scopo, né come compimento, e che non è questione che di una sospensione del senso, infinito, ogni volta rimesso in gioco, riaperto, ogni volta esposto con una novità così radicale che subito viene meno» (PF 21; it. 21). In questo continuo venir meno, in questo incessante sottrarsi, che è la finitezza in quanto tale, si iscrive il movimento dell'esistenza: «la nascita ci ha rivolti verso di esso. Ma come anche solo aprire l'occhio: in questo punto la morte lo ha già chiuso» (PF 22-23; it. 23).

Pensare il movimento finito dell'esistenza non più quindi secondo un'immanenza di senso di fronte a una trascendenza infinita a essa contrapposta, bensì come un semplice finito che proprio perciò non fa immanenza, perché disloca, sposta, fa riversare su un fuori di senso ogni immanenza istituita. Questo è allora il compito della filosofia finita: pensare che non v'è un «briciolo di senso che si possa ricevere o trasmettere: la finitezza del pensiero è che il senso vi è indissociabile dalla "comprensione" singolare, ogni volta, di un'esistenza singolare» (PF 23; it. 24). Qui si trovano le spaziature di ogni nascita e di ogni morte. Ma "qui" è un luogo inappropriabile, come il senso finito di ogni esistenza che non fa ritorno a sé. In conclusione, scrive Nancy, il compito di un pensiero finito è quello di «esporsi al finito del senso» (PF 53, it. 61). Quindi «Non un pensiero della limitazione, che implica l'illimitatezza di un aldilà, ma un pensiero del limite come ciò a partire da cui, infinitamente finita, l'esistenza si solleva, e a cui si espone. Non un pensiero dell'abisso e del nulla, ma un pensiero dell'in-fondatezza dell'essere: del solo «essere» la cui *esistenza* esaurisca tutta la sostanza e tutta la possibilità. Un pensiero dell'assenza del senso come unica garanzia della presenza dell'esistente. Questa presenza non è assenza, ma – *epékeina tes ousias* – nascita alla presenza: nascita e morte alla presentazione infinita del fatto che non c'è un senso finale, ma un senso finito, del senso finito, dei sensi finiti, una molteplicità di frammenti singolari di senso che non appartengono ad alcuna unità e ad alcuna sostanza; che non vi sia senso stabilito, non vi sia fissazione, istituzione, fondazione del senso, ma una venuta, del venire, delle venute di senso. Questo pensiero richiede una nuova «estetica trascendentale», quella dello spazio-tempo nel qui-ora finito, che non è mai *presente*, ma non è per questo il tempo schiacciato sul suo *continuum* o sulla sua estasi. Finitezza: l'irriducibilità «a priori» della spaziatura. Ma anche estetica trascendentale materiale della disparità e della dis-locazione dei nostri

sensi, dei nostri cinque sensi di cui niente ci consente di dedurre o fondare un'unità organica e ragionata. La divisione dei cinque sensi, che si potrebbe dire emblematica della finitezza, iscrive o scrive la divisione del senso finito» (PF 48-49; it. 54-55).

Tale è allora il *denudamento* del pensiero, la "chenosi"<sup>6</sup> in cui avviene lo svuotamento dei fini e dei principi. Non si tratta di rinunciare al senso, ma di vedere il senso nell'apertura e nell'incompiutezza del presente, nella sua estraneità, nel suo non coincidere mai con ciò che di esso possiamo vedere o sapere. Non si tratta di andare al di là, perché l'al di là è già *qui*, è proprio nell'instabilità e nell'opacità del presente, nella sua inesauribilità. I dualismi, le opposizioni, con cui siamo abituati a ragionare, non funzionano più. Il denudamento del pensiero è anche la sua «ateologizzazione» (PD 155-169 **manca pagina italiana**): l'abbandono degli dei, cioè di ogni perfezione, o di ogni ragione, di ogni fondamento, che viene a riempire l'apertura del qui e ora, anche quando ci riferiamo a questa pienezza come a qualcosa di perduto. Nel momento in cui si sveste del sapere, si sottrae a se stesso come atto intellettuale, il pensiero non incontra dunque la mistica, che rafforza la dimensione del medesimo, ma l'etica: si fa rapporto, relazione all'altro, apertura del senso e non sua fissazione. Per far ciò è necessario recuperare i temi cristiani e metterli in questione dal loro interno. È questa la decisa operazione di Nancy, avviata già in *La comunità inoperosa* e mirabilmente proseguita in *La Visitazione della pittura cristiana, Noli me tangere, Tre saggi sull'immagine, La dischiusura*. È così che, del resto, appare la *kenosis*: svuotamento ontologico e non teologico.

«Divina è la partizione che fa mondo. [...] Dio vi si svuota di sostanza e il divino vi diventa la misura della partizione tra la luce e l'ombra, tra il vedere e il visibile. Questo luogo, questo corpo, è quindi il luogo, la cavità del dio svuotato e del vuoto divino. Oppure: ciò che resta del divino – ciò che resta divino del divino – sarebbe ancora questo nome, *dies/divus*, che raccoglie in sé una *kenosis* nella quale l'ateologia si rivela spoliazione e verità del 'mistero'» (D 103-104; 94-96).

<sup>6</sup>In relazione alla *chenosi* e alla *ateologizzazione del pensiero*, cioè alla decostruzione del cristianesimo si vedano in particolare: M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, trad. it. A. Comba, *Il disincanto del mondo*, Torino, Einaudi, 1992; J. DERRIDA e G. VATTIMO (a cura di), *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995; G. VATTIMO, *Crede di credere*, Milano, Garzanti, 1996; G. GRANEL, *Loin de la substance: jusqu'ou?* (*Essai sur la kénose ontologique de la pensée depuis Kant*), in "Les Études philosophiques", n° 4, 1999, pp. 535-544; G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; A. GALINDO HÉRVAS, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Estudios de Filosofía Política, Res publica, Madrid 2003.

### Di una “inaudita” Visitazione.

Cosa “opera” (*poiéin*) la Visitazione?

Essa *opera* il vero atto della creazione. Nel cuore della pittura cristiana Nancy installa la sua *déclousion*. Siamo nel 1530. Pontormo dipinge una delle sue tante Visitazioni. Qui ha luogo l’immemorabile e l’inaudito. La Visitazione è «l’assente di ogni ricordo verso cui risale senza fine una memoria infinita, ipermemoria o piuttosto *immemoria*» (V 10; it. 12). Al di là dell’annuncio (Annunciazione) e prima della nascita (Natività), al di là della parola e prima di ogni visibile; la verità della Visitazione, la sua *forma*, consiste nel suo essere priva di forma; senza forma compiuta, senza figura. L’evento non assicura nulla, indica semplicemente. È l’immemorabile: ciò di cui non si ha memoria perché non è il passato ma l’*a-venire* di cui parla Blanchot. L’inaudito a cui si riferiva prima Nancy nel suo *Il pensiero finito* è tutto nella scena della Visitazione: «L’essenziale è sottratto agli occhi e passa attraverso le voci, attraverso un tocco di voce che fa trasalire l’intimo e il non-nato nell’invisibile. Ciò che accade, infatti, è un lampo dello spirito tra due presenze assenti, due vite in ritiro dall’esistenza, tanto immemorabili da essere inattese e improbabili, nei ventri chiusi di una donna sterile e di una vergine» (V 13; it. 14).

Non appena infatti Maria si presenta in visita a Elisabetta, quest’ultima, presa dalla gioia del gesto di grazia, fa *risuonare* il saluto della Vergine dentro il proprio ventre, dove si trova – in attesa di nascere – Giovanni Battista: «Appena il suono del tuo saluto è giunto alle mie orecchie, il bambino è trasalito per l’esultanza nel mio seno» (V 12; it. 13). La pittura rende visibile ciò che si trattiene nel non-ancora. Tale visibilità risuona e fa eco come voce e udito che «balzano agli occhi» (V 13; it. 14). Tutto appare come sospeso, i ventri delle due donne «si toccano senza toccarsi» (V 15; it. 15). Le forme dei tessuti si gonfiano di Spirito; sono attraversate da un soffio che le dis-piega, permettendone la visione, promettendone l’es-posizione, la messa a nudo, la venuta, la nascita. Continua attesa, come spesso accade nei ritratti – è come se il soggetto ritratto stesse nell’attesa di ricevere lo sguardo dello spettatore, del visitatore... È quanto accade tra le quattro donne che compongono la *Visitazione* (Maria, Elisabetta e le due serve) e noi, tra il loro sguardo e la nostra disponibilità di vedenti. Vi

è una presenza immemorabile celata nel ventre di Maria: invisibile agli occhi, tuttavia *risuona*<sup>7</sup> e si rende presenza udibile di un’assenza visibile.

Ma la tela di Pontormo ci offre ancora altra materia pittorica su cui riflettere: due uomini provengono dal fondo oscuro della scena – uno ha in mano una pagnotta e un coltello, l’altro una bottiglia. Uno il pane, l’altro il vino. Altra risonanza, altro rimbalzo: si fa innanzi il gesto della spartizione del pane e del vino, gesto che non a caso, ancora oggi traccia la memoria dell’incarnazione cristiana che però affonda le sue radici nella sacralità dionisiaca e quindi mitica. Il pane e il vino costituiscono la cifra del cristianesimo in quanto segni tangibili di un’assenza del divino. La pittura di Pontormo fa sprofondare tali segni nell’oscurità della scena e compie così – secondo la lettura di Nancy – un «gesto notevole di sottrazione del religioso» (V 29; it. 27). Nella tela del 1530 si coagula la verità immemorabile di una scena che presenta un’assenza che è sempre-già-qui, e che decostruisce – a ben vedere – il cristianesimo dal suo interno. L’immemorabile della Visitazione è infatti «questo luogo e questo momento di provenienza e di presenza a cui non si risale ma che è sempre-già qui [...], dunque sempre di nuovo a venire come il rinvenire del passato più antico di ogni passato, la sua visitazione sempre ripresa in uno slancio in cui la superficie stessa si solleva, si gonfia e sussulta» (V 35-36; it. 32-33). La pittura dischiude i margini di ogni tempo mitico e/o trascendente: essa apre una presenza che, lungi dal definire contorni, forme, figure e spazi si assenta, batte in ritirata e in questo movimento si espone a noi. Nella Visitazione di Pontormo Nancy individua il divino che resta celato e cifrato; ma è proprio tale ritiro e tale assenza a costituire la presenza visibile. La pittura riesce a compiere questa “proferazione”, questo portare innanzi un’immagine che trattiene la sua esposizione e così facendo, paradossalmente, si espone, si presenta, si offre. In questo luogo sta la verità nascosta del Cristianesimo e parimenti dell’ateismo, che non nasce come opposizione ad esso, ma è il suo correlato più profondo.

«La verità del monoteismo è l’ateismo di questo ritiro. La ‘presenza reale’ diviene la presenza che per eccellenza non è presente: quella che non è *qui*. Quella di cui l’esser-ci è un essere esposto all’altrove di questo stesso luogo, eppure in questo stesso luogo senza altrove visibile né invisibile, direttamente sulla tela, qui come nel suo ventre gonfiato di pittura. Questa pittura proferisce: *questo è il mio corpo*. Questa è

<sup>7</sup>Sul tema della risonanza e dell’inaudito si veda in particolare il volume di E. LISCIANI PETRINI, *Risonanze. Ascolto. Corpo. Mondo*, Milano, Mimesis, 2006.

l'esposizione della pelle o del velo sotto i quali nessuna presenza si nasconde e nessun dio attende se non il luogo stesso, qui, e il tocco singolare della nostra esposizione: godimento e sofferenza di essere al mondo, esattamente qui e in nessun'altra parte» (V 45-46; it. 43). La 'presenza reale' è tutto tranne che presente; è la sottrazione manifesta a cui tutti i monoteismi sono legati: il dio cristiano, il dio ebraico, il dio musulmano. È la loro comune alleanza svelata dalla pittura della Visitazione: scambio infinito tra rappresentazione e non-rappresentazione, tra visibile e non-visibile. Non si dà immagine. L'immagine della Visitazione è inoperosa, sventra di colpo il pensiero di un qui come effigie di un al di là, e simultaneamente dissimula la dischiusura della promessa o dell'attesa. L'immagine inoperosa della Visitazione – per questo forse poco frequentata – è «l'apertura del luogo che dà luogo a ciò che non ha luogo: la presenza in quanto essenzialmente eccede e si eccede. La presenza dunque in quanto non la si presenta o non vi si accede propriamente, ma in quanto è offerta a una visitazione che fa la prova dell'invisibile nel suo seno» (V 51-32; it. 48).

Come giustamente osserva Nancy, «Nietzsche è stato il primo a conoscere l'agitazione che nasce quando la presenza si mette a tremare nel ritirarsi del principio. [...] La presenza non si stacca più dal suo fondo e nemmeno vi sparisce: essa si tiene, vacillante, sul bordo dell'apparire in un mondo in cui non c'è più lacerazione tra l'essere e l'apparire. La presenza stessa è diventata questa lacerazione. [...] Presenza lacerata, presenza lacerante. Essa è al mondo non essendoci. Essa è in avanti o arretrata rispetto a sé» (D 118; it. 112). Ecco l'impensato del nichilismo. Esso dice l'impotenza del nulla; l'ultima, estrema sua verità consiste nella sua impossibilità. «Il nichilismo stesso lascia intravedere, proprio nel momento della sua realizzazione, lo spazio del neutro in cui l'annichilimento è arrestato di fronte all'inesorabile perseveranza dell'essere senza nome, senza soggetto, in uno spazio vano senza vie d'uscita»<sup>8</sup>. Ecco in che senso per Blanchot, a cui Nancy dedica non a caso due capitoli nel suo *La dischiusura*, non si tratta di pensare a partire dalla negazione dell'esistenza di Dio, bensì di «condurre all'estremo e all'estenuazione del suo significato» (D 132; it. 126). Tutto il quadro è come un ventre: rivela una presenza assente. In un'atmosfera di sospensione che è rivelativa di una possibilità dell'impossibile; di un'attesa muta, di una carne che è spirito.

<sup>8</sup>W. TOMMASI, *Maurice Blanchot: la parola errante*, Verona, Bertani, 1984, pp. 181-182.

“Toccare senza toccare”.

Una carne che è spirito, la *levée du corps*: ecco l'altro luogo in cui – secondo Nancy – il cristianesimo segna la sua decostruzione<sup>9</sup>. La *Resurrezione* della carne costituisce il correlato o – per meglio dire – l'altra faccia della *Visitazione*. La *levée du corps* rivela, infatti, un paradosso ineliminabile: la presenza di un corpo – quello del Cristo – umano e divino allo stesso tempo o, più precisamente, la presenza di una tangibilità che non è più nell'ordine del sensibile; *noli me tangere* è giustappunto l'impossibilità in atto, un'interdizione, una mancanza *a*, uno scarto *di*; è un corpo *sottratto* quello del Cristo, un corpo che si sottrae all'umano e che purtuttavia esattamente *come* corpo accede al divino. Scopriamo un'impasse nel *noli me tangere* che è rivelativa dell'espropriazione dal/del corpo del Cristo e che può essere efficacemente riassunta dalle due principali proposizioni evangeliche: da un lato *hoc est corpus meum* e dall'altro *noli me tangere*. Nancy va dritto alla questione analizzando l'episodio – più volte assunto a tema dall'iconografia cristiana – del *Noli me tangere* presente nel quarto Vangelo, il Vangelo di Giovanni. Il Cristo risorto appare alla Maddalena, la quale riconosciuto si protende verso di lui per toccarlo. Ma, e qui sta tutta la stranezza del gesto, il Cristo si sottrae a quel tocco – “*noli me tangere*”. Richiesta del tutto contrastante rispetto a quella dell'ultima cena, in cui il Cristo invita gli apostoli – suoi commensali – a mangiare e bere del suo corpo – *hoc est corpus meum*, da cui verrà tratto il rito dell'eucaristia – come pegno di vita eterna. Da un lato il corpo del Cristo viene trasformato nel pane e nel vino (e quindi viene reso umanamente tangibile), dall'altro al momento della resurrezione il corpo del Cristo viene reso inviolabile e intoccabile; la presenza tangibile deve dileguare, scivolare nell'assenza, nel non tangibile.

Questo punto «è precisamente il punto in cui il toccare non tocca, non deve toccare al fine di esercitare il suo tocco. [...] Il Cristo sottrae espressamente al contatto il suo corpo risuscitato. In nessun altro momento Gesù aveva impedito, né rifiutato che lo si toccasse. Qui, la mattina di Pasqua, e lontano dalla sua prima apparizione, egli trattiene o previene il gesto di Maria Maddalena. Ciò che non deve essere toccato è il corpo risuscitato. Noi possiamo comprendere abbastanza bene che egli non deve essere toccato perché non può esserlo: egli non

<sup>9</sup>Si veda a tal proposito R. ESPOSITO, *Chair et corps dans la déconstruction du christianisme*, in AA. VV., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004, pp. 153-164.

è da toccare. Questo non vuol dire tuttavia che si tratta di un corpo incorporeo o immateriale, spettrale o fantasmatico. Il seguito del testo [...] mostrerà infatti che questo corpo è tangibile. Ma qui, non è come tale che si presenta. O piuttosto, egli si sottrae a un contatto al quale potrebbe prestarsi. Il suo essere e la sua verità di risuscitato 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» (NT 25, 28; it. 24, 27).

Il corpo risuscitato, secondo Nancy, non è il simbolo della vittoria sulla morte e l'accesso alla vita eterna. La morte non è vinta, come invece la religione assicura. La morte si dilata a dismisura. Il Cristo muore indefinitamente, e *noli me tangere* rappresenta il senso di questa morte sottratta al limite del solo decesso; o ancora, è la presenza di un'assenza o di una scomparsa indefinitamente rinnovata o prolungata. Ciò che la risurrezione rivela è l'inaggrabilità della morte. La verità di Cristo è quindi nella sua dis-parizione, nel suo allontanarsi per raggiungere il Padre – come egli stesso dice. Ma il Padre non è altro che l'assente. La risurrezione allora non è un ritorno alla vita, bensì la gloria in seno alla morte. Essa è in funzione del disvelamento della verità della morte. «La risurrezione non è una rianimazione: essa è il prolungamento infinito della morte che sposta e disinstalla tutti i valori di presenza e di assenza, di animato e di inanimato, di anima e di corpo» (NT 73-74; it. 63). Insomma, nella risurrezione si svela l'infinita alterità del/dal corpo, la sua sottrazione a se stesso e di se stesso. Un corpo invece apre questa presenza, presentandosi, mettendosi fuori di sé, separandosi da se stesso, espropriandosi. Il corpo è tutto nella sua “messa in evidenza”, tutto nella superficie dell'esposizione, come in un quadro<sup>10</sup>.

Allora, la sentenza nietzschiana «Dio è morto» significa, secondo Nancy: «Dio non ha più corpo. Il mondo non è più lo spaziamiento di Dio, né lo spaziamiento in Dio, ma diventa il mondo dei corpi. L'altro mondo si dissolve come il corpo della Morte, come la Morte in Persona: putrefazione in cui lo spazio è abolito, pura concentrazione, frantumazione, decomposizione dei corpi nel soave e ineffabile brulicare di *questa cosa che non ha nome in nessuna lingua*, in questo

<sup>10</sup> Su questo argomento si rinvia alle riflessioni di Nancy nel volume: *Le Regard du portrait*, Paris, Galilée, 2000, trad. it. R. Kirchmayr, *Il ritratto e il suo sguardo*, Milano, Cortina, 2002; nonché al lavoro di M. CARBONE e D. LEVIN, *La carne e la voce*, Milano, Mimesis, 2003.

al di là del cadavere in cui Tertulliano, Bossuet, e tanti altri, fanno *vedere* la conclusione del mondo. Dio innominato dilegua insieme con questa cosa innominabile: scompare *in essa, vi si rivela morto* e Morte in Persona, cioè *nessun corpo*. È possibile che col corpo di Dio siano scomparse anche tutte le entrate di tutti corpi, tutte le idee, le immagini, le verità e le interpretazioni del corpo – e che non ci resti che il *corpus* dell'anatomia, della biologia o della meccanica. Ma perfino questo, anzi proprio questo vuol dire: *qui*, il mondo dei corpi, la mondialità del corpo, e *là*, discorso interrotto, l'incorporeo, il senso di cui non si possono più decifrare l'orientamento, l'entrata e l'uscita. Questa è ormai la condizione del senso: senza entrata né uscita, lo spaziamiento, i corpi» (C 53-54; it. 50-51).

Nancy indica nella morte l'esposizione stessa di cui ogni esistente è costituito. Non quindi atto finale a cui ogni cosa sarebbe destinalmente o cristianamente consegnata, bensì esposizione assoluta di tutte le cose in cui il tempo *si tende* o si es-tende, «fa crac senza aver cominciato, preme e rompe una massa di presente senza passato, spalanca l'istante senza precedenti, si crepa di nulla» (PD 187; it. 199). Il tempo della morte, il tempo mortale spazia l'esistenza come le crepe spaziano i muri: di nulla. Perché nulla c'è in quella spaziatura se non proprio l'esposizione stessa della finitezza irriducibile. Pensare la morte è pensare tale finitezza essenziale, assoluta: assolutamente staccata da ogni compiutezza, da ogni circolarità infinita e insensata. La morte non è il tempo *a venire* della fine o del compimento di un senso ultimo, come siamo abituati a pensare in un'ottica cristiana fondata sul circolo archeologico e teleologico dell'*eschaton* finale; la morte è l'esposizione stessa del sé, di ogni sé all'altro che è sempre già qui, come una fenditura, come una crepa, come la lama di un coltello. Intesa così la morte eccede il senso della fine universale, del nulla cosmico da cui saremmo inghiottiti secondo un'immagine escatologica del tempo, è la morte infinitamente finita già giunta o meglio con-giunta alle cose, come una sincope, un arresto, una spartizione.

Ecco ciò a cui il pensiero deve tendere, ciò a cui non può costitutivamente sottrarsi: l'esposizione del sé all'altro da sé non può pensarsi che come la lama di un coltello che lacera la pelle e la mette a nudo, letteralmente la apre. Proprio in questa apertura sta il dentro/fuori della nostra esistenza. Senza segreti, tale è l'esposizione, tale è la *nudità* e la novità della *dis-chiusura*.

La grande avventura dell'uomo cartesiano è come se fosse "spaventosamente" comprensibile solo alla luce della *kenosis* a cui Nancy sottopone il *cogito*, l'autocoscienza che, in quanto *risuonante ego*, è qualcosa di effimero, che non dura che il tempo del suo pronunciamento. Quante volte al giorno, in effetti, *io sono* quell'"Io vedo di vedere"? Quante volte sono corpo e pensiero di pensiero (*cogito me cogitare?*) Questo è il vero punto della decostruzione. È solo a fronte di questo interrogativo, infatti, che noi comprendiamo l'atto fondativo cartesiano. E cioè il suo voler coraggiosamente fermare e stabilizzare ciò che è per sua natura instabile, fittizio, vacuo. Come se, rispetto al dirompente flusso vitale, avessimo bisogno di un testimonia che at-testi che noi siamo. È come dire che la drammaticità dell'atto cartesiano è comprensibile solo a fronte dell'abisso che ha disoccultato e rispetto al quale il soggetto preme per erigere un recinto attraverso un rito che, coincidendo nel proferire *ego*, dà la parvenza di sostanzializzare ciò che invece è vacuo, effimero per eccellenza.

Questo è quanto Nancy spinge a pensare allorché cerca il *luogo* dove il soggetto si inabissa, la nostra nera essenza che siamo senza saperlo, e che alla fine trova nel buio del corpo, in quella «estensione incommensurabile del pensiero [che] è l'apertura della bocca [...] a forma di *ego*» (ES 161; it. 153). Il punto vero della decostruzione è arrivare a comprendere che «Descartes aveva intravisto che l'uomo è il Soggetto e che nell'uomo il Soggetto infinitamente si inabissa» (ES 159; it. 152). La *kenosis* si consuma così, da una parte, nella riduzione del soggetto ad una realtà puramente linguistica o, meglio, ad un atto performativo che si compie ogni qualvolta c'è qualcuno che proferisce *ego*; e dall'altra, nell'individuazione – se mai un non-luogo possa essere *individuato* –, di questo (meta)sensibile, o metà-sensibile, in cui quell'*ego*, *EGO!*, risuona, segnalando che c'è qualcuno, *unum quid*, che parla.

La prima *operazione alchemica*<sup>1</sup> di Nancy è dunque la riduzione del soggetto al suo *for*<sup>2</sup>, al *Mundus est fabula*, finzione, narrazione, racconto. Esso è una costruzione che coincide col dire. Ma, siccome *mundus*, il cosmo, è ciò che il soggetto ha raccontato e costruito e dunque la pura proprietà di sé del sé, è chiaro allora come il "soggetto che narra il suo mondo" altri non è che "il soggetto che narra se stesso", col risultato che il soggetto è tale nella misura in cui si dà nella sua narrazione. Una "narrazione che", un "*mundus* che", e dunque un "soggetto che", però, *est fabula*, finzione.

Così, quando Descartes dice: «Questa proposizione: "io sono io esisto", è necessariamente vera ogniqualvolta la pronuncio o la concepisco nel mio spirito» (ES 121; it. 121), è chiaro, a questo punto, come sia quel *hoc pronuntiatum* (il fatto che parlo) ad acquistare un valore assoluto, cioè sia l'enunciazione in quanto tale, e non il suo contenuto (ciò-che-si-dice), a essere vero (cfr. ES 121; it. 121). Ma dire questo significa, all'estremità dell'atto decostruttivo, far coincidere il soggetto con un atto performativo: *ego sum*. Anzi, dice Nancy, il soggetto qui diventa il «performativo della performance» (ES 123; it. 123), per cui se il performativo è quell'atto di parola che pone in essere qualcosa (si pensi a "la seduta è aperta"), l'*ego* è quell'atto di parola che rende possibile ogni altro atto di parola.

Prima di significare qualcosa, infatti, ogni emissione di voce segnala qualcuno (cfr. PP 25; it. 25) che parla e a partire da cui si dà tutto il resto. Che cosa succede, infatti, quando si pronuncia *ego sum*? Proferire "io sono" non è come proferir "*la seduta è aperta*", dice Nancy. Nel dire la seduta è aperta, a questo dire fa seguito qualcosa che dura; nel dire invece *ego sum*, io dico qualcosa che si esaurisce nel mentre si dice, la cui unicità non coincide che con la sua istantaneità (ES 151-152; it. 145). Per cui possiamo dire, con Nancy, coincidendo il *cogito* con l'evento performativo, esso è coestensivo a quella stessa performance, motivo per il quale: "io sono" intanto che proferisco "io sono".

Ma ciò vorrà dire anche qualcos'altro: e cioè che «l'essere non consiste in un enunciato, né nella sostanza di un enunciatore», in quanto «sostanza e posizione, senso dell'enunciato, sono naturalmente tutti performati in *cogito*» (ES 123; it. 121). Cosa resta allora? Terribile ritrarsi di ogni cosa! Cosa resta se ogni cosa, qualsiasi cosa procede dall'emissione di voce? Ecco lo spaventoso, il *perturbante*, nel leggere le pagine di Nancy. Ripetiamo: *ego*, in quanto finzione, narrazione,

<sup>1</sup> Cfr. D. CALABRÒ, *Jean-Luc Nancy: alla frontiera di un pensiero a venire*, in PP p. x.

<sup>2</sup> *For*, da *Fari*, dire, da cui *fabula*, narrazione, racconto. Ma cfr. ES 121; it. 121.

dire, è ciò che coincide con l'emissione di voce stessa. Se *ego sum*, in quanto proferimento di "ego sum", è nell'istante in cui lo proferisco, allora chi proferisce "ego sum" prima che ogni *ego sum* venga proferito? «Né un'essenza linguistica dell'uomo, né una legge del simbolico, né un essere-già-da-sempre parlato potranno rendere conto né avere ragione di questo *for* anteriore o esteriore al soggetto parlante, anteriore o esteriore alla parola» (ES 125; it. 123).

Il punto, allora, è questo: rispetto a questo *for*, a questo dire, a questo narrare, a questo fingere, a questo affabulare, il "chi" resta un enigma, ineffabile. Che cosa c'è allora dietro al soggetto, dietro alla maschera? «L'uomo, spogliato di ogni verità, è esattamente ciò che nasconde in sé la verità non umana dell'uomo»<sup>3</sup>. «Ovunque, nel mondo l'Io si esclude nel e dal suo *for*. E questa esclusione è ciò che ci resta da pensare» (ES 126; it. 124). E cioè, *ciò che* resta da pensare è *ciò che* resta escluso dal *for* stesso e nel *for*: Ciò che sta prima, anche se non posa come un fondamento «Un'esclusione – infatti dice – che non è, o che piuttosto non causa assenza, né sfaldamento, né finzione, né verità, ma che forma il soggetto in modo ben più abissalmente intimo» (ES 126; it. 124) nella misura in cui ce ne fa scorgere la nudità, la *nigredo*, il vuoto rimbombante o il caos sbadigliante, l'orlo e l'abisso. «Questo significa – ancora – che ci resta da pensare qualcosa che non è né una natura, né una struttura del soggetto, e neanche *ça* e che però compie l'atto stesso di *ego*, la sua autopoizione nella forma della sua esclusione» (ES 126; it. 124).

Ora, se pensiamo al fatto che "ego sum" altro non è che un'emissione di voce, questo *ego sum*, non può essere, e non può darsi che a partire da un corpo, da glottide, faringe, velo del palato, alveoli, denti, labbra che, contraendosi, sfregandosi, pronunciano l'inespresso "ego sum". È a partire dal corpo, dunque, che l'anima è *secreta* in quanto enunciazione. Il che significa che l'anima è tale nella misura in cui si staglia, si eleva, si distingue dal corpo. L'io, cioè, che si costituisce per differenziazione dal corpo, al quale è *totalmente* unito, non può che coincidere con la *distinzione* stessa, e cioè con *l'atto di distinguersi dall'estensione* attraverso l'inespresso proferimento *ego sum*. Significativamente, è proprio la "cosa estesa" a possedere da «sola la figura autentica della sostanza», mentre «la "cosa che pensa" si sostiene solo con l'intuizione immediata e istantanea di una sostanzialità che consiste

<sup>3</sup> D. CALABRÒ, *Dispiegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Milano, Mimesis, 2006, p. 28.

solamente nella sua immediatezza e istantaneità e che, di conseguenza, *non ha luogo*» (ES 143; it. 143).

E in effetti se la sostanzialità del *cogito*, a differenza dell'estensione, consiste nella sua evidenza e cioè nell'immediatezza della sua apprensione; e se l'immediatezza della sua apprensione si realizza nella misura in cui *ego* si delimita nel e dal suo *for*, e in quel preciso istante, e non prima né dopo; è chiaro, allora che quell'evidenza – che piuttosto che sostanzializzare a questo punto desostanzializza – coincidendo con un atto (quasi con il *click* dell'otturatore) che è un atto singolarissimo di emissione di voce, ha la natura di un'istantanea. E, infatti, come un'istantanea<sup>4</sup> che proviene dall'oscuro e si chiude nell'oscuro – prima e dopo, infatti, il pronunciare *io* non si dà *io* –, esso ha come sua struttura l'instabilità propria di una convulsione, di uno "strappo", di uno "scuotimento totale" di una contrazione, di un annodamento, di un'increspatura, di una disgiunzione, di una disarticolazione (ES 131; it. 129). E ritorniamo così all'inizio. Il *cogito* non è altro che un atto performativo che però lungi dall'essere solo questo spalanca, con la bocca, la voragine di quell'ineffabile di cui dicevamo all'inizio: il corpo<sup>5</sup>. E la *kenosis* è compiuta, benché, il fatto «che *cogito* si fondi sulla possibilità stessa del linguaggio» (ES 124; it. 123), non può esimerci dall'interrogarci su che cosa sia questa stessa facoltà.

Per *faculté de langage* noi intendiamo prima di tutto il *fatto-che-si-parla* distinto dal *che-cosa-si-dice*. Essa è un generico "poter" dire che *at-test-a* semplicemente la facoltà di enunciare. Inoltre, mentre il *ciò-che-dico* rappresenta il lato ontico del parlare, relativo al contenuto di ciò che si articola, il *fatto-che-si-parli*, in quanto potenza di dire, ne è il lato ontologico, cioè, trascendentale, rappresentando la condizione di possibilità di ogni cosa che si possa voler dire<sup>6</sup>.

Ora, posto che è *ciò-che-si-dice* che di solito viene preso in considerazione dalla nostra attenzione quando qualcuno parla, ci sono, ciononostante, dei «concreti proferimenti in cui la relazione *langue-parole* si limita ad indicare semplicemente la *faculté de langage*»<sup>7</sup>. È questo il caso degli atti performativi.

L'atto performativo, dunque, – ed *ego sum* si è stabilito esserlo, anzi, essere il performativo di ogni performativo – si limita a indicare

<sup>4</sup> «L'io è quella parte istantanea che si crede il Tutto», dice Teste: P. VALÉRY, *Monsieur Teste* (1958), trad. it. L. Solaroli, Milano, SE, 1994, p. 82.

<sup>5</sup> «In fondo all'intelletto c'è il corpo. Ma in fondo al corpo c'è l'intelletto», P. VALÉRY, cit., p. 83.

<sup>6</sup> P. VIRNO, *Quando il Verbo si fa carne*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2003, p. 34.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 36.



la semplice – si fa per dire – *faculté de langage*. Ma per quale motivo ci sarebbe un *ricorsivo* bisogno di menzionare, celebrare, attuare – preferendola – la *faculté de langage*? E là dove nel performativo emerge il carattere rituale del nostro linguaggio, che cosa è ciò che si officerebbe in questo rito? Tutti i singoli atti rituali sono effettivamente tali proprio e soltanto in quanto si compiono “pronunciando formule”. In queste, posto che il *ciò-che-si-dice* è fondamentale, e fa la differenza, esso ha sempre per oggetto il *fatto-che-si-parla*<sup>8</sup>. Per cui, posto che il *fatto-che-si-parli* rimandi alla nostra *faculté de langage*, e posto che questa *faculté de langage* rappresenti il trascendentale, e cioè la condizione di possibilità di ogni possibilità, il rito allora non farebbe altro che celebrare, mettere in luce, officiare il *fatto-che-possiamo-parlare*, il *fatto-che-si-parla* e cioè la condizione di possibilità di ogni dire: *ego sum*. «Rituale [...] è dunque l'esperienza *empirica del* trascendentale, l'evocazione discorsiva della disposizione biologica sottostante a ogni discorso umano»<sup>9</sup> e, posto che solo tramite l'articolazione fonetica il parlante diventa fenomeno, si manifesta, è chiaro, allora, che nel rito ci si espone agli altri ed è in tale esposizione che esso inconfondibilmente consiste<sup>10</sup>.

Bene, ma a che pro? Perché questa esposizione (*ex-peau-sition*<sup>11</sup>)? Ritorniamo un attimo indietro, a quando abbiamo detto che il *cogito* è un atto performativo, un atto che si compie ogni volta che *unum quid* pronuncia *ego sum*. Quando abbiamo definito questo *cogito* precario, istantaneo, instabile, l'atto del distinguersi stesso in quanto *inestensione* – e cosa c'è di più inesteso del *flatus voci* – dall'estensione, intendevamo dire proprio questo: che il *cogito* è un atto performativo che si compie (ogni qual volta si pronuncia), ma che potrebbe anche non compiersi.

«È un'idea completamente falsa – allora – credere che in materia di linguaggio il problema delle origini differisca da quello delle condizioni permanenti»<sup>12</sup>. Il linguaggio, dunque, si troverebbe sempre in uno stato sorgivo di cui conserva tutte le impurità, motivo per il quale la *facoltà di linguaggio* – e cioè il performativo, e cioè *l'ego* – *attesterebbe* proprio

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>11</sup> Un'esposizione che non è «manifestazione piena», né «eliminazione del nascondimento» quanto piuttosto «nudità che si esplica» che si «es-pelle coagulandosi in immagine di superficie», «quasi come la musica [...] che si dà tutta nella superficialità dell'ascolto», cfr. D. CALABRÒ, *Dispiegamenti*, cit., p.69.

<sup>12</sup> F. SAUSSURE, *Corso di linguistica generale* (1922), Bari, Laterza, 1970, p. 18.

la *semel natività* dell'uomo, la precarietà della sua condizione stessa di possibilità, il fatto che questa potrebbe darsi ma anche non darsi.

In effetti, a pensarci, «ha facoltà di linguaggio solo l'essere che nasce afasico per il quale il rischio di afasia è sempre incombente e per il quale, ancora, il passaggio da un'iniziale afasia a una contingente esecuzione verbale è lo stato a cui successivamente sarà sempre legato il soggetto in quanto parlante. Questo passaggio – dall'afasia al parlare – è cioè cronico, o meglio *ricorsivo*»<sup>13</sup>: mai avvenuto una volta per tutte, esso contraddistingue l'intera esperienza del locutore per cui qualsiasi parlante, nel dar luogo a un'enunciazione, deve anzitutto appropriarsi della lingua. Dire questo però non significa altro che dire che noi ci troviamo costantemente in uno «stato di carenza e di afasia dal quale occorre emanciparsi sempre di nuovo»<sup>14</sup>.

Ma, se la facoltà di linguaggio attesta la *semel natività* dell'uomo, cioè la precarietà della sua esistenza, l'esigenza di narrare, di affabulare, di dire è allora necessaria affinché, compendosi, sempre e ancora, il rito delle origini, *unum quind* possa dire *sum*.

E Descartes certamente aveva compreso, in *Mundus est fabula*, in quella, come dice Nancy, necessità di fabulare, l'esigenza, propria della specie umana, di riprendere l'atto inaugurale dell'antropogenesi, di non farlo crollare, di non farlo cadere. La necessità di fingere, di inventare, di narrare, è allora la necessità di mantenere *mundus* ciò che *mundus* non è.

<sup>13</sup> P. VIRNO, cit., p. 79.

<sup>14</sup> *Ibidem*.



Stefano Micali

## LA DECOSTRUZIONE ELLITTICA DEL CRISTIANESIMO DI JEAN LUC NANCY

Nancy definisce la decostruzione del cristianesimo come «un movimento che sarebbe allo stesso tempo di analisi del cristianesimo – a partire da una posizione che si suppone in grado di oltrepassarlo – e di trasposizione, accompagnata da una trasformazione del cristianesimo stesso, che si oltrepassa, si disloca, e dà accesso a risorse che occulta e insieme custodisce» (NT 7; it. 11).

In questa sede non intendo discutere la legittimità o la possibilità di un oltrepassamento del cristianesimo supposto come soggetto unitario (nella sua pluralità di forme), ma intendo soffermarmi sul suo presupposto. Condizione fondamentale della buona riuscita della decostruzione del cristianesimo è la sua analisi ovvero la capacità di cogliere le innervature e le strutture fondamentali del cristianesimo per poi trasporle e riassembalarle inventando l'altro. Nel presente scritto intendo esporre alcuni rilievi critici riguardante il piano dell'analisi. Premetto che non mi è possibile in questo breve saggio rendere giustizia al complesso procedimento decostruttivo di Nancy nella sua interezza. Mi limito a tratteggiare e ad interrogare criticamente due aspetti essenziali della decostruzione del cristianesimo intrapresa da Nancy: l'adorazione e il monoteismo.

### L'Adorazione

L'adorazione non consiste in un dire. L'adorazione non dice niente: essa si rivolge al niente del dono del mondo che si rinnova sempre, che è creazione continua – evento nuovo e fortuito. Rinnovazione radicale. In quest'esperienza dell'adorazione gioca un ruolo essenziale il paragrafo 39 dell'*Anticristo* di Nietzsche secondo cui il cristianesimo non è una fede – l'assunzione irrilevante che qualcosa sia accaduto –, ma una pratica, un fare e soprattutto un non-fare, una forma di esistenza non reattiva che è capace di accogliere tutto. Il paradiso accade in questa

pratica beata che non conosce nessuna negazione. Detta pratica non prega, non conosce risurrezione e non sa niente di un mondo che è altro da questo mondo nel senso dell'al di là del mondo. Questa pratica conosce l'altro del mondo soltanto nella sua forma trans-immanente ovvero intesa nel senso dell'eccesso di sé del mondo. Ma a chi ci si rivolge in questo approccio adorante? «*Ad-orare* significa letteralmente: rivolgere le proprie parole. Ma, essenzialmente, rivolgersi all'altro della parola: alla *res*» (D 175; it. 191) L'adorazione si rivolge al dono del mondo e al suo esistere – stupirsi dell'essere dell'esserci in quella scheggia di tempo che è respiro beato. L'adorazione si rivolge al mondo come improbabile rottura, separazione del giorno e della notte, delle terre e delle acque. L'adorazione si rivolge a quel differenziarsi delle differenze e delle contiguità che non sono niente di concreto, ma che tacitamente/invisibilmente aprono all'esperienza, configurandola e alterandola: l'adorazione consiste nel mantenersi sul niente – né ragione né origine – dell'apertura (cfr. A 83).

Mi permetto qui di fare due osservazioni sul tema di adorazione.

1. L'adorazione viene descritta nella prima persona plurale. Nancy dice noi. Quanto è legittimo questo noi? Quanto è spartibile quest'esperienza dell'adorazione? Quanto la singolarità adorante dello scrivente è iterabile? È legittimo assumere l'iterabilità di questa apertura al niente del mondo?

2. Non sarebbe azzardato vedere nell'adorazione una divinizzazione del mondo aperto al suo proprio fuori, all'avvento di un suo nuovo evento, al continuo trascendersi senza trascendenza. Per quanto Nancy rifiuti esplicitamente quest'interpretazione nel saggio *D'un Wink divin* (in D 159-178; it. 149-171), si prova spesso la netta impressione che nell'adorazione avvenga un'ambigua divinizzazione-teologizzazione della *différance*. Quest'impressione si rafforza nel secondo volume della *Déconstruction du christianisme*, in modo particolare nel saggio *Il n'ya a pas du sens: cela est adorable* (A 19-34). Nel leggere le avvincenti pagine di Nancy si è talvolta presi dalla sensazione che l'adorazione non sia solo ellittica, esposta ad un vuoto che si infinitizza, ma anche troppo poco difficile. In un testo di Lèvinas dal significativo titolo *Aimer la Torah plus que Dieu* compare l'espressione «adorazione difficile»<sup>1</sup>: la fede non si basa sul sentimento religioso, ma su un'assenza di rassegnazione in una condizione di credito verso Dio. Si manifesta così una

<sup>1</sup> E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1973, p. 223; trad. it. S. Facioni, *Difficile libertà*, Milano, Jaka Book, 2005, p. 232.

fede matura dovuta (ovvero grazie) alle ingiustizie subite, all'assenza di giustizia che aspetta giustizia.

### *Il monoteismo*

Secondo Nancy la differenza tra politeismo e monoteismo non è una differenza di tipo quantitativo. Essa non riguarda in primo luogo il numero degli dei. La differenza tocca il modo stesso in cui il divino appare. Nel politeismo vi è una presenza effettiva degli dei. Gli dei sono potenze reali che ci minacciano e aiutano. Nel monoteismo «l'unicità di Dio significa invece il ritrarsi di questo Dio dalla presenza e quindi anche fuori della potenza così intesa» (D 57; it. 51). «Con la figura di Cristo è la rinuncia stessa alla potenza divina e alla sua presenza a diventare l'atto proprio di Dio e a fare di quest'atto il suo divenire-uomo. [...] È il dio la cui divinità è costituita proprio dall'assenza o il dio la cui verità è proprio il vuoto-divinità» (D 57; it. 51). L'assenza di Dio viene declinata, riempita e misconosciuta nella forma di un ente supremo onnipotente nel senso del discorso onto-teologico.

Il discorso di Nancy è fondamentalmente un discorso ellittico. L'ellissi significa letteralmente una soppressione di parole per dar concisione forza e vaghezza alla frase. Questa soppressione è un lasciare vuoto. Le posizioni di Nancy sulla fede monoteistica-cristiana hanno un che di profondamente ellittico nel senso che sono solo un gesto, un *Wink*, un cenno compresso, abitato da motivi eterogenei. Ma nel complesso mi sembra omettere e travisare momenti essenziali del cristianesimo, omissione che potrebbe impedire la riuscita di una decostruzione radicale.

In modo inevitabilmente sommario posso elencare qui tre approcci di Nancy al cristianesimo che mi sembrano essere letteralmente *frag-würdig*:

1. In primo luogo appare problematica la tesi di un'assoluta coincidenza del cristianesimo con la metafisica e l'onto-teologia. Nella lettura di Nancy vi è una declinazione unilaterale del cristianesimo in senso onto-teologico. Nella *Ontologia della libertà*, Pareyson ha evidenziato con grande chiarezza l'incommensurabilità della esperienza religiosa (in primo luogo cristiana) con il problema metafisico riproponendo la distinzione pascaliana del Dio dei filosofi e del Dio della religione. Pareyson utilizza in questo contesto un'espressione che è tanto quotidiana quanto straordinaria: il Dio della religione è un *Dio a cui si dà del tu*<sup>2</sup> ovvero è un Dio che si prega. Nella preghiera di Gesù si manifesta

<sup>2</sup>L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi 2000, p. 85.

un'inusitata, quasi scandalosa confidenza verso Dio: si dà del tu a Dio in un modo nuovo, su cui ritorneremo.

2. Quando Nancy afferma che il monoteismo presuppone l'assenza di Dio, assenza che è la stessa condizione della possibilità della disseminazione dei fenomeni di desacralizzazione e del disincanto, dice qualcosa di vero, ma anche di tremendamente parziale. Tremendamente parziale perché quello che manca è proprio l'esperienza del tremore. Patočka<sup>3</sup> e Derrida<sup>4</sup> hanno giustamente evidenziato la centralità del tremore nel cristianesimo. Nell'evento del cristianesimo Dio *si dà* come *mysterium tremendum*. La persona trema quando si vede esposta nella sua unicità allo sguardo di Dio. In quest'esperienza vi è un'insuperabile sproporzione: esser esposto allo sguardo dell'Altro, senza poter vedere l'Altro<sup>5</sup>. Non si dà mai in senso stretto la presenza dell'Altro, ma solo il nostro essere alla Sua Presenza. A mio avviso, tuttavia, il momento del tremore non è in questi termini esclusivamente cristiano, ma costituisce un aspetto costitutivo e fondativo del monoteismo. Il tremore di fronte all'altro che vede senza essere visibile è il segreto del monoteismo. Il monoteismo non è solo ritrarsi del sacro, farsi assente di Dio, ma è anche esperienza positiva dell'essere di fronte all'Altro senza avere l'Altro di fronte. Esperienza positiva che apre in modo nuovo la possibilità – evidenziata da Levinas – di incontrare l'altro straniero come mio simile.

3. Il cristianesimo articola l'esperienza del tremore in modo specifico. Nell'essere di fronte all'Altro senza avere l'Altro di fronte, il cristiano dice *'abba*, Padre mio. In sede di esegesi biblica Jeremias ha mostrato come l'appello-invocazione *'abba* sia *vox ipsissima* di Gesù. Il significato straordinario dell'espressione *'abba* risiede nella sua centralità in riferimento al messaggio di Gesù. L'espressione *'abba* viene adoperata dai bimbi piccoli per chiamare il proprio padre: «*'abba* era parola di linguaggio infantile di uso quotidiano. Per la sensibilità del giudaismo palestinese sarebbe stato impensabile rivolgersi a Dio con un tono così familiare. Gesù ha osato rivolgersi a Dio come *'abba*. *'Abba* è *vox ipsissima* di Gesù»<sup>6</sup>. Ci si rapporta essenzialmente a Dio con la stessa dolcezza e fiducia con cui un infante si relaziona al padre<sup>7</sup>. L'espressione *'abba* non deve essere qui intesa primariamente come una tesi

<sup>3</sup>J. PATOČKA, *Ketzerische Essai zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

<sup>4</sup>J. DERRIDA, Paris, Galilée, 1992; trad. it. L. Berta, *Donare la morte*, Milano Jaka Book, 2002.

<sup>5</sup>*Ivi*, pp. 87-89.

<sup>6</sup>J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1971, p. 72.

<sup>7</sup>Si veda anche: M. PHILONENKO, *Le notre Père*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 35-38.

ontologico-metafisica riguardante il rapporto di *homoiosis* tra il Padre e gli esseri umani<sup>8</sup>, ma come un insegnamento riguardo a “come” ci si deve rivolgere a Dio. La parola ‘*abba* riguarda il modo in cui deve avvenire il ri-volgersi a Dio. L’esperienza cristiana di Dio non è solo o per lo più quella metafisica di un *ente* onnipotente di cui si parla. Ma è un Dio a cui si dà del tu e che si prega nella fede. Nella *Malattia mortale*, Kierkegaard definisce Dio come abbreviazione di “che tutto è possibile” nella preghiera. «Perché si possa pregare bisogna che ci sia un Dio, un io e – la possibilità, ovvero un io e la possibilità nel senso pregnante, perché Dio è che tutto è possibile e che tutto è possibile, è Dio»<sup>9</sup>. Quest’interpretazione di Dio trova conferma nei Vangeli Sinottici. Nella trepidazione di sentirsi alla presenza di Dio si crede che tutto sia possibile e che l’impossibile possa accadere. La possibilità dell’impossibilità è affermata esplicitamente in rapporto al credente. Nel *Vangelo* di Matteo è scritto in questo senso: «Se avrete fede pari a un granellino di senapa, potrete dire a questo monte: spostati da qui a là, ed esso si sposterà, e niente vi sarà impossibile” (Mt. 17, 20). Nella trepidazione dell’essere alla Sua presenza nasce quel fermento che permette la fede nell’impossibile che lo fa accadere.<sup>10</sup>

Mi preme evitare un possibile equivoco. Le presenti osservazioni critiche riguardo alla pratica decostruttiva di Nancy non devono essere prese in senso apologetico. La decostruzione è una pratica che riesce appieno, se coglie le tensioni interne al suo tema nella loro specificità – (sebbene si debba essere sempre coscienti dell’inevitabile singolarità-pluralità della stessa specificità). La decostruzione riesce appieno se interroga, rivela, rimodella e differisce gli assi impensati sottesi al “testo-tema” studiato. Il testo, il tema, la *res* da decostruire possono essere il concetto di evidenza in Husserl, il concetto di diritto umano, o, come in questo caso, il cristianesimo. Se si considera il passo di Nancy sulla decostruzione citato all’inizio di questo saggio, possiamo dire che il successo della trasposizione e del dislocamento decostruttivo dipende in gran parte dall’analisi, che, per riuscire, deve contenere una rigorosa genealogia del “fenomeno” in questione. La

<sup>8</sup> Su quest’aspetto rilevante della paternità di Dio si sofferma Nancy nel saggio *Le judéo-chrétien (De la foi)*, in *D* 74.

<sup>9</sup> S. KIERKEGAARD, *Opere*, a cura di C. Fabro, Milano, Sansoni, 1993, p. 640.

<sup>10</sup> Un’analisi minuziosa del passo di *Marco* 23,15 può illustrare quale *modalità* deve prendere la fede richiesta da Gesù nella preghiera. Vorrei sottolineare che questa modalità della fede elude la prospettiva tipica della metafisica della presenza. Mi permetto di rimandare a un mio saggio: S. MICALI, *La preghiera come esperienza dell’impossibile*, in “Archivio di Filosofia”, 2011, pp. 285-296.

decostruzione dev’essere infinitamente fedele al tema e alla *res* esaminata per essere capace di far emergere quanto nel tema stesso è dissimulato e impensato. Nello scritto *Fede e sapere*, Derrida avrebbe voluto assumersi il compito di inventare una macchina discorsiva unitaria capace di rendere giustizia a tre istanze differenti: etimologiche, genealogiche e pragmatiche.<sup>11</sup> Mentre la ricerca sugli effetti pragmatici è rivolta alla scoperta delle nuove regolarità e delle ricorrenze inedite nell’attualità singolare di una determinata pratica discorsiva (per esempio “come appare e dove appare oggi la religione?”), una ricerca genealogica intende rintracciare le stratificazioni di senso e le alterazioni del tema in questione nelle sue traversie storiche. Il successo della ricerca pragmatica è legato alla capacità di confrontarsi con i sensi sedimentati che inevitabilmente si alterano e si modificano (e ci modificano) nel corso della tradizione. In altre parole, anche nel caso in cui si volesse partire dall’assunto secondo cui oggi – ovvero nel contesto di una ricerca rivolta agli effetti pragmatici – il cristianesimo sia solo una reliquia, si deve rendere giustizia della specificità di questa reliquia. In questo scritto ho considerato alcuni momenti che, a mio avviso, non possono essere elisi in sede di analisi decostruttiva.

<sup>11</sup> J. DERRIDA, *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Bari, Laterza, 1996, p. 56.

PARTE TERZA  
CORPO

Marco Vozza

## JEAN-LUC NANCY E LA FILOSOFIA DEL CORPO

Penso che il tema portante della filosofia di Jean-Luc Nancy sia quello dell'esistenza come esposizione corporea: "Non c'è altra evidenza – chiara e distinta come vuole Descartes – che quella del corpo". 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 inscritto 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*. Tramontato l'essere nella sua presenza permanente e impassibile a favore di una pluralità di presenze singolari, sovranamente essenti meramente esistenti, rimane soltanto – come si legge nella *ouverture* al pensiero che si sottrae o che si spoglia dei suoi secolari attributi – "la nudità del mondo senza origine né fine, che si espone interamente a se stessa". Il corpo è la pelle rivolta all'esterno, al mondo cui si espone, quel mondo intessuto della contingenza dei corpi in cui è gettato ogni *moi-dehors*.

*Nuda veritas*, ma la nudità non coincide con la verità: piuttosto ne custodisce il mistero, ne è "insieme l'inquietudine, l'attesa, la cura e l'appello". Una volta dissolta, se non demolita, la consistenza dell'*ego* e della sua arcana interiorità – come si dichiara nei saggi dedicati a Hegel – «la grandezza del pensiero è nella semplicità della decisione che si volge verso la nuda manifestazione»<sup>1</sup>. Non il mistero di una verità da rivelare, da portare alla luce della coscienza, ma la rivelazione stessa, a

<sup>1</sup>J.-L. NANCY, *Hegel. L'inquietude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p. ??; trad. it. A. Moscati, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Napoli, Cronopio, 1998, p. 54.

fior di pelle, nella sua immanenza inesauribile e debordante. Non vi è nulla da svelare: questo è la condizione di una “apertura propedeutica alla ricerca della verità” che finalmente si avvale del lume naturale.

Denudarsi significa esporsi come immagine, trasferire ogni arcana profondità sulla superficie corporea perché «il mondo è composto proprio e soltanto di superfici su superfici» (*M manca pagina originale*; it. 109): così come accade con la *Betsabea* di Rembrandt, la cui intimità è violata dal nostro sguardo mentre ella medita sul significato di una lettera dal contenuto per noi indecifrabile; il suo essere-in-sé consiste nel suo essere-fuori-di-sé, ex-statico, emblema della nudità che è la pura, seppur transitoria esposizione della superficie del senso, esibizione evanescente, effimera, abissale, nella quale si annida anche l'esperienza del dolore, il male che trasfigura la bellezza, l'affatica e l'appesantisce. Offrirsi nudi allo sguardo è rivelare la “mancanza dell'abito di un'essenza”, esibire la propria amabile fragilità di singolarità erranti e tremanti, che esistono in “un regime d'essere incerto”, rinunciando a ostentare qualsivoglia ornamento di senso pregresso e, al tempo stesso, mostrando la propria intimità nell'*évanouissement* di ogni interiorità. Pura *ecceità* di “un'esistenza senza ragioni né garanti” che anela, perturbata e alterata, ad una *attestazione* che corrisponde ad una testimonianza peritura, sospesa tra il godimento e la morte.

Già Paul Valéry sosteneva che “la profondità dell'uomo è la sua pelle”: l'esperienza della nudità sembra rinviare a un sapere della superficie, a una cognizione dell'immanenza singolare, a un pensiero della *carne* dotato di un attributo relazionale o *comunitario*, derivante da una condizione di esistenza condivisa, quale si manifesta nella complicità della carezza, nell'atto del toccare che si trattiene dall'afferrare e non sfocia mai nell'appropriazione o nell'identificazione: «Esiste una nudità isolata? La nudità non è un essere, né una qualità, è sempre un rapporto, molteplici rapporti simultanei, con altri, con sé, con l'immagine, con l'assenza d'immagine»<sup>2</sup>. Non esiste alcuna nudità solitaria – ribadisce Nancy davanti alla fotografie di Jacques Damez –; il sé non ritorna mai a sé, piuttosto espone il corpo al fuori di sé, lascia affiorare la *distesa di un'anima*, la sua *venuta in presenza* che evoca il toccare e l'essere toccato. Ogni nudità lascia scorgere la morte alle proprie spalle, la minaccia che incombe come una nube opprimente.

Se l'interiorità del soggetto nudo è superficie incarnata, offerta senza ritegno, singolarità della carne palpabile, *psiche* che si coglie inconsa-

<sup>2</sup> F. FERRARI - J.L. NANCY, *Nous sommes: la peau des images*, Bruxelles, Gevaert, 2002, p. ??; trad. it. *La pelle delle immagini*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 31.

pevolmente *estesa* – come intuì Freud in un frammento che Nancy riporta in piena luce –, allora l'esposizione indifesa del corpo è anche la soglia dell'eros, un invito a guardare e a toccare, reciprocamente, a fior di pelle: l'estetica si volge all'erotica, invita al contatto carnale. Paradossale offerta di intimità che richiede il completo abbandono all'esistenza, mediante un'assoluta exteriorizzazione, attrazione del pudore verso l'oscenità (“la nudità oltre la nudità”, secondo Bataille): l'esposizione allo sguardo altrui, al desiderio d'altri, equivale a un'*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 morte. Con tutte le reciproche affezioni che queste relazioni comportano, all'interno di quel dominio dell'*affectio* che Spinoza vedeva generato dalla composizione dei corpi, reciprocamente modificati per effetto del loro incontro. Movimento di danza, stato di grazia, estasi del desiderio.

Il rapporto tra corpo e anima rappresenta la *mise en abyme* o l'asse portante di un pensiero che prende congedo dalle metafore metafisiche di interiorità e profondità: nel fondamentale saggio del 1994, che appare come una decisiva nota a margine del *De anima* aristotelico, insieme alla successiva conferenza veneziana in cui – commentando una lettera di Descartes a Elisabeth – viene articolato il senso e il movimento di una relazione di coappartenenza, Nancy sostiene che l'anima non costituisce l'interno di un corpo ma al contrario l'organo senziente della sua exteriorizzazione, 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 nell'*extra partes* e nel *cum* dell'*existere*, percepirlo in una comunione emotiva che non rinvia ad alcuna interiorità senziente ma a un costitutivo *Mit-Da-Sein*. La comunicazione tra anima e corpo – scrive Nancy – commuove l'estensione ed estende 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*.

Tema centrale e cruciale, l'eredità cartesiana: già nell'opera *Ego sum* che risale al 1979, Nancy opera la decostruzione del *cogito* opponendo a un presunto dualismo tra anima e corpo la loro distinzione che li tiene sempre avvinti nel plesso unitario dell'*unum quid*, formando un'identità che necessariamente si articola nella distinzione tra una sostanza pensante e una estesa, formulando altresì un'ontologia dell'*entre*, di un soggetto *exposto* e attraversato da emozioni, toccato da altri soggetti egualmente esposti. 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 si sa (forse ancora) nulla. Così – conclude Nancy nel suo inesausto corpo a corpo con Descartes – «il soggetto sprofonda in questo abisso. Ma *ego* vi si annuncia: vi si esteriorizza, il che non significa che porti al di fuori la faccia visibile di un'interiorità invisibile» (*ES* 163; it. 155). Si osserva pertanto l'eclisse della metafora *influyente* dell'interiorità, l'estroversione del soggetto nel mondo dell'estensione plurale dei corpi.

La questione del *sensu dell'essere*, costantemente riformulata da Heidegger nella sua epigonale gigantomachia, si risolve nella sua secolarizzazione ontico-esistentiva esperita dalla molteplicità di coloro che, *gettati* nel mondo, non si avvalgono dell'ancoraggio confortante di un'essenza o di un fondamento. Non il riferimento a un Senso che sovrasta l'esistenza, o ad un infinito che *redime* tale finitezza, o ad una coscienza che signoreggia sul vissuto, ma un *non senso* che tutti ci accomuna fin dalla nascita e che la morte si incarica di sigillare. La singolarità d'essere è tutto il senso della nostra venuta al mondo, della nostra stupefacente *apertura*, passibile di incontri e di eventi che talvolta si condensano in configurazioni comunitarie: l'esperienza dell'amore, la sua libertà incondizionata che ci restituisce bagliori, *schegge* e cicatrici – a cui Nancy guarda con inesausta disponibilità<sup>3</sup> – è il tentativo più rilevante e ricorrente, anche se forse illusorio, di condivisione del senso. Eccedenza del senso, infondata e inappropriabile, interna all'immanenza del *giacere* al mondo: «Ogni grande amore non vuole

<sup>3</sup> Si veda, ancora recentemente, la conferenza: *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément*, Montrouge, Bayard, 2008.

l'amore – vuole di più», dice lo Zarathustra nietzschiano (*SM* [manca pagina originale](#); it.4)<sup>4</sup>.

La nostra condizione è quella di chi vive in "un mondo senza dèi di cui siamo eredi senza testamento": di qui, dal ritrarsi di ogni presenza piena, deriva la nostra esposizione all'esistenza, scaturisce il niente che diventa il segno distintivo della nostra libertà, coinvolti in quell'evento singolar-plurale che reclama ma non pretende condivisione, provoca dilezione e reciproca alterazione, tensione e contatto affettivo, produce un *assemblaggio* d'amore che riunisce soltanto esseri distinti, eterogenei e non sfocia mai nell'unità o nella fusione. Dispiegata nel con-essere, la nostra identità singolare e contingente viene a coincidere con l'alterazione di sé che si manifesta ogni volta nel gesto d'amore, quasi un rinnovarsi della nostra venuta al mondo. Senza pretendere che si dia tra gli amanti nostalgia di incorporazione fusionale, in quanto – nella *differenza* che permane tra corpi estranei e stranieri – «amore significa unione di due che eludono le trappole dell'uno». Uno assente, sempre irreperibile, insussistente. L'esperienza dell'amore coincide con il movimento stesso dell'alterazione: «L'amore altera la libertà: esso le dà il desiderio dell'elezione e della dilezione dell'esistenza, di quella di un esistente – e sposta il suo *niente*, lo modifica volgendolo verso l'altro di un'esistenza singolare»<sup>5</sup>. Esponendosi al mondo e all'altro, quest'esistenza si altera e la voce della sua libertà assume la peculiare "intonazione dell'amore".

La questione del senso e dell'esperienza sensoriale ha, ancora una

<sup>4</sup> Citato da J.-L. NANCY, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p. ?il capitolo ha per titolo "mondo" e la cit è alla 4 p. del testo italiano?; trad. it. a cura di F. Ferrari, Milano, Lanfranchi, p. 192. Un capitolo a parte meriterebbe la presenza di Nietzsche nel pensiero di Nancy che non appare così centrale come quella di Cartesio, Kant e soprattutto Heidegger anche se, a mio avviso, risulta onnipervasiva, se non decisiva. Nel numero 7 (2002) della rivista "Lignes", collettaneo monografico sul pensatore tedesco, Nancy ammette che Nietzsche non gli dice nulla senza comunicargli anche un'esperienza, quella della morte di Dio in particolare, decretata la quale viene dissolta ogni lacerazione tra essere e apparire, ogni dualismo tra sensibile e intelligibile, eleggendo il corpo a filo conduttore della filosofia, così come l'esposizione all'esistenza interviene a sostituire ogni ricorso al principio di rappresentazione. Dunque, una *Umwertung* radicale in vista della formulazione di un pensiero finito, così come la decostruzione del cristianesimo, come esito nichilistico della metafisica e nuova apertura del mondo, costituisce un programma di ricerca che l'ultimo Nancy ha sviluppato, a partire da *La dischiusura*. Un'intonazione fortemente nietzschiana si avverte anche ne *L'imperativo categorico* che risale al 1983.

<sup>5</sup> J.-L. NANCY, *Liberté de l'amour*, in *Essere e libertà*, a cura di G. Riconda, Torino, Trauben, 2005, p. 174; trad. it. B. Lamanna, in *Lo sguardo di Eros*, a cura di M. Voza, Milano, Mimesis, 2003, p.17.



volta, un'imprescindibile origine nietzschiana: dopo la morte di Dio, la critica a tutti i valori ascetici e metafisici, dopo la decostruzione delle nostre certezze, è lecito domandarsi se l'esistenza abbia ancora un senso. Lo stesso Nietzsche aggiungeva che tale angoscioso quesito sarebbe stato compreso nella sua profondità soltanto un paio di secoli più tardi. Esercizio di una comprensione che accoglie il pensiero del *noi* o del singolare-plurale come suo attributo originario e dispone a «una nuova avventura del senso nell'assenza di senso», a un inaudito conferimento di senso «nel desiderio della nudità dell'essere».

Compreso *nella sua profondità*, scrive Nietzsche di tale quesito: e se la risposta fosse invece disponibile *nella/alla/sulla sua superficie*? La provocazione è suggerita proprio da concetti-metafore quali la *gaia scienza*, la *fedeltà alla terra*, il mondo delle *cose prossime*, che convergono nell'elaborazione di quel *sapere della superficie* che costituisce il programma di ricerca proposto da Nietzsche. Su questa linea, sul percorso di un'eredità mai esplicitata dall'autore (che guarda preferibilmente allo *spazio lasciato libero* da Heidegger), è possibile incontrare il pensiero di Nancy, il quale ha scritto ne *Il senso del mondo*: «In un certo senso, ma quale senso, il senso è il toccare. L'esser-*qui*, fianco a fianco, di tutti gli *esser-ci*». Secondo Derrida, Nancy è il più grande filosofo del toccare dai tempi di Aristotele nonché il culmine della interminabile storia dell'aptica, sviluppata in particolare dalla fenomenologia novecentesca, in cui l'esteriorità impura del toccare viene a contaminare la purezza dell'intuizione, la dimensione tattile che presiede alla costituzione della sfera eidetica, senza mai giungere a esautorare il primato del soggetto, a precludere la sua strategia di riappropriazione: «Da Platone a Bergson, da Berkeley a Maine de Biran a Husserl e al di là, non cessa di esercitarsi una stessa costrizione formale: c'è certamente l'egemonia ben nota di una eidetica, come *figura o aspetto*, dunque come forma visibile esposta allo sguardo incorporeo, ma questa supremazia stessa ubbidisce all'occhio solo nella misura in cui un intuizionismo aptico viene a completarla, a riempirla, ad appagare il movimento intenzionale di un desiderio, come desiderio di presenza»<sup>6</sup>.

Buona parte della filosofia contemporanea sembra aver appreso la lezione congiunta di Spinoza e Nietzsche, identificando nel corpo l'unico ed esclusivo piano di immanenza: ma si può ancora parlare di un corpo indifferenziato, privo di attributi biopatici, quasi fossimo ignari della distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib* e delle successive elaborazioni in termini di *corpo vissuto* e di *carne*? Di quale corpo parlava

<sup>6</sup> Manca cit????

Nietzsche nella sua originaria decostruzione della metafisica? Di quale corpo parla ora Nancy? Un corpo nudo e potenzialmente gaudente/dolente, cioè un corpo infinitamente esposto senza difese all'oltraggio del mondo, al piacere come alla sofferenza, in termini spinoziani alla *laetitia* come alla *tristitia*.

Abbiamo assistito, nel corso dei secoli, a un immane e sconsiderato *sacrificio* del corpo, perpetrato dalla tradizione giudaico-cristiana fino al *cogito* cartesiano (ma è proprio Nancy a decostruire tale dualismo), dall'idealismo trascendentale fino a buona parte delle più accreditate filosofie novecentesche: l'unica significativa eccezione (come rileverà lo stesso Nietzsche) è costituita da Spinoza, il quale – nella sua rigorosa opposizione a ogni forma di dualismo – invitava a esplorare il *potere* del corpo, ad analizzare le sue sorprendenti facoltà: «Ma diranno – scrive nel III° Libro dell'*Etica* – che dalle sole leggi della natura, in quanto è considerata solo come corporea, non si possono dedurre le cause degli edifici, delle pitture, e di altre cose simili che sono fatte solo dall'arte umana, e che il Corpo umano, se non fosse determinato e guidato dalla Mente, non sarebbe capace di edificare un tempio. Ma io ho già mostrato che essi non sanno quali siano le possibilità del Corpo, né che cosa si possa dedurre dalla sola considerazione della sua natura, e che essi stessi sperimentano che, per le sole leggi della natura, accadono moltissime cose che non avrebbero mai creduto che possano accadere se non con la guida della Mente»<sup>7</sup>.

La metafisica occidentale ha edificato la propria base fondazionale sul modello della profondità e dell'interiorità, a cui ha attribuito il carattere dell'autenticità, svalutando per converso ogni configurazione di superficie, screditando il dominio fenomenico e contingente della prossimità: ora il corpo, per definizione, è un'entità priva di attributi profondi e interiori; è pura *esteriorità*, nuda e vulnerabile esposizione dell'esistenza, effimera presenza sensibile inappropriabile dall'Io o dal Sé, apertura originaria e indifesa sul mondo, stupore e sgomento dello sguardo, ospitalità dell'assolutamente altro, depotenziamento e rinuncia di *Ego* a favore di *Alter*, possibilità dell'amore, locazione del desiderio e dell'abbandono, singolarità che tende alla condivisione, idioma dell'affetto.

Nietzsche è stato il primo a comprendere che l'intera storia della filosofia si configura come una *scuola della denigrazione* contro i presupposti della vita perpetrata soprattutto attraverso il sistematico

<sup>7</sup> SPINOZA, *Ethica*, III, *propositio* II, *scholium*; trad. it. *Etica*, a cura di R. Cantoni e F. Ferngani, Milano, Tea, 1991, p. 193.



disprezzo del corpo, della sua forza creativa, della sua mirabile facoltà di metamorfosi, ridotto dai metafisici ascetici a una «miserabile *idée fixe* dei sensi, affetto da tutti i possibili errori della logica»<sup>8</sup>. Il progetto nietzschiano di radicale oltrepassamento dell'orizzonte di pensiero metafisico comporta un ribaltamento della svalutazione platonico-cristiana del corpo: «Ai dispregiatori del corpo – scrive Nietzsche in un celebre passo dello *Zarathustra*– voglio dire una parola. Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione: essa non dice 'io', ma fa 'io'. [...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. [...] Tramontare vuole il vostro Sé, e perciò siete diventati dispregiatori del corpo! Infatti non siete più capaci di creare al di sopra di voi stessi. E per questo ora vi incolerite contro la vita e la terra. Un'invidia inconsapevole è nello sguardo bieco del vostro disprezzo. Io non vado sulla vostra strada, dispregiatori del corpo! Voi non siete per me ponti verso il superuomo!»<sup>9</sup>.

Nella consapevolezza che in tutti i giudizi di valore finora formulati si annida un *fraintendimento del corpo*, una mistificazione della fisiologia nella forma dell'autorispecchiamento dello spirito, la filosofia sperimentale di Nietzsche si sviluppa assumendo esplicitamente *il filo conduttore del corpo*, considerato il fenomeno più ricco, attraente quanto misterioso, espressione di molteplicità e complessità in cui risiede quella *grande ragione* ancora inesplorata di cui parla Zarathustra, rispetto alla quale la logica dell'intelletto appare come una *piccola ragione* che scaturisce dalla volontà di semplificare la pluralità dell'esperienza per salvaguardare la perspicuità unitaria della nostra coscienza.

Ma di quale corpo parla Nietzsche, a quale forza allude? Come si qualifica questo progetto di platonismo rovesciato, di sovversione del bimillenario paradigma metafisico? Se ci soffermiamo in particolare sulla prefazione alla seconda edizione della *Gaia Scienza*, troviamo che, accanto alla *grande ragione* costituita dal corpo, Nietzsche pone l'esperienza del *grande dolore* che libera lo spirito dalle catene morali

<sup>8</sup> F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, in KGW, VI, III, p. 69; trad. it. *Il crepuscolo degli idoli*, a cura di G. Colli e M. Montinari, in *Opere Complete*, VI, III, p. 69.

<sup>9</sup> F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in KGW, VI, I, edizione, pp. 34-36; trad. it. *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montinari, in *Opere Complete*, VI, I, pp. 35-37.

e metafisiche, generando il «*grande sospetto* che fa di ogni U una X, una vera e propria X... Il grande dolore soltanto, quel lungo, lento dolore che vuole tempo, in cui, per così dire, veniamo bruciati come con legna verde, costringe noi filosofi a discendere nelle nostre ultime profondità e a sbarazzarci d'ogni fiducia»<sup>10</sup>.

La malattia diventa così per Nietzsche la condizione trascendentale (o meglio, il presupposto empirico-trascendentale di carattere patico) di ogni pensiero genealogico-decostruttivo, perché disgrega la compattezza monolitica dell'io, la sua rigida travatura concettuale, rivelando una pluralità di passioni e affezioni capaci di scardinare la totalità unitaria del soggetto. Il rapporto tra salute e malattia è centrale nell'economia del pensiero nietzschiano: egli diffida della malattia come espressione di vita declinante e assume il punto di vista di una salute di rango più elevato del mero sopravvivere, che ha sottomesso la malattia al proprio servizio, ne ha utilizzato l'energia decostruttiva per configurare nuove possibilità estetiche, cognitive e pragmatiche di vita, processo che da luogo a quella che Nietzsche non esita a definire *grande salute*. L'esercizio della filosofia sembra collocarsi nella transizione fra il grande dolore e la grande salute, nel momento cioè della *convalescenza*, quando ci si affranca dalla *tirannide del dolore* e si prova l'ebbrezza di «nuove avventure, nuovi mari aperti, mete ancora concesse, ancora credute». Come presto si vedrà, il profilo del pensiero di Nancy – successivo all'esperienza e alla stesura de *L'intruso* – si staglia in questo stato valetudinario che procede dalla convalescenza.

La ricorrente esperienza della malattia genera dunque, attraverso transitori e instabili stati di salute, *altrettante filosofie*, intese come configurazioni sperimentali del pensiero, e l'intera filosofia appare come convalescenza, cognizione biopatica, un'arte della *trasfigurazione del dolore*<sup>11</sup>. Potremmo concludere – con riferimento sia alla lezione nietzschiana sia agli sviluppi nancyani – che la ragione del corpo è tanto più *grande* quanto più sa comprendere ed elaborare il *grande dolore*, nella misura cioè in cui si manifesta come *ragione tragica*, capace di sopportare la lacerante contraddizione costituita dalla sofferenza senza tentarne consolatorie conciliazioni.

Il rapporto ideato da Nietzsche tra *grande ragione* del corpo, *grande dolore* della malattia e *grande salute* della convalescenza rimane ancor

<sup>10</sup> F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in KGW, V, II, p. 18; trad. it. *La Gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, in *Opere Complete*, V, II, p. 17.

<sup>11</sup> Per una considerazione più dettagliata relativa al rapporto tra salute e malattia, rimando al mio studio: M. VOZZA, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Torino, Ananke, 2006.

oggi impensato, anche perché le filosofie novecentesche hanno per lo più disatteso a questo compito o, quando hanno analizzato il problema del corpo come nel caso della fenomenologia, lo hanno subordinato allo studio della percezione. Lo stesso Heidegger dichiara la propria incompetenza a trattare il tema del corpo, in *Essere e tempo* gli dedica non più di sei righe ed è davvero stupefacente rilevare come, all'interno del più ambizioso progetto di concepire un'analitica esistenziale, un'ermeneutica della fatticità, l'esperienza del corpo venga del tutto ignorata: come è possibile formulare nozioni come quella di *gettatezza* nel mondo (*Geworfenheit*) o, ancor più, introdurre l'esistenziale della *situazione emotiva*, la tonalità affettiva presupposta da ogni comprensione (*Be-findlichkeit*) senza alludere minimamente alla dimensione corporea di questa passività esistenziale? Gli stessi grandi fenomenologi, da Husserl a Merleau-Ponty, che hanno analizzato la funzione corporea del toccare e della pelle, hanno mancato di radicalità teoretica per cui – scrive il filosofo francese – “tutto fa sempre ritorno all'interiorità”.

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 a una personale esperienza della malattia, a una riflessione su quel “disordine nell'intimità” provocato dall'insediarsi in noi della malattia, non quella metafisica ma quella concreta e inaggrabile 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 esteriorità dei corpi, nella loro inquietudine.

La presenza dell'*intruso* (cuore trapiantato o cancro) *tocca* la natura stessa dell'esistenza, il costitutivo stato di passività del soggetto, il luogo dell'affettività come origine di ogni processo di desoggettivazione, come malattia riluttante al sapere filosofico. La decisione d'esistenza potrebbe annunciarsi così: *ego patior, ego existo*; l'affetto come *patologia* dell'esistenza, anima affettiva che trema, vibra e palpita. Pensiero tragico della finitezza ma, al contempo, sapere dell'esteriorità, un pensiero dell'estensione e dell'esteriorità, dell'escrizione, un'ontologia del sensibile rivolta a “questo impalpabile reticolato di contiguità, di contatti tangenziali” che è il mondo: come per l'Eupalinos di Valéry, si tratta di cogliere “l'anima dell'estensione”.

Ciò che resta dell'identità è ormai preda della condizione di affezione: “io sono perché sono malato”, ma quale “me stesso” prosegue la traiettoria della vita orientata verso la morte? Vivendo in un regime permanente di intrusioni, ora il *cogito* (se ancora conserva una ragion

d'essere) risiede nella cognizione del dolore, ma si tratta già di un pensiero totalmente innervato nel corpo, nelle spine della carne sofferente (come in una tela di Grünewald). Ancora Valéry (già da noi richiamato per la profondità della pelle e l'anima dell'estensione) suggeriva di sostituire al *cogito, ergo sum* un più realistico: *soffro, dunque sono*. La malattia è l'esperienza che induce a prender dimora in quello che Rilke chiamava il *doppio regno* della coappartenenza di vita e morte: «Così – scrive Nancy – lo straniero molteplice che fa intrusione nella mia vita (la mia fragile vita che talvolta scivola nel malessere al limite di un abbandono soltanto stupito) non è altro che la morte, o piuttosto la vita/la morte: una sospensione del continuum dell'essere, una scansione con cui ‘io’ non ha/non ho gran che da fare» (*I ???sigla di che?* 25; it. 22). E ammonisce: «Isolare la morte dalla vita [...] ecco ciò che non bisogna mai fare» (*I ???sigla di che?* 23; it. 20). Il paradosso del *cum* è che nella morte condividiamo un'esteriorità indivisibile, un'alterità incommensurabile e irriducibile.

Il dolore è la temporanea interruzione del senso, che preannuncia la sospensione definitiva. Evenienza paradossale perché, al cospetto del dolore, si afferma ancor più intensamente l'esigenza del conferimento di senso (è il caso dell'arte) nell'istante in cui esso sembra ritrarsi per lasciar posto ad un grido, un lamento o alla mera contrazione di un volto. Proprio perché libera e non salvaguardata da alcun fondamento, “ogni vita è sofferenza”, in attesa (*en souffrance*) di essere tumultata, ne subisce la pena ma gode al contempo della libertà che da essa scaturisce e che ci induce ad aprire un mondo nella partizione di aperture condivise. La presenza dell'*intruso* non è dunque un mero accidente dell'esperienza personale del filosofo alle prese con precarie condizioni di salute ma riveste un significato *singolare-plurale*, *tocca* dunque il tratto saliente dell'esistenza, la verità di ogni soggetto, il suo costitutivo stato di passività, di alterazione e di esposizione (al caso, alle occasioni, all'*approccio*, agli incontri oltre che alla malattia) che rende priva di significato anche l'identità *ne varietur* del soggetto.

Igor Pelgreffi

## IL CORPO-TEATRO FRA NANCY E DERRIDA

Nel mio intervento tenterò di comparare le posizioni di Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida sul tema della *relazione fra il corpo e il teatro*, intendendo quest'ultimo, in un senso molto generale, come spazio della rappresentazione del corpo (teatrale o cinematografica). Procederò da alcuni passi dei testi *Corps théâtre*<sup>1</sup>, di Nancy, e *Tourner les mots. Au bord d'un film*<sup>2</sup> ed *Échographies de la télévision*<sup>3</sup>, di Derrida. *Corpo teatro* è un breve scritto, pubblicato solo in italiano, che Nancy legge anche dal vivo, come il 24 giugno 2010 al Teatro Mercadante di Napoli. Non trascuriamo questa dimensione di *performance* dell'attore-autore Nancy, che si sovrascrive a quella più strettamente testuale.

Nancy mette subito in chiaro quale sia il rapporto fra corpo e teatro, fra presenza e scena. Nella recitazione – sostiene – come pure nell'esistenza, ed anche nella nostra vita singolare o comune «noi ci ritroviamo [...] nell'ordine del corpo e del teatro. Il corpo è ciò che viene, si avvicina su una scena e il teatro è ciò che dà luogo all'avvicinarsi di un corpo» (CT 18). Se vi è, dunque, una separazione fra corpo e teatro – ciò è, precisamente, «quanto accade ogni volta che vengo al mondo» (CT 18) – vi è anche rapporto. Ora, seguendo Nancy, il rapporto-interruzione fra corpo e teatro rinvia a quello fra presenza e scena, e si prolunga, mi pare, su un altro livello filosofico, cioè a dire

<sup>1</sup> Il testo *Corps théâtre* è inedito in francese. Esiste, invece, la sua versione italiana, contenuta in CT da cui saranno tratte le citazioni.

<sup>2</sup> J. DERRIDA e S. FATHY, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Paris, Galilée/Arte Éditions, 2000. Un estratto è apparso in traduzione italiana, da cui saranno tratte le citazioni, sulla rivista telematica "Kainos"; cfr. J. DERRIDA, *Presenti a se stessi?*, trad. it. di I. Pelgreffi, "Kainos" n. 10 (2011), [http://www.kainos-portale.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=152:presenti-a-se-stessi&catid=37:disvelamenti10&Itemid=86](http://www.kainos-portale.com/index.php?option=com_content&view=article&id=152:presenti-a-se-stessi&catid=37:disvelamenti10&Itemid=86).

<sup>3</sup> J. DERRIDA e B. STIEGLER, *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée/INA, 1996; trad. it. L. Chiesa, *Ecografie della televisione*, Milano, Raffaello Cortina, 1997, da cui saranno tratte le citazioni.

nel *partage* fra *chi* si presenta e la rappresentazione. Ma, più che al corpo o al teatro, si deve pensare al margine irrepresentabile che li divide, cioè all'interruzione fra attività del corpo (*actor, actus, agere* hanno il medesimo etimo) e passività che riceve la presenza.

Il nostro corpo è immerso nel mondo, ed «essere nel mondo non è uno spettacolo. Tutt'altro. È essere dentro, non di fronte» (CT 10). Tuttavia il corpo partecipa dell'esistere, e «l'esistenza vuole mettersi in scena» (CT 11). La scrittura di Nancy è attraversata da una forte tensione fra il concetto di dentro, di intreccio, di *in-essere*, da un lato, e il concetto di esistenza, di esposizione, dall'altro. Tale tensione ossimorica può essere denotata come *tensione morfo-logica* del corpo-teatro. Essa agisce tanto nel concetto quanto nella scrittura del concetto, come ciò che dà forma (*morphé*) all'oggetto 'corpo-teatro' e, insieme, al discorso (*logos*) sull'oggetto. Da una parte di questa tensione produttiva si addensa provvisoriamente il corpo, in quanto esso è «ciò che viene, si avvicina su una scena»; dall'altra si apre la scena, in quanto ciò che «dà luogo all'avvicinarsi di un corpo» (CT 18).

Che cos'è la scena? La condizione di possibilità del corpo. Che cos'è un corpo? Nancy dice: «un corpo è un'intensità» (CT 18). La scena va, quindi, pensata come luogo «da cui si genera e si prende il tempo di una presentazione (di corpi)» (CT 25) e in cui accade il fondamentale movimento di ex-posizione e dis-posizione (cfr. CT 21-22) di ogni corpo. La scena è lo spazio-tempo trascendentale del corpo, in cui «il vuoto assume la consistenza di un punto di raccolta del senso» (CT 25). Quanto al corpo, esso «è già presentazione» (CT 33). Nancy precisa, infatti, che «non c'è una presenza neutra che possa essere intensificata qua e là. La presenza vuole l'intensità» (CT 32), e il corpo, come visto, è un'intensità.

L'intreccio fra corpo e teatro è inaggrabile: se un corpo esiste, ciò accade sempre teatralmente. Questo complica le cose, poiché se nella caratterizzazione del corpo vi è una tensione all'ex-porsi e al venire al mondo, vi è anche, in quel venire che è un accadere, l'*avanzare* del corpo. Nancy non asserisce mai che un corpo è, ma soltanto che *avanza sulla scena*. A ciò corrisponde una riconfigurazione nella morfo-logia classica dell'ontologia del corpo, perché anche l'essere si offre come tensione: «l'esistenza stessa è l'essere [...] non trattenuto in sé» e «che si dà a sentire non in una semplice percezione, ma come densità e come tensione» (T 33). La conclusione cui perviene Nancy, è che «la rappresentazione nel senso teatrale del termine e nel senso – più antico dal punto di vista storico – della messa in presenza è il gioco intensivo della presenza. Il mio corpo è subito teatro perché la sua stessa presenza è duplice» (T 32).

Questi passaggi rivelano la complessità, e insieme la difficoltà, della posizione di Nancy sul corpo. In effetti, la semantica del corpo è quella dell'intensità, come pure del desiderio e della pulsione (cfr. CT 12). Qui il corpo è la presenza a-logica, puramente sensibile, che, in una certa misura, rinvia alla dimensione pretetica. Ma, al contempo, il corpo è già raddoppiamento e separazione da sé, e questo in virtù di un suo rapporto con il teatro che appare strutturale e non-mediato: «il mio corpo è *subito* teatro» (CT 32, corsivo mio). Corpo e teatro sono pensati a partire dalla loro relazione di separazione, come in una paradossale fenomenologia dell'interruzione (in cui la presenza è intenzionata a partire dallo spazio vuoto della scena). Ma l'interruzione si riproduce continuamente, e si trasmette anche 'dentro' il corpo. La presenza del corpo, infatti, non è altro che il raddoppiamento. Prova ne è il fatto che Nancy distingue *fra* un corpo che è «fuori o davanti», un «lui», e un «io dentro o dietro (in effetti da nessuna parte)» (CT 32). Pertanto «ogni presenza si sdoppia per presentarsi, e il teatro è tanto antico e quasi altrettanto diffuso quanto il corpo parlante» (CT 32).

L'interruzione appare come ciò che rende possibile, e insieme impossibile, il corpo e la rappresentazione. Tuttavia l'interruzione non è soltanto la forma logica (e morfo-logica) di un discorso filosofico sulla diade corpo-teatro: nel dire che «il mio corpo è subito teatro» (CT 32), Nancy dice anche che è 'il mio' corpo, e non (o non solo) un corpo generico, a darsi *subito* nel raddoppiamento, cioè a essere corpo-teatro. Qui Nancy lascia trasparire una tensione esistenziale, che riguarda ciascuno di noi, nel perdersi e ritrovarsi a partire dall'interruzione, e che pervade totalmente queste pagine, come una 'personale' sovrascrittura nella scrittura. Si potrebbe tentare, a questo punto, di permanere entro questa logica del teatro, piena di specchi e di messe in scena, e di svilupparla sino al suo punto limite, cioè quello in cui un attore coincide con il filosofo che parla dell'attore. Qui entra in scena Derrida.

Anche Derrida, come noto, ha un suo pensiero sulla *performance*, sulla presenza, sulla *représentation* nel teatro. Ma, in merito allo sdoppiamento della presenza dell'attore e nell'attore, esprime una sua posizione molto specifica che deriva dalla sua esperienza di attore in diversi film e documentari, in cui ha interpretato il ruolo di se stesso. In alcune pagine del libro *Tourner les mots*<sup>4</sup>, Derrida ha riflettuto sul gioco di specchi conaturato a quest'esperienza. Nella *rappresentazione* filmata convergono l'io, il mio ruolo, la mia rappresentazione. A questo

<sup>4</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Presenti a se stessi?*, cit.

Derrida sovrappone un doppio scarto, che consiste nel suo rivedere se stesso nella registrazione, e nel ricordo del fatto che, durante il film, si è sempre sentito *étranger* al film, cioè contemporaneamente nel film e altrove. Sul piano filosofico ne deriva una moltiplicazione dell'indecidibile, che scompagina la presenza a sé tanto dell'attore, quanto del filosofo che riflette, e si riflette. L'attore mi tradisce, dice Derrida, poiché anche se sono io, non può che mancarmi. Si tratta di un divorzio intra-soggettivo, «divorzio fra l'Attore e me, fra i personaggi che interpreto e me, fra i miei ruoli e me, fra le mie "parti" e me»<sup>5</sup>.

Sdoppiamento e interruzione sono qui assunte, elaborate, in qualche modo auto-analizzate. Ma dove accade quest'autoanalisi? C'è un *autos* di questa *soggettività vivente* che si ri-vede? No. In Derrida, prima di tutto si dà questa esperienza straniante, che, tuttavia, è anche una fenomenologia dell'auto-visione, indecidibilmente interna ed esterna al soggetto visto/vedente, cioè passivo/attivo. L'interruzione, infatti, agisce ed è rappresentata, è *lei stessa* sulla scena: «il divorzio fra l'Attore e me, è davvero possibile che abbia fedelmente rappresentato, in verità, sino a un certo punto, e riprodotto il divorzio fra me e me, fra più di un me, fra me e i miei ruoli «nell'esistenza», «altrove» rispetto al film»<sup>6</sup>.

Va precisato come Derrida parli di un divorzio, e dunque di un'interruzione, che «ha avuto inizio in "me" ben prima del film. E si è moltiplicato, ha proliferato durante tutta la "mia-vita"»<sup>7</sup>.

Anche qui, analogamente a quanto visto in Nancy, si ha una fenomenologia dell'interruzione-divorzio. Solo che lo statuto dell'oggetto 'me', eventualmente del 'mio corpo', qui resta sospeso, nell'*epoché* del virgolettato che apre ad un'*epoché* filosofica: non saprò mai se il divorzio è di origine tecnica (lo specchio *incorporato*), oppure esistenziale (l'io esiste solo a partire dai suoi divorzi 'interiori'), oppure ancora se sia solamente un effetto di quella generale struttura di separazione e registrazione che, per Derrida, è l'esperienza, compresa l'esperienza di me stesso.

Dunque per Derrida il corpo, compreso il 'mio corpo', è pensabile solo a partire dal raddoppiamento e dalla teatralità, entro gli spazi e i tempi di una messa in scena. In una formula: il corpo è già e solo corpo-teatro. Su questo punto, che è filosoficamente decisivo, l'analogia con la centralità del corpo-teatro vista in Nancy è solo parziale,

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

mancando in Derrida il riferimento alla qualità intensiva e prelogica che Nancy, in diversi passaggi, assegna al corpo e alla sua presenza.

Tuttavia Derrida, in alcune *nuances* di questi testi, sembra concedere qualche apertura a temi che, solitamente, restano esclusi nella prospettiva decostruttiva. Derrida, ad esempio, si chiede se non sia possibile che proprio il film possa avere un rapporto con la verità, sebbene intesa in senso prospettivistico. Il film, in qualche modo, mi costruisce. Tramite la sua tecnica, il montaggio, l'apparato a-logico di musiche o immagini, cioè il suo carattere complessivo di *dispositivo corpo-teatrale*, forse mostra la 'mia' verità. E come può mostrarla? Filmando. Il film filma, cioè gira e *mostra* i 'miei' divorzi, esibendo il morfo-logico del 'mio' corpo-teatro, cioè l'interruzione. Pertanto Derrida ammetterebbe una forma di verità, da cogliere nel 'fra' dei divorzi, o, quantomeno, uno spazio virtuale per la verità, per un vedermi e un *riconoscermi* nella registrazione. Quindi il dispositivo visivo (naturalmente solo quello autoriflessivo, in cui io recito me stesso) proietta e oggettiva il movimento dei 'miei' divorzi. È una verità che mi ri-guarda, e che permarrebbe invisibile allo sguardo interiore.

Del resto, dice Derrida in *Échographies de la télévision*<sup>8</sup>, tutti noi, in fondo, viviamo in un campo di grande artificialità, un po' come su una scena teatrale o televisiva, entro una dimensione esistenziale in cui la tecnica di registrazione ci sposta da noi, e, *a fortiori*, dal nostro corpo. In questo senso, si può dire che il corpo è già corpo-teatro: corpo rinviato, registrato, impossibile da toccare. Tuttavia Derrida dice anche che, proprio dove il mio corpo va in scena, come quando io tengo una lezione, quando recito la mia parte – qualsiasi essa sia – davanti a una telecamera o nella vita, ecco che, invece, «ciò che accade, e che non è accidentale, è una vera trasformazione del corpo.[...] Non è lo stesso corpo che si sposta e reagisce davanti a tutti questi apparecchi. A poco a poco un altro corpo s'inventa, si modifica, avanza verso la sua sottile mutazione»<sup>9</sup>.

In queste pagine, in cui compare anche l'importante espressione «corpo proprio»<sup>10</sup>, prudentemente Derrida accorda una quota di autonomia al corpo, slegandolo dalla diade corpo-teatro. Il 'mio' corpo reagisce e muta, a causa della pressione della situazione esistenziale-artificiale in cui mi trovo, sebbene ciò accada in modo sottile e impercettibile, cioè in un modo che mi sorprende.

<sup>8</sup> Cfr. J. DERRIDA e B. STIEGLER, *Ecografie della televisione*, cit.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 105-106.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 106.

Dunque fra le maglie della scrittura di questi testi sul teatro e nel teatro, sulla *performance* e nella *performance*, resta una traccia dell'elemento corporeo. Si tratta di un corpo non semplicemente presente, bensì di un corpo che muta, che resiste, che agisce sulla scena – con me e senza me – e di cui il film può mostrarmi una verità registrata. Ma ciò accade come se *il corpo del filosofo Derrida*, un'istanza solitamente spettrale nella sua filosofia, ritornasse – alla stregua di un *revenant* – ad assillare il paradigma decostruttivo. Il corpo del filosofo è il residuo enigmatico da cui il filosofo non riesce del tutto a separarsi, che pertanto lo sorprende, almeno in parte, e sorprende il gesto della decostruzione stessa.

Questo accade perché il corpo del filosofo è qualche cosa che riguarda il filosofo e che, al contempo, il filosofo ri-guarda. Non è questione di dire cosa si perda o cosa si guadagni dall'integrazione, nell'atto del vedere se stessi, tanto dell'*incorporazione* dello specchio e quanto della registrazione, ma di concedere che, tramite quest'integrazione, qualcosa si possa alterare nei paradigmi filosofici – e nella morfologia – dell'autoriflessione.

Forse in questo senso, rivolgendomi idealmente agli specialisti del pensiero di Nancy, anche una lettura dell'esperienza di Nancy come attore di se stesso – penso, ad esempio, al documentario-film *Le corps du philosophe*<sup>11</sup> – potrebbe portare qualche contributo alla questione della sua interrogazione sul corpo e sulla presenza.

<sup>11</sup> *Le corps du philosophe*, film di Marc Grün, Le Meilleur des mondes productions, France 3 Alsace, TV 10 Angers, 2003.

PARTE QUARTA  
CONFRONTI

Giuseppe Bornino

COGITO DIVENTA IMAGO: LO STATUTO PLURALE  
DELL'ARTE DA NIETZSCHE A NANCY

Appare di stringente coerenza che l'odierna riflessione filosofica prenda le mosse a partire da un assunto di fondo, che suona, allo stesso tempo, come un'impellente chiamata alle armi: l'ontologia non è stata ancora pensata, o, per meglio dire, è stata pensata a partire da un concetto di Essere come totalità monolitica e monologica, sideralmente distante dal mondo degli essenti, non più in grado di rendicontare le infinite possibilità insite nel reale. L'Essere, di contro, lungi dal rappresentare l'assolutamente altro rispetto all'ente, si dà esclusivamente in quanto circolazione di senso, e il senso comincia solo laddove la presenza è parcellizzazione, contaminazione, intensità assoluta. Da Friedrich Nietzsche a Jean-Luc Nancy, i cui movimenti di pensiero saranno i protagonisti del nostro discorso, si compie una parabola che riconsegna l'Essere al suo luogo naturale d'origine, il mondo dei fenomeni, l'universo intrinsecamente plurale dei sensi.

E l'arte? Cosa ha che fare l'arte con il discorso ontologico?

Sarà necessario, preliminarmente, prendere le distanze da una concezione limitante dell'estetica, troppo romantica, per cui il Bello risulterebbe come un carattere formale della cosa stessa. L'arte non rappresenta quell'astratto concetto unitario sotto il quale sussumere le più svariate esperienze artistiche, concepite alla stregua di mere espressioni esteriori o prodotti tecnici realizzati secondo regole pseudo-estetiche paradigmatiche. Diversamente (ed è il punto di vista sia di Nietzsche sia di Nancy), l'arte è originariamente spartizione del senso, esposizione carnale di un istante, di un tocco (sia esso pittorico, scultoreo, fotografico) che non possiamo far altro che ripetere, riaffermare, se intendiamo cogliere il passaggio da una presenza all'altra, da un'esistenza locale all'altra.

Lo statuto ontologicamente plurale dell'arte ha un'origine strettamente fisiologica, corporea, che si costruisce plasticamente secondo un movimento circolare che trasferisce, trasporta il senso dall'alveo politeistico degli stimoli nervosi al dominio della parola. Tradurre in

termini linguistici un impulso nervoso, un tocco aurorale che ha dato vita al processo artistico equivale a una *re-petitio*, a un'affermazione-riciesta che non provoca, ma esibisce il valore assoluto che il mondo è già di per sé. Noi facciamo senso, sostiene Nancy, non in quanto creatori, ma come ascoltatori che plasmano ed espongono l'originaria spartizione del senso. Tuttavia, lo stadio della resa linguistica rappresenta solo l'ultimo anello di una lunga catena di trasposizioni viventi che si replicano indefinitamente nel corso del tempo e si proiettano moltiplicate nello spazio. In un certo senso, l'azione della parola immiserisce quell'inaugurale ricchezza e plurivocità insite nell'impulso nervoso, così come, però, il cieco abbandono al crogiuolo degli istinti relega il movimento artistico nell'astruso campo dell'intuizionismo. Allora, ripetere la circolazione di senso che il mondo già da sempre incarna, come dice Nancy, significa seguire le orme di quell'*übertragen* che Nietzsche, in *Su verità e menzogna in senso extramurale*, definisce proprio come trasferimento, circolazione metaforica del senso, o, meglio, dei sensi. Ci lasciamo nell'illusione, sostiene Nietzsche, di conoscere l'essenza delle cose, ma, in realtà, non possiamo far altro che mimare quel *metapherein*, quel portare con sé che differisce il senso dal mondo degli affetti al "colombario romano" iper-funzionale dei concetti, passando (e il discorso sull'arte si gioca tutto qui) per l'immagine. Risulta così vano ogni disperato tentativo di cogliere un'essenza dell'arte, la cui verità risiede, invece, tutta nel mondo fenomenico e si risolve integralmente in un "mobile esercito di metafore".

Metafora, *übertragen*, per Nietzsche, circolazione, spartizione originaria, per Nancy: il ruolo dell'arte si gioca tutto sulla soglia, in quell'essere-tra le materie differenziate e la materialità come differenza, in quell'essere-tra l'affettività e la costituzione, organizzazione, presentazione dell'affettività stessa. Quello dell'arte è una sorta di circolo estetico, analogicamente imparentato con quello ermeneutico: è necessario partire dai sensi, ma, ai sensi, bisogna anche ritornare (così come accade per il testo nell'ermeneutica), una volta compiuto un certo processo interpretativo (mai, tuttavia, totalmente gestito dal soggetto, ma sempre influenzato da condizioni materiali, storiche e così via), riaffermando, secondo una prospettiva temporale che richiama da vicino quella nietzschiana dell'eterno ritorno dell'uguale, la principale eterogeneità dei sensi e l'endogena polisemia del gesto artistico.

In definitiva, la verità dell'arte non si guadagna per mezzo di una visione integrata di sensi e loro relativa sistematizzazione, ma esponendo, mostrando un'unità sinestetica alternativa a quella ordinaria (definibile come *sensus communis*), che risulta ingenerata, in quanto consustanziale ai sensi stessi. In altri termini, l'arte interviene sul mondo

degli affetti come un fenomeno *emergente*, già da sempre intimamente correlato con la materialità propria dei sensi e già da sempre immerso nel medesimo ambiente naturale, il mondo.

Tale originaria comunione, al tempo stesso, sensibile ed intelligibile, tra attività artistica e mondo della vita scatena la nascita di una *Umwelt*, un ambiente, una sorta di universo soggettivo, perennemente in formazione, che ricrea sempre di nuovo i propri legami di significazione sulla base delle interazioni con il mondo.

Potremmo azzardare che la *Umwelt* artistica fondi biologicamente e semioticamente il mondo, o, meglio, lo esponga, manifesti nel suo più genuino carattere di mondanità. «L'arte forza il momento del mondo come tale, l'essere-mondo del mondo, non come un ambiente in cui si muove un soggetto, ma come exteriorità ed esposizione di un essere-al-mondo [...] L'arte obbliga un senso a toccarsi da sé, a essere il senso che è. Ma in tal modo, non diventa semplicemente ciò che chiamiamo un senso, ad esempio la vista o l'udito: abbandonando l'integrazione del vissuto, diventa altro, un'altra istanza d'unità, che mostra un altro mondo, non visivo o sonoro ma, appunto, pittorico o musicale» (M 37-42; it. 38-41).

Sulla scorta di questo passaggio possiamo arguire come l'arte si manifesti, ad esempio, nel passaggio dall'uditivo al musicale, dal visivo al pittorico. Finora abbiamo negato la possibilità dell'esistenza di un'essenza o concetto generale dell'arte, ma non abbiamo indicato una via alternativa per nominare il fenomeno artistico.

Ecco, per l'appunto, il fenomeno artistico. Non parleremo più di arte, ma di singole produzioni artistiche. L'arte è immediatamente la *Nona sinfonia* di Beethoven o la *Danza dei sette veli* nella *Salomè* di Carmelo Bene. Nell'*incipit* della *Nona*, intitolato *Allegro ma non troppo, un poco maestoso*, si avverte un senso di vuoto e di indistinto, quasi che la musica si originasse dal caos: elementi facenti parte del territorio sonoro si trasformano, grazie a quel processo metaforico che l'arte stessa incarna, in valori, altezze, rapporti armonici, in una *Umwelt* musicale che abbandona i rapporti di significazione presenti nell'unità sinestetica ordinaria, non per crearne di nuovi, ma per sospenderli.

Tuttavia, Nancy dice ancora di più: l'arte forza il momento del mondo come tale, obbliga un senso a toccarsi da sé. Dietro queste espressioni non si cela forse una violenza del tocco artistico?

A tal proposito, sentiamo Nietzsche, adesso, nel *Crepuscolo degli idoli*: «l'essenziale nell'ebbrezza è il senso dell'aumento di forza e di pienezza. Di questo sentimento si fanno partecipi le cose, le si costringono a prendere da noi, le si violentano, – questo processo si chiama idealizzare. Liberiamoci qui di un pregiudizio: l'idealizzare non consi-



ste, come si crede comunemente, in una sottrazione o eliminazione di ciò che è piccolo, accessorio. Il punto decisivo sta piuttosto nel tirar fuori grandiosamente i tratti principali, così da far scomparire in tal modo gli altri<sup>1</sup>.

La violenza del processo d'idealizzazione non rinvia forse all'arte che forza, obbliga? Il tirar fuori i tratti principali non rimanda forse alla creazione di un'unità sinestetica alternativa? Il ritrarsi dei tratti non principali non fa eco all'abbandono dei consueti rapporti di significazione?

Nietzsche e Nancy condividono lo stesso obiettivo: mostrare come l'arte si manifesti plasticamente in perfetta continuità con il mondo della vita, dei sensi, non rinunciando, però, a crearsi una sorta di "nicchia ecologica" dalla quale fare *epoché* dei significati tradizionali e sollecitare il mondo a venire alla presenza.

Al fine di comprendere con maggior chiarezza i termini del nostro discorso riflettiamo, adesso, sul termine tedesco che Nietzsche utilizza per indicare il "tirar fuori" i tratti capitali, ovvero *Heraustrreiben* (composto dall'avverbio *heraus* che significa fuori e dal verbo *treiben* che sta per condurre, germogliare, sollecitare). Allora, cosa proietta-fuori il soggetto ebbro nietzschiano? Lavorando ancora sul termine tedesco, notiamo che il sostantivo *Trieb* (pulsione, istinto) deriva proprio dal verbo *treiben*. Così, è come se, nel proiettare-fuori fossero già ricompresi gli istinti fondamentali (plurivocità dei sensi in Nancy) o, ancora meglio, come se nella proiezione, i tratti capitali fossero proprio gli istinti fondamentali dell'ebbrezza soggettiva, ovvero l'apollineo e il dionisiaco.

Una nuova unità sinestetica è venuta alla luce, frutto non di un geniale capriccio o di un lavoro tecnico *tout court* estrinseco, bensì di una comunione intima tra gesto artistico e mondo delle pulsioni. L'estetica dà voce all'ontologia. L'essere non è un *Moloch* singolare che, poi, successivamente, si trasforma in una realtà plurale: è direttamente, ci dice Nancy, singolare-plurale, ovvero immediatamente legato al fisiologico, al corporeo.

Rimaniamo, ancora per un attimo, su Nancy. L'essere-mondo del mondo è un ambiente, sì, ma non un ambiente cucito addosso a un soggetto. Tanto nell'estetica di Nancy quanto in quella di Nietzsche, possiamo rinvenire gli estremi di una critica radicale, non della soggettività in generale, ma di un certo tipo particolare di soggettività

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *Götzen Dämmerung, Nietzsches Werke*, Berlin, De Gruyter, 1969, § 8, p. 110, trad. it. G. Colli e M. Montinari, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, Milano, Adelphi, 1970, § 8, pp. 112-13.

tradizionale. Ecco perché dall'asfittico *cogito* cartesiano passiamo al mondo dell'*imago*, dell'immagine che è presenza reale.

Per Nancy la presenza non è il risultato di un'azione tautologica, ma indica un uscire-fuori della cosa dalla sua semplice-presenza, grazie al lavoro dell'immagine, che è imitazione solo nel senso specifico dell'emulazione. Il termine latino *aemulus*, infatti, rinvia, non solo alla volontà di eguagliare, ma anche alla rivalità. In questo senso, la cosa e l'immagine non s'identificano, ma si contendono la presenza (sempre, e non talvolta), competono per essa. La presenza, così come la intende Nancy, è *praes-entia*, un essere-davanti-a-sé della cosa (grazie alla violenza, alla forza tensiva dell'immagine).

L'opera d'arte, allora, è presenza reale proprio in quanto proietta-fuori l'oggetto della rappresentazione per porlo come dinanzi a uno specchio, simbolo, insieme, di autenticità e doppiezza. Così, nei lavori di Kandinskij, ad esempio, punto, linea e superficie si specchiano, sospendendo i consueti rapporti geometrici di significazione e dando luogo a una nuova unità sinestetica. Il soggetto, su questa scia, può solo fungere da cassa di risonanza del processo artistico, guidarlo, ma non inventarlo *ex nihilo*. L'esigenza polimorfa che ci impone di danzare, cantare, suonare o rappresentare con i colori è antecedente a qualsiasi forma di soggettività forte pensabile, è una sorta di "infanzia", che designa non un'età precisa, ma un'eternità diffranta in ogni istante, situazione, cultura.

In termini nietzschiani, possiamo affermare che è necessario partire dal fenomeno (e sottolineiamo fenomeno, non *cogito*) dell'artista (che viene definito il più trasparente) per guardare agli istinti fondamentali della potenza, della natura (l'esigenza polimorfa di Nancy). Sempre nello stesso frammento cui stiamo facendo riferimento, Nietzsche aggiunge che il gioco, ciò che è inutile, l'infantile è l'ideale del sovraccarico di energie. Eternamente ruota la ruota dell'essere, potremmo dire, e la sua infanzia ritorna in ogni istante, situazione, cultura, a rammentarci che l'arte sprona il mondo alla presenza, a testimoniare che il mondo stesso altro non è che un'opera d'arte auto-generata.

L'estetica di Nietzsche e Nancy, come già detto, dà voce all'ontologia, la ripensa in termini nuovi, ma, di certo, non per ri-fondarla. Il pensiero che pensa l'arte è un pensiero del fuori, ma, anche, e, soprattutto, un pensiero letteralmente impensabile. Se l'origine, come ormai ampiamente chiarito, è polimorfa, l'accesso a essa verrà sottratto al pensiero di continuo, secondo una sorta di logica auto-immunitaria, per parafrasare Derrida, per cui ciò che è disposto dinanzi a noi, nel momento stesso in cui aumenta le sue forze per mettere in scena la rappresentazione, prepara, insieme, la sua distruzione, prevede il proprio ritrarsi.

Il gioco dell'arte va giocato su una soglia che è, insieme, una scena, dove la relazione tradizionale soggetto-oggetto vacilla. Ancora Derrida ci può aiutare: «la chiamerei una scena, la scena del soggettile, se non ci fosse già qui una forza per trafugare ciò che sempre mette in scena: la visibilità, l'elemento della rappresentazione, la presenza di un soggetto, addirittura di un oggetto. Soggettile, la parola o la cosa, esso può prendere il posto del soggetto o dell'oggetto, non è né l'uno né l'altro»<sup>2</sup>.

Il soggettile è processo, insieme caotico di traiettorie, intersezioni, prospettive, è quell'al di là del soggetto mediante il quale pensare la co-appartenenza di mondo della vita e attività artistica, nonché l'esigenza polimorfa che eternamente si ripresenta. E Nancy, in un passo che rasenta il poetico, lo dice in modo esemplare: «lo sguardo si impregna di colore, l'orecchio si impregna di sonorità. Nella mente non c'è niente che non sia nei sensi: nell'idea non c'è niente che non sia nell'immagine. Io divento il blu del ritratto di Olga, io divento la dissonanza di un accordo, un passo di danza. Io: non è più questione di io. *Cogito* diventa *imago*»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> J. DERRIDA, *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, trad. it. A. Cariolato, Milano, Abscondita, 2005, p. 11.

<sup>3</sup> J. L. NANCY, *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003, pp. 26-27, trad. it. A. Moscatti, *Tre saggi sull'immagine*, Napoli, Cronopio, 2007, p. 44.

Antonio Lucci

## AL CUORE DELLA TECNICA: JEAN-LUC NANCY E BERNARD STIEGLER

### *Trapianto d'origine, origine del trapianto*

La prosa, lo "stile", che caratterizza la produzione filosofica di Jean-Luc Nancy è una prosa dai caratteri del tutto peculiari: è la scrittura *di* un corpo e *di* una vita, con la duplicità semantica che l'uso del genitivo permette. È la scrittura che un corpo effettua, e al contempo è un corpo che si scrive, che scrive se stesso, inscrivendosi nel *corpus* testuale.

Se quest'operazione non è del tutto inedita (si pensi ai luoghi classici dell'autobiografia filosofica, quali ad esempio le *Confessiones* agostiniane o l'*Ecce homo* di Nietzsche) in Nancy essa assume i caratteri di una marca, di un marchio, di una in-scrizione e di un tatuaggio intimo: potremmo sostenere che tutti i testi nancyani, in particolare quelli dedicati al tema del corpo e del toccare<sup>1</sup>, sono testi autobiografici, in cui il corpo in questione è sempre il corpo di chi scrive, di Jean-Luc Nancy, e dello scrivente in generale.

Dunque potremmo tentare di definire questo particolare dispositivo scritturale come un'*autobiografia trascendentale*, in cui il senso del termine *trascendentale* è quello dato dalla tradizione kantiana, vale a dire di essere condizione di possibilità e di pensabilità dell'esperienza. Nessuna esperienza senza autobiografia, senza corpo autobiografico, senza in-scrizione del corpo. Nasce a questo punto il problema del cortocircuito, della circolarità presupposto-posto, del rimando continuo tra un presunto *prius* temporale e il suo succedaneo: in una scrittura che non abbiamo esitato a definire *autobiografia trascendentale*, come è possibile stabilire le posizionalità logiche e cronologiche del corpo e della scrittura, nei loro nessi reciproci?

Forse è possibile leggere alcuni passi dell'autobiografia filosofica *par excellence* di Nancy, *L'intrus*, come la narrazione di questa *sensazione*

<sup>1</sup> Come sostenuto magistralmente da Jaques Derrida nel suo *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Genova-Milano, Marietti, 2007.

di differimento, di questa *Stimmung* esistenziale che si incarna nel corpo fisico e in quello testuale: «*Corpus meum e interior intimo meo*, i due insieme per dire esattamente, in una configurazione completa della morte di dio, che la verità del soggetto è la sua esteriorità e la sua eccessività: la sua esposizione infinita» (I 42; it. 34).

L'esposizione di cui parla Nancy è quella, come è noto, a cui lo ha sotto-posto (oltre che ex-posto) l'esperienza del suo trapianto di cuore. Nancy, nel testo che abbiamo appena preso in considerazione, fa una fenomenologia del corpo, del corpo proprio e del proprio corpo, esponendo al pubblico la sua mancanza di congruenza, il suo difetto d'origine, il suo essere un *intruso* in questo mondo (a questo riguardo è indicativa la testimonianza, riportata da Nancy, del medico che, interrogato dal filosofo sul perché della "difettosità" del suo cuore, rispose che questo era semplicemente "programmato" per durare fino a cinquant'anni), vale a dire un uomo che "naturalmente" sarebbe dovuto morire assieme al suo cuore, e che invece è ancora vivo solo a causa di una congiuntura spazio-temporale tra la sua storia esistenziale e la storia della tecnica.

*L'intrus*, piccolo testo che apparentemente sembra poco più di una narrazione personale, si rivela qui carico di pregnanza teoretica: nelle parole autobiografiche di Nancy è celata, come un intruso appunto, una tesi sulla tecnica (e sulla scrittura come eminente rappresentante della tecnica), che risponde alla questione logico-cronologica che abbiamo prima sollevato. Secondo Nancy infatti, come argomentato nella citazione sopra riportata, l'esposizione e l'esteriorità sono costitutive, potremmo dire *ontologiche*, sono la *verità* del soggetto.

L'esperienza del trapianto ha dischiuso a Nancy la possibilità della scoperta della *proteticità a priori* del soggetto. Il soggetto, potremmo così dire, nasce come intruso e con un intruso al proprio interno, perché l'intruso è a priori, il trapianto è a priori: «L'intruso non è nessun altro se non me stesso e l'uomo stesso. Non è nessun altro se non lo stesso che non smette mai di alterarsi, insieme acuito e fiaccato, denudato e bardato, intruso nel mondo come in se stesso, inquietante spinta dello strano, *conatus* di un'infinità escrescente» (I 45; it. 37). Il soggetto è tale solo in quanto esposto a un complemento che più intimo non si può: qualcosa che lo rende possibile, come è condizione di possibilità per la vita di un trapiantato il cuore di un altro che "invade" il centro del suo petto. Se volessimo "forzare" la nostra lettura nancyana in questa direzione potremmo arrivare a sostenere che la scrittura stessa rappresenta la tecnica d'incisione, d'"intrusione" per eccellenza, tecnica antichissima (solo tramite essa l'uomo "entra" nella storia propriamente detta) di estroiezione dell'umano dalla propria interiorità, ma

al contempo mezzo d'introiezione universale dell'altro, che attraverso di essa si intrude in me.

La "storia" dell'uomo comincia con un trapianto: trapianto di cuore e di cervello, tramite la scrittura, che si iscrive dentro di noi scriventi/leggenti. E Nancy, implicitamente ed esplicitamente, ci mette a parte di questo duplice trapianto costitutivo: quello della tecnica, che completa e rende *vero* (vivo e sopravvive) l'uomo che senza di essa non lo sarebbe, e quello della scrittura, tecnologia prima e prima chirurgia, prototecnica di trapianto di idee ed emozioni. Il rapporto tra la temporalità del protetico, del tecnico, del trapiantato, e il soggetto è una temporalità differita, eppure al contempo originaria: è il difetto originario stesso, il difetto d'origine, il differimento in sé (dove l'"in sé" è lo stesso "in sé" della "cosa in sé" kantiana).

Le definizioni qui riportate, di evidente ascendenza derridiana, ci introducono al dialogo che intendiamo aprire, tra due grandi filosofi francesi dell'epoca post-derridiana: Jean-Luc Nancy, ovviamente, e Bernard Stiegler, che del vocabolario derridiano ha fatto sue proprio quelle espressioni che abbiamo appena riportato, e in particolare quella di "difetto d'origine".

Al *défaut qu'il faut*, come lo chiama Stiegler, dedichiamo le riflessioni che seguono.

#### Le défaut qu'il faut: *il circolo tecnico originario*

Bernard Stiegler, che fu allievo di Jacques Derrida, è il filosofo francese che da più anni, nel campo della fenomenologia, dell'antropologia e degli studi sui media, sta elaborando una potente riflessione sul tema della tecnica, sui suoi rapporti con la soggettività umana (singolare e sociale) e sulla sua importanza nell'evoluzione dell'essere umano.

La tesi di Stiegler, argomentata nella monumentale trilogia (che l'autore promette di estendere ulteriormente, avendo annunciato già la preparazione dei prossimi due volumi) dal titolo *La technique et le temps*<sup>2</sup>, e in almeno altri dieci volumi minori, dedicati alla divulgazione delle tesi argomentate in forma più complessa in questa, è che la tecnica sia il *proprium* dell'umano: ciò che lo caratterizza a livello ontologico e cronologico. Stiegler sostiene, usando come referente scientifico principale il paleo-antropologo André Leroi-Gourhan, che l'essere umano si evolva in virtù di un'evoluzione tecnologica, che

<sup>2</sup> B. STIEGLER, *La technique et le temps*, voll. 1-3, Paris, Galilée, 1994, 1996, 2001.

affianca e modifica quella biologica, rendendolo un essere del tutto unico nel regno naturale, perché sospeso al di sopra delle determinazioni mondo-ambientali proprie dell'animale: «Le problème ici posé est celui de l'évolution non seulement biologique de cet être essentiellement technique qu'est l'homme, bien que la dimension zoologique soit une part essentielle du phénomène technique lui-même et comme son énigme. C'est l'évolution de la «prothèse», qui n'est pas elle-même vivante, et par laquelle l'homme se définit pourtant en tant qu'être vivant, qui constitue la réalité de l'évolution de l'homme, comme si, avec lui, l'histoire de la vie devait se poursuivre par d'autres moyens que la vie : c'est le paradoxe d'un vivant caractérisé dans ses formes de vie par du non-vivant».<sup>3</sup>

Questa tesi non rappresenta una novità nell'orizzonte dell'antropologia filosofica. Nella parabola novecentesca che questa disciplina assunse, incarnata da tre pensatori paradigmatici quali Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, essa ha ricevuto una potente tematizzazione filosofica, soprattutto per opera dell'ultimo dei tre<sup>4</sup>. Ma per la prima volta essa, dopo l'interdetto lanciato da Heidegger sull'intera disciplina (che in una certa misura ne segnò per lungo tempo le sorti), trova in Stiegler una compiuta formulazione filosofica in un orizzonte interno alla fenomenologia suffragato da studi scientifici sulle moderne scoperte paleoantropologiche.

L'espressione stiegleriana *a priori protetico acquisito* compendia in sé tutta la concezione dell'autore sul fenomeno-tecnica: la tecnica, che per l'essere umano si dà sempre in quanto *protesi* (supplemento, complemento, aggiunta) è un *acquisito*, consiste in un'acquisizione culturale, dataci tramite le mediazioni storico-concrete che gli uomini hanno messo in atto nel corso del loro cammino evolutivo. Essa però al contempo è anche, sempre, un *a priori*: ci è data; nasciamo immersi in essa ed essa muta la nostra percezione di noi stessi e quella che abbiamo della realtà che ci circonda.

Stiegler applica le sue riflessioni addirittura al *corpus* (eminentemente anti-anthropologico) heideggeriano: «Le *Dasein* est temporel: il a un passé a partir duquel, anticipant, il est. Hérité, ce passé est "historial": *mon passé n'est pas mon passé, il est d'abord celui des mes ascendants*»<sup>5</sup>. È in questo passato, che è un passato tecnico, che si fonda l'essenza stessa

<sup>3</sup> B. STIEGLER, *La technique et le temps I. La faute d'Épimétée*, Paris, Galilée, 1994, p. 64.

<sup>4</sup> Cfr. soprattutto A. GEHLEN, *L'uomo*, trad. it. C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli, 1983.

<sup>5</sup> B. STIEGLER, *La technique et le temps*, cit., vol. I, p. 19.

della tecnica: quella che consiste nella sua coincidenza con il tempo, con il suo essere il fondamento (s)fondato della temporalità umana.

La tecnica è il tempo, secondo Stiegler, perché la storia dell'uomo e quella del *Dasein* cominciano esattamente con la scritturalità: prima non vi è storia, né uomo, né *Dasein*, ma solo il rumore di fondo del *bios*, eternamente fluente e privo di memoria, se non biologica. La tecnica e il tempo sono dunque uniti in una struttura di circolarità infinitamente rimandante a se stessa, a un punto cieco, a una falla, a un difetto necessario: *le défaut qu'il faut* a cui abbiamo fatto.

Questo difetto originario si ancora su un supporto, è necessitato a farlo, per sfuggire dal pericolo del regresso infinito (che qui coincide con la caduta nell'oblio del non scritto come coincidente al mai-stato): la traccia mnestica, che diventa in Stiegler traccia mnemotecnica, perché necessariamente incisa su un supporto, esteriorizzata in un processo che egli definisce *terziarizzazione della memoria* (o *epifilogenesi*). Con questa definizione viene designata la facoltà unicamente umana di esteriorizzare in un impianto tecnico-culturale la propria memoria, creando così un terzo polo di aggregazione delle ritenzioni mnemoniche, oltre la memoria biologica e quella individuale. Eppure, se non riducibile alla memoria individuale e della specie, la memoria "terziaria" è a queste comunque co-essenziale e co-originaria.

La filosofia della tecnica di Stiegler, a nostro parere, esplica in un campo più vasto, quello delle scienze antropologiche e paleo-anthropologiche, ma anche nel costante confronto con alcuni luoghi classici della storia della filosofia (Kant, Husserl, Heidegger) la tesi che Nancy, a livello decostruttivo, esistenziale, ex-positivo (ricordando che la grafia nancyana del termine include la "pelle", in francese *peau*, scrivendosi *ex-peau-sition*) riporta nel suo testo più personale, più intimo: quello dedicato al suo cuore mancante e al cuore non suo che giace nella più profonda intimità del suo corpo.

### *Il cuore in gabbia: vivere e scrivere il supplemento d'origine*

Vogliamo concludere queste riflessioni sul problema della tecnica e della temporalità in Nancy e Stiegler tornando alla tematica con cui abbiamo aperto il nostro lavoro: quello dello "stile" proprio della scritturalità del corpo nancyana. Come abbiamo cercato di mostrare c'è una convergenza singolare sul tema della proteticità costitutiva dell'essere, e sul necessario ritardo d'origine che essa comporta, tra Nancy e Stiegler.

Eppure i due pensatori, così vicini, appaiono totalmente distanti dal punto di vista estesiologico delle modalità scritturali adottate.

Potremmo dire che entrambi, a loro modo, hanno fatto propria una certa eredità fenomenologica, mediata dall'apporto derridiano, vero e proprio spettro, o meglio, *revenant*, delle produzioni dei due autori. Se Stiegler incarna, con la sua sistematicità, con il procedere fenomenologico delle proprie argomentazioni, la tendenza più rigorosa, husserliana, dell'eredità fenomenologica in Francia (tenuto conto, ovviamente, della specifica peculiarità delle tematiche di cui Stiegler si occupa, che non appartengono a quello che classicamente viene definito "orizzonte fenomenologico"), Nancy, con la sua scrittura personale, esperienziale, frammentaria, incarna quel *côté* fenomenologico, il cui padre fondatore può forse essere rinvenuto nel secondo Martin Heidegger (e che Derrida ha sviluppato nella seconda parte della sua vita<sup>6</sup>), che è divenuto poi la decostruzione, dei testi e dei modi di argomentare della tradizione metafisica.

Scrivendo Nancy scrive sempre del corpo, del suo corpo, e fa dei suoi lavori l'immenso *corpus* di un'autobiografia, che rinuncia spesso all'argomentazione filosofica in favore dell'ex-posizione, dell'esser-posto a partire dalla propria pelle nell'esteriorità spaesante, e dell'esser stupito di questo. Questo stupore ci riporta al sentimento originario evocato da Aristotele come fondamento della filosofia. La filosofia di Nancy, riteniamo incarni proprio quel genuino atteggiamento, vissuto ed esistenziale, esposto alle cose, e ai testi, piuttosto che quello di chi segua le regole (interne ai testi) della *disputatio*.

Lo stile di Nancy, dunque, ci appare essere, più di ogni altra costante caratterizzante del suo *iter* filosofico, un trascendentale sfondato, scavato, al cui centro batte un cuore non proprio: un intruso che lo rende possibile. È la scrittura quest'intruso, questa traccia che resta, come sempre ha insegnato Derrida, sottraendosi, lasciando un vuoto. Quel vuoto, che può articolarsi solo come un vuoto-pieno, un vuoto riempito, che Nancy porta al centro del proprio petto ricucito con il fil di ferro, è la mancanza d'origine, *le défaut qu'il faut* che fa sì che dell'uomo *una scrittura* sia possibile, che sia possibile una scrittura *dell'uomo*.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio J. DERRIDA - G. BENNINGTON, *Derridabase/Circonfessione*, a cura di E. Ferrario, Roma, Lithos, 2008.

Alberto Romele

## «INTERIOR INTIMO...». LA DECOSTRUZIONE DI AGOSTINO TRA HEIDEGGER E NANCY

Il presupposto da cui muove questo intervento è che i pochi riferimenti di Nancy ad Agostino costituiscano una *mise en abyme* della sua pratica di decostruzione del cristianesimo. Questa intrattiene un legame peculiare con il più intenso confronto di Heidegger con tempo e memoria agostiniani, paradigma a sua volta della disposizione metodologica heideggeriana alla distruzione o decostruzione dell'ontoteologia tradizionale. Non solamente Agostino è per Nancy tra i pochi ad avere conosciuto «l'agitazione che nasce quando la presenza si mette a tremare»; non solo Nancy riconosce in Agostino le tracce di un cristianesimo che «si auto-decostruisce ed entra in rapporto di mutua dischiusura con la ragione». Per Nancy, Agostino è soprattutto il pensatore dell'«*interior intimo meo et superior summo meo* – più interiore della mia intimità e più elevato della mia sommità» di *Confessiones* III, 6, 11. Mentre secondo Derrida questa frase appartiene alla tipica spiritualizzazione della vita e del desiderio, le stesse parole sono per Nancy la rivelazione di uno scardinamento della presenza del sé a se stesso<sup>1</sup>. Ne *L'Adoration*, la sentenza ricorre almeno tre volte, spezzandosi e perdendosi in dissolvenza: «*interior intimo meo, superior summo meo*»; «*interior intimo meo*»; «*interior intimo...*» (A 85, 110, 122). Le tre ricorrenze riflettono «come in uno specchio, in enigma» – per essere tre volte fedeli, alle parole di Paolo care ad Agostino, al *Ritratto dei coniugi Arnolfini* e a *Le partage de voix* – i tre momenti della decostruzione di Nancy che daranno il ritmo a questo intervento.

### *Interior intimo meo, superior summo meo*

Se il rischio non fosse quello di richiamare alla mente uno o due episodi simili, sarebbe qui il caso di barrare il «*superior summo meo*». Questo

<sup>1</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, p. 182; trad. it. A. Calzolari, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Genova-Milano, Marietti, 2007, p. 203.

primo passo è ciò che la decostruzione di Nancy condivide con la decostruzione di Heidegger. Con una ridondanza solo apparente, si può dire che se in Nancy c'è decostruzione *del* cristianesimo è perché in Heidegger c'è già decostruzione *del* cristianesimo. La morte del Dio ontoteologico è per Nancy già avvenuta sotto i colpi dei maestri del sospetto così come di Heidegger che ha sospettato di questi stessi maestri. Se si vuole parlare della prima dunque, bisogna collocarla nell'orizzonte della seconda.

Certamente è vero che quando Heidegger parla di *Destruktion* egli insiste nel distinguerla dalla semplice distruzione: «*Destruktion*, vale a dire una decostruzione (*Abbau*) di ciò che è stato tramandato [...]. Questo non significa negare la tradizione o condannarla all'annullamento: vuol dire invece appropriarsi di essa»<sup>2</sup>. Eppure, ciò che rimane della tradizione non è altro per Heidegger che la determinazione ontologica del *Dasein*. La pre-comprensione heideggeriana non è mai questione di presupposti onticamente e tradizionalmente determinati: «“porre” l'esserci equivale per Heidegger a nulla “presupporre” [...]»<sup>3</sup>. A ben guardare, il passaggio dalla decostruzione al superamento (*Überwindung*) dell'ontoteologia – che diventa un «mandar giù (*verwinden*)», una sorta di digestione che segue la torsione (*Verwindung*) dell'intestino e arriva dove arriva – non è che l'ovvia conseguenza di questa diffidenza nei confronti di tutta la tradizione. Tutto ciò che non è autenticamente ontologico, tende a cadere in Heidegger nella indifferenza – o nell'indifferenziata, per ricordare l'immondizia di Nancy – dell'ontoteologico. Sintomaticamente, questo accade nella decostruzione heideggeriana del cristianesimo e di Agostino in particolare<sup>4</sup>.

Nell'amalgama del metafisico, Heidegger non trascina solo l'Agostino neoplatonico, della distinzione tra *uti* e *frui* e della conseguente assiologizzazione dell'essere, ma anche Agostino che medita con intensità l'imperscrutabilità del male e della grazia divina. Per quanto anche nel periodo antipelagiano egli abbia ingenuamente demitologizzato il mito adamitico, razionalizzandolo secondo principi biologici e giuridici, resta vero che Agostino ha descritto a volte con efficacia la radicalità

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA XXIV, p. 31; trad. it. A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1999, p. 21.

<sup>3</sup> J.-L. NANCY, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982, p. 27; trad. it. A. Folin, *La partizione delle voci*, Padova, Il Poligrafo, 1993, p. 31.

<sup>4</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA LX; trad. it. G. Giurisatti, *Agostino e il neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano, Adelphi, 2003.

del male che non trova giustificazione. Questo è il caso del racconto del furto delle pere che è «una seduzione inesplicabile dello spirito» (*Conf.* II, 9, 17) o ancora della *veritas redarguens* di *Conf.* X. Ma soprattutto Agostino ha scoperto a un certo punto del proprio percorso spirituale e intellettuale (cfr. *Ad Simplicianum* I, 2) l'evento inatteso ed es-propriante della grazia di Dio, raccontato nel libro VIII delle *Confessiones* per mezzo di un'altra *mise en abyme*: Agostino oramai convertito nella volontà e negli affetti che scrive di Simpliciano «nel quale riluceva la Tua grazia», il quale narra a sua volta della conversione di Vittorino. Memoria e temporalità descritte tra i libri X e XI delle *Confessiones* – l'una aperta sull'*abyme* dell'oblio, l'altra determinata da parte a parte dal suo contrasto con l'eternità – sono da collocarsi in questo contesto di grazia «indebita»<sup>5</sup>.

Fenomeni come quelli di grazia e peccato, avrebbe detto Heidegger nel 1921, sono autenticamente riguadagnati solo nell'ambito di una comprensione ontologica<sup>6</sup>. Rallegrarsi per il *donum* della grazia è «dovere supremo e certo non comodo», ma la grazia che spezza l'autocompiamento di sé – *ambitio saeculi* – è ridotta per Heidegger alla «cura estrema, più decisiva e più pura di se stessi»<sup>7</sup>. La *memoria*, che nelle *Confessiones* interrompe il flusso orizzontale dell'autobiografia dei libri I-IX e apre la riflessione in verticale su grazia, tempo e creazione, è per Heidegger solo il luogo di riappropriazione del sé a partire da se stessi. Con il concetto temporale di *distentio*, Agostino afferra certamente «il carattere fondamentale della *vita actionis*, dell'essere della condotta umana»; essenzialmente aperta sull'eternità, anch'essa tuttavia decade nell'orizzonte della metafisica: «ciò che è prima di ogni tempo è eternità – *praesentissimus*, stabile presenza, il *nunc stans*»<sup>8</sup>. Heidegger si dimostra così volontariamente sordo a ogni apertura verticale del sé agostiniano, tanto verso il Dio ontoteologico quanto verso il Dio di confessione, nella doppia accezione di confessione di lode e confessione dei peccati. Se la *veritas redarguens* agostiniana mette radicalmente in discussione il sé, per Heidegger è piuttosto il *Dasein* a mettere in discussione la verità come la prima tra le sue possibilità.

Anche a voler moderare questo giudizio alla luce dei riferimenti

<sup>5</sup> Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, Brescia, Morcelliana, 2001, in particolare pp. 151-204.

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, GA LX, p. 283; trad. it. p. 361.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 240; trad. it. pp. 306-307.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Quid est tempus? Confessiones lib. X*, tiposcritto, p. 10. Si tratta di una conferenza tenuta nel 1930 nel monastero benedettino di Beuron e che sarà pubblicata nel volume LXXX della *Gesamtausgabe*.

all'«ultimo Dio» dei *Beiträge*, che come i «divini» del *Geviert* funziona da correttivo alla chiusura quasi-stoica dell'essere risolti davanti alla morte, è chiaro che questo annuncio non vuole avere nulla da spartire con il ritorno al Dio cristiano e al Dio di Agostino in particolare. Si deve leggere in questa maniera ciò che di Nancy suona quasi come un lamento: «l'essenza del *Wink* [...] “il segreto dell'unità nella vicinanza più intima nella lontananza più estrema”. (È mai possibile che Heidegger, scrivendo queste parole, non abbia sentito accendersi in lui un'allusione al *Deus interior intimo meo, superior summo meo* di Agostino?)» (D 162; it. 156).

### *Interior intimo meo*

Si può dire che, mentre in Heidegger il cristianesimo è oggetto di decostruzione, Nancy prova a fare del cristianesimo un soggetto di decostruzione. La dischiusura è l'istante in cui la tecnica di smontaggio della tradizione cristiana ne restituisce una certa forza esplosiva. Il contrario dunque di una secolarizzazione o di un'ingenua demitologizzazione. L'adorazione è la pratica di lode infinita di questa stessa forza del cristianesimo restituita che spezza il rapporto «idiotico» di sé a se stessi. Nel cristianesimo – non accanto, al di fuori o al di là di esso – è da liberare la forza che conduce la ragione e l'*ego sum* alla propria s-ragione. La frase agostiniana non significa altro che «un eccesso infinito di me su me stesso», una perdita di sé, di proprietà e dunque una barratura di tutto ciò che è *meo*. Restituendo un'effettività al cristianesimo come tradizione, Nancy non sostituisce tuttavia alla presenza del *meo* la presenza di Dio.

Il tratto principale del Dio cristiano che es-propria il sé da se stesso non è per Nancy quello di farsi presente per mezzo della condanna o della grazia. Piuttosto, il suo aspetto saliente è l'assenza dello svuotamento: «Ma l'uomo, nel quale Dio “discende” e si “svuota” (la *kénosi* di Paolo) non è per questo divinizzato. Al contrario. Dio si cancella in lui: è questa cancellazione, è dunque traccia, vestigia impalpabile, impercettibile del divino svuotato, abbandonato» (A 46). L'idea cristiana d'incarnazione non destina l'uomo a un'antropologia superiore dell'*imago dei*. Il Dio monoteistico e cristiano è il Dio che si ritrae dal mondo, che non è più presente come forza tra le cose del mondo, «è il dio che si *aliena* e si *ateologizza*» (D 127; it. 121). La dignità che Nancy restituisce alla tradizione cristiana paga l'elevato prezzo di uno scardinamento ulteriore della presenza divina. Eppure

Paolo, prima di essere cristiano della *kénosi*, è ebreo convertito per mezzo di un intervento inatteso e violento della grazia. In Agostino la scoperta della grazia spezza ogni vanità di proprietà, sia essa intesa come illuminazione, estasi o effusione. Nancy riconosce al cristianesimo l'effettività di un linguaggio, del dono e dell'evento, ma fa dell'uno così come dell'altro un nulla, una cosa da poco. Se l'adorazione è la pratica di *reconnaissance* – nella doppia accezione di riconoscimento e riconoscenza – di questo nulla di *donum* o dono da nulla, di questo «senza prezzo» che supera il valore di scambio della moneta ma che in realtà è un prezzo da nulla, allora essa dovrà portarsi al di là di ogni *che-cosa* e di ogni *come*, oltre al dire, oltre al fare con le parole, oltre al silenzio e oltre al cantare – che pure è già un pregare due volte, secondo una sentenza erroneamente attribuita da Nancy ad Agostino, preoccupato semmai dell'estetismo che minaccia nel canto la *res* della parola – verso il chiacchiericcio che altrove Nancy chiama la funzione fatica della parola (cfr. SM 182; it. 146).

### *Interior intimo...*

Di un dio oramai svuotato, di un io oramai scardinato, non può che rimanere per Nancy che un noi. «Vivi in maniera vivente il tuo *Mitwelt*» si potrebbe dire parafrasando Heidegger che traduce il «*crede ut intelligas*» di Agostino con «vivi in maniera vivente te stesso»<sup>9</sup>.

Senza esaurire in apparenza la verticalità di Dio con la sua forza di es-propriaione dell'*ego*, Nancy la interseca fino a esaurirla di fatto con l'orizzontalità del noi: «Dio [...] è egli stesso il *tra* (*parmi*): è il *con* o il *tra* (*entre*) di noi [...] Dio è rapporto» (A 46). L'annuncio dell'*hermeneuein* che oltrepassa i presupposti dell'ermeneutica diventa una partizione di voci singole. Se già Heidegger concepisce la filosofia come il necessario correttivo ontologico della teologia, Nancy schiaccia l'ontologia heideggeriana sull'etico e sul politico. Per Nancy non esiste alcuno scarto tra religione, ontologia, etica e politica. Per questo motivo non esiste in Nancy alcuno spazio per il teologico-politico, che denuncia distanza e analogia tra due ordini di discorso. Tra Paolo e Giacomo, Nancy preferisce quest'ultimo, per il quale la grazia non è negata, ma si esaurisce nell'*ergon* delle opere. Il peccato contro lo spirito, che non può essere perdonato, c'è anche per Nancy, ma è l'incapacità di riconoscere il senso dei mutui rinvii di senso nel mondo. La resurrezione

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920), GA LVIII, p. 62.

non è rigenerazione, rinascita o rivivescenza in una vita altra, ma è «il levarsi o il *levare* in quanto verticalità perpendicolare all'orizzontalità del sepolcro» (NT 33; it. 31). L'eternità di Dio, che in Agostino raccoglie in un'*intentio* la dispersione dell'uomo nel tempo e nello spazio, per Nancy è l'eterno rinvio degli esistenti del mondo. Laddove sembra ammettere qualche cosa di Dio per scardinare l'*ego*, egli promuove in realtà l'alterità a sé dell'altro che giunge a noi attraverso il corpo. Tutto il monoteismo di Nancy, che è monolite di religione, ontologia, etica e politica, passa dal corpo poiché «ontologia del corpo = escrizione dell'essere», poiché «i corpi [sono il] ritmo dell'essere» e di Dio (C 20, 100; it. 19, 94). Ciò che infine rimane dell'alterità di Dio che scardina l'*ego* è solo l'estraneità a me stesso di un corpo che non è mai mio in quanto sempre inappropriabile: «*Corpus meum e interior intimo meo*, i due insieme per dire esattamente, in una configurazione completa della morte di dio, che la verità del soggetto è la sua exteriorità e la sua eccessività: la sua esposizione infinita» (I 42; it. 34). Il pensiero dell'alterità che passa per intero dal corpo/immagine è in realtà pensiero di un'alterità, che riguarda esclusivamente l'orizzontalità dei rinvii di senso tra le cose del mondo, uomini, animali, piante e rocce. Eppure, il pensiero di una sola alterità, qualunque essa sia – Dio, essere, corpo – disprezza per abitudine l'alterità di *altre* alterità. Così, anziché decidersi per una di queste, si dovrebbe riconoscere l'impossibilità di dire se Altro è Dio, essere, corpo o solamente un posto vuoto.

Giovanbattista Tusa

## LA QUESTIONE ULTIMA: IL TEMA DEL SACRIFICIO TRA DERRIDA E NANCY

Della questione del sacrificio, è necessario dire che essa è *la questione ultima*

G. Bataille

Poche pagine, nell'intera tradizione filosofica occidentale sono radicali come quelle che in *Entre Nous* Levinas dedica a Heidegger. Riprendendo ancora una volta il § 47 di *Sein und Zeit*, Levinas riflette sulla natura di quello «*Sterben für*», il «morire per» evocato da Heidegger, caratterizzato dal filosofo tedesco come «semplice sacrificio», un «sacrificarsi per un altro per una determinata cosa».

Levinas parte proprio da tale sacrificio, da quel morire per l'altro, dalla relazione con altri e la sollecitudine per altri prima della determinazione di sé: «Il filosofo è alla ricerca dell'esistenziale dell'essere-per-la-morte e s'incammina verso la sua significazione '*autentica*' nella anticipazione (*Vorweg*) libera e coraggiosamente angosciata, senza condivisione, né associazione, ma dove "morire per..." gli appariva soltanto come "semplice sacrificio" e senza che la 'morte per altri' possa in verità liberare altri dal morire e senza mettere in questione la verità del "ciascuno muore per sé". L'etica del sacrificio non arriva a scuotere il rigore dell'essere e dell'ontologia dell'autentico»<sup>1</sup>.

A parere di Levinas il morire *per* l'altro, il sacrificio, caratterizzano una responsabilità *per* altri inesplicabile a partire da sé, più *antica* di ogni ri-memorazione, di ogni riconoscimento. Responsabilità per altri che non dà nulla da conoscere, nulla che si possa raccogliere nella puntualità di una manifestazione, di un disvelamento. Essa viene piuttosto connotata come rottura senza ritorno, catastrofe, an-archia: essa «non viene dal tempo fatto di presenze – sprofondate nel passato e rappresentabili – dal tempo degli inizi o delle assunzioni. Essa non mi lascia costituirmi in *io penso*, sostanziale come una pietra o come un cuore di pietra, in sé e per sé [...] Responsabilità che non lascia tempo: senza

<sup>1</sup> E. LÉVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 214; trad. it. E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 243.



presente di raccoglimento o di rientro in sé; e che mi mette in ritardo: davanti al prossimo io compaio piuttosto che apparire»<sup>2</sup>.

Il rapporto con altri non come rappresentazione o ri-conoscimento, messa a distanza e distinzione: ma come prossimità, ossessione. Questa relazione con l'esteriorità è per Levinas anteriore a ogni atto di coscienza, prossimità senza tematizzazione possibile: il sé è precisamente descritto in *De Dieu qui vient à l'idée* come il non potersi sottrarre ad un'assegnazione che non mira alcuna generalità. Sacrificio "senza condizione": il *per* segnala la passività prima di ogni sapere, di ogni potere.

In vari testi Derrida riprende le suggestive pagine di Heidegger e Levinas sul tema del sacrificio. Nelle toccanti riflessioni di *Donner la mort*, Derrida sottolinea come è nella misura in cui il morire, se esso "è", rimane il mio morire, che io posso morire per l'altro o *dare* la mia vita all'altro. Non è pensabile un dono di sé che nella misura di quest'insostituibilità, nota Derrida nel suo commento a *Sein und Zeit*, evidenziando l'attenzione di Heidegger verso la possibilità fondamentale e fondatrice del sacrificio.

In un'intervista del 1989 Jean-Luc Nancy conversa con Derrida proprio in merito al rapporto tra sacrificio e formazione del soggetto responsabile, in un famoso confronto poi intitolato *Il faut bien manger*. Derrida, nel corso dell'intervista, evidenzia come l'introiezione, l'inghiottimento, siano necessari alla formazione della soggettività, e come all'origine dell'identità ci sia un'eterogenesi: in quest'appropriazione, divoramento, Derrida indica lo schema dominante della soggettività stessa. Anche Levinas e Heidegger, a parere del filosofo franco-algerino, non sono liberi da un certo umanesimo tradizionale, in quanto anche loro, nelle parole di Derrida, «non sacrificano il sacrificio»: «Il soggetto (nel senso di Levinas) e il *Dasein* sono degli "uomini" in un mondo in cui il sacrificio è possibile e in cui non è proibito attentare alla vita in generale, soltanto a quella dell'uomo, dell'altro prossimo, dell'altro come *Dasein*. [...] Così come il *Dasein*, il *Mitsein* non è concesso al vivente in generale. Ma soltanto a questo essere-per-la-morte che rende così il *Dasein* altra cosa, più e meglio di un vivente [...] Si tratta in ogni caso di riconoscere uno spazio lasciato libero, all'interno della struttura stessa dei discorsi che sono anche delle "culture", per una messa a morte non criminale: con ingestione, incorporazione o introiezione del cadavere»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 117; trad. it. G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Milano, Jaca Book, 1983, pp. 194-95.

<sup>3</sup> J. DERRIDA, *Points de suspension, Entretiens*, choisis et présentés par E. Weber, Paris, Galilée, 1992, p. 292 (trad. mia).

Un certo modo di fare parte, una certa modalità di essere l'uno-per-l'altro, sembra essere al centro delle riflessioni di Derrida. Una certa maniera di partecipare, di essere l'uno-attraverso-l'altro. Essere-con, fare parte: Derrida torna su questi temi in maniera molto singolare nella prefazione a un libro di Nicholas Abraham e Maria Torok, in cui viene descritta la relazione tra il meccanismo di introiezione e quello di incorporazione<sup>4</sup>.

L'incorporazione viene definita come un meccanismo che sorge nel momento in cui l'introiezione si trova davanti a un ostacolo impossibile da superare. Segreta, silenziosa e muta, essa si sottrae perfino allo sguardo dell'io, e l'oggetto incorporato diviene allora una specie di sepolcro funebre, una tomba che Abraham e Torok chiamano "cripta". Abbiamo in questo processo d'incorporazione un paradosso: «un corpo estraneo [*étranger*] conservato come straniero [*étranger*] ma allo stesso tempo escluso da un io [*moi*] che quindi non ha più che fare con l'altro, solamente con se stesso. Quanto più conserva l'estraneo come straniero in sé, tanto più l'esclude»<sup>5</sup>. Un altro in me, come un segreto irraggiungibile: morto, eppure tenuto in vita. Fantasma, in me.

La cripta, questo luogo di sepoltura, di lutto impossibile, diventa nella riflessione di Derrida il luogo di un'inclusione che esclude, di un interno talmente eterogeneo ed esterno da riaprire l'uno all'altro, l'uno nell'altro, L'uno *come* l'altro, il vivo come il morto, il salvo come il perduto. La cripta, il luogo più segreto e inconfessabile, custodisce l'oggetto più perduto eppure più tenacemente conservato, fa eccezione di me in me.

L'uno con l'altro, esser-con: imparare a vivere *con* l'altro, come scrive Derrida in *Spectres de Marx*, «*apprendre à vivre con* i fantasmi, nell'intrattenimento, la compagnia o il consociativismo, nel commercio senza commercio dei fantasmi. A vivere altrimenti, e meglio. Non meglio, più giustamente. Ma *con* loro. Non c'è *esser-con* l'altro, non c'è *socius* senza questo *con-qui* che rende il *con-essere* in generale più enigmatico che mai»<sup>6</sup>.

Intrattenersi con ciò che non è semplicemente presente, in un rap-

<sup>4</sup> J. DERRIDA, *Fors. Les mots anglais de Nicholas Abraham et Maria Torok*, préface à N. ABRAHAM et M. TOROK, *Le Verbier de l'Homme aux loups*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976; trad. it. M. Ajacci Mancini, *F(u)ori. Le parole angolate di Nicholas Abraham e Maria Torok*, Prefazione a N. ABRAHAM e M. TOROK, *Il verbario dell'Uomo dei lupi*, Napoli, Liguori, 1992.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 17, trad. it. p. 55.

<sup>6</sup> J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 15; trad. it. G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, p. 4.

porto senza comunità, senza appropriazione, senza inclusione. Rapporto con una sopravvivenza spettrale, un'eccedenza sul vivente e il presente, con qualcosa che, come «un'attestazione autocontestatrice mantiene in vita la comunità autoimmune, la mantiene, cioè, aperta a qualche cosa d'altro e in più di se stessa»<sup>7</sup>.

Qualcosa, nella vita, ribadisce spesso Derrida, vale più del vivente stesso. Nel mettere a morte, nella pena di morte, si rivelerebbe la congiuntura tra l'ontologico, il filosofico e il politico, in quanto «il proprio dell'uomo consisterebbe appunto nel poter “rischiare la propria vita” nel sacrificio, nell'elevarsi al di sopra della vita stessa, nel valere, nella propria dignità, più e ben altro della propria vita, nel transitare attraverso la morte verso una “vita” che vale più della vita stessa [...] La pena di morte costituirebbe allora, al pari della morte stessa, “il proprio dell'uomo” in senso stretto»<sup>8</sup>.

La messa a morte di ciò che nella vita vale più del vivente: da Benjamin a Agamben, passando per le riflessioni di Roberto Esposito, il recente ripensamento della comunità mette in rilievo la centralità della “messa a morte”, della sovranità intesa come poter di far vivere o di lasciare morire (secondo la formula di Foucault), ed evidenziando come tale violenza “eccezionale” serva a proteggere la comunità dalla sua stessa violenza. Una violenza sacrificale che rimuove la violenza verso se stessa, verso la propria ragione o fondazione, il proprio cuore, che deve essere mantenuto indenne, separato, integro.

Anche Jean-Luc Nancy ha riflettuto profondamente sulla centralità del sacrificio, ritornando più volte sui testi di Hegel, di Heidegger, di Bataille. Nel breve testo intitolato *L'insacrifiable*, il filosofo francese comincia la sua riflessione a partire da una considerazione all'apparenza abbastanza immediata e semplice: ossia il fatto che l'intera umanità, ha praticato qualcosa che chiamiamo “il sacrificio”. Eppure, come sottolinea Nancy, sembra che l'Occidente riposi su un'altra fondazione, nella quale il sacrificio è stato sorpassato, sormontato, sublimato. In qualche modo, radicalizza Nancy, «accade come se l'Occidente cominciasse là dove il sacrificio ha termine» (PF 66; it. 215). Nel costituirsi dell'occidente, il sacrificio si sarebbe liberato di se stesso, trasfigurato, ritirato all'improvviso.

<sup>7</sup> J. DERRIDA, *Foi et savoir*, in G. VATTIMO e J. DERRIDA, *La religion*, Paris, Le Seuil, p. 69, trad. it. *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» nei limiti della semplice ragione*, tr. it. di A. Arbo, in AA. VV., *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 57.

<sup>8</sup> J. DERRIDA - É. ROUDINESCO, *De quoi demain... Dialogue avec E. Roudinesco*, Paris, Fayard/Galilée, 2001, p. 239, trad. it. G. Brivio, *Quale domani. Dialogo con É. Roudinesco*, Milano, Bollati Boringhieri, 2004, p. 204.

L'appropriazione occidentale del sacrificio, da Socrate a San Paolo, da Agostino e Pascal sino a Nietzsche e Bataille, Heidegger e Jünger, ha incorporato, trasfigurato, metamorfizzato la stessa struttura originale. È come se il sacrificio che Nancy chiama “antico” fosse stato ridotto a una fase preliminare del “vero” sacrificio, il sacrificio senza spargimenti di sangue: il sacrificio spirituale, che non tocca la carne che perisce, e che porta “a verità” il sacrificio antico.

Però Nancy osserva come il sacrificio esteriore non sia stato oltrepassato che per una modalità più elevata, *più vera*, della logica sacrificale. La rimozione del sacrificio, la sua concettualizzazione, nel suo trasfigurarsi, mantiene elementi di ciò che tenta di oltrepassare, di superare: una fascinazione non sradicabile con la violenza e la crudeltà. Come scrive ancora Nancy, «la ‘carne che non perisce’ rimane una carne staccata da un corpo adorabile, e il segreto di questo orrore continua a gettare una luce oscura dal punto centrale del superamento, dal cuore della dialettica: *in verità* è questo segreto che fa battere questo cuore, malgrado Hegel, oppure, e in modo più grave, è il gesto dialettico stesso che ha istituito questo segreto» (PF 80; it. 231).

L'appropriazione di sé attraverso l'altro, quella che Nancy chiama la “trans-appropriazione sacrificale” è l'appropriazione del Soggetto che penetra dentro la negatività, e che mantenendovisi, sopportando la propria lacerazione, ritorna sovrano. Tale è l'economia del sacrificio, in cui il momento del finito è un ‘momento’ all'interno di un processo e di un'economia. Invece, scrive Nancy, «l'esistenza finita non deve fare scaturire il suo senso con una conflagrazione distruttiva della sua finitezza» (PF 101; it. 257).

In qualche modo, la tendenza al sacrificio è infatti sempre legata alla fascinazione di un'estasi rivolta verso un Altro o verso un Fuori assoluti, che ricongiunge il soggetto con la sua essenza mettendolo in partecipazione con il Fuori o con l'Altro: il sacrificio risponde a un'ossessione del “Fuori” della finitezza, oscuro e abissale. Come Nancy, ancora ne *L'insacrifiable*, sottolinea: «Il sacrificio occidentale sembra rivelare il segreto della *mimesis* in quanto segreto di una *methexis* tra-spropriativa e infinita (la partecipazione del Soggetto stesso alla sua soggettività, se così si può dire) [...] Alla fine, non viene rivelato nessun segreto. O meglio, in definitiva, viene rivelato soltanto che non c'è che segreto: l'infinito segreto sacrificale. Ma non c'è niente che debba essere ricordato, niente di “niente”. “Niente” non è un abisso aperto al fuori. “Niente” afferma la finitezza, e questo “niente”, subito, riconduce l'esistenza a sé, e a nient'altro. Esso la desoggettivizza, togliendole ogni possibilità di appropriarsi per mezzo d'altro che non

sia il suo solo evento, avvento. L'esistenza, in questo senso, cioè nel suo senso proprio, è insacrificabile» (PF 103; it. 260).

L'esaurimento, la chiusura dell'orizzonte del sacrificio, lo svilimento della logica sacrificale, potrebbero, secondo Nancy, liberarci dalle forme conosciute e forse ormai esauste di *comunità*, associate alla comunione, all'unità. La fine del fantasma del sacrificio, del sogno di una soppressione totale dell'alterità tale da ricongiungere l'esistenza con il suo fondamento irraggiungibile, *senza resto*, sarebbe per Nancy il punto di partenza per un'altra esperienza dell'essere-in-comune, diversa da quella dell'Occidente quale noi lo conosciamo.

Non esiste un'esistenza sacrificabile in nome di una partecipazione a un "proprio" eppure universale destino che vale più dell'esistenza finita, singolare, in quanto, conclude con grande intensità Nancy, l'esistenza «si può solamente distruggere, o con-dividere [...] la *methexis* ormai si propone così, come la con-divisione [*partage*] proprio di quanto condivide [*partage*]: il limite della finitezza e, al tempo stesso, il rispetto dell'insacrificabile. Cancellazione del sacrificio, cancellazione della comunione, cancellazione dell'Occidente» (PF 111; it. 263).

Patrizia Cecala

## GUERRA, SOVRANITÀ, RESPONSABILITÀ Una riflessione con Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida

La mia riflessione di oggi, in tempi di guerra come quelli in cui viviamo, in tempi di una guerra che si combatte "al di là del confine" e rischia spesso di venire dimenticata, nasce dall'esigenza di interrogarsi, ancora una volta, sulle responsabilità cui ogni guerra ci chiama. «Ciò che conta, d'altra parte», afferma Nancy nel 1991, in occasione della Guerra del Golfo, «sono le determinazioni politiche, le approvazioni o le critiche, le motivazioni e le ragioni che possono ancora impegnare, se è possibile, la responsabilità di ciascuno. Eppure, la nostra responsabilità è anche, di già, impegnata in un'altra maniera ancora: come responsabilità del pensiero» (ESP 127; nell'edizione italiana questo saggio non è stato tradotto).

Ora l'interrogativo sulle nostre responsabilità in guerra non può essere posto, a mio parere, che a partire da una riflessione sulla sovranità e sul rapporto tra sovranità e guerra. «Poiché la guerra», afferma Nancy, «è necessariamente la guerra dei Sovrani, oppure, non c'è guerra senza Signori della Guerra» (ESP 128). La sovranità sembra dunque avere come complemento necessario e ineludibile la guerra che, a sua volta, si delinea come manifestazione suprema della sovranità. La guerra si svela infatti, secondo Nancy, «come *techné*, come *arte*, esecuzione o messa in opera della Sovranità stessa» (ESP 128). E ancora: «La guerra è indissociabilmente la *physis* e la *techné* della sovranità» (ESP 146). «La guerra è il monumento, la festa, il segno cupo e puro della comunità nella sua sovranità» (ESP 148).

Sembra concordare su questo punto Derrida nella misura in cui afferma, nel seminario *La bestia e il sovrano*, che la sovranità «non è mai priva di nemico, [...] ha bisogno di un nemico per essere ciò che è»<sup>1</sup>. E aggiunge inoltre che «questa determinazione del nemico non

<sup>1</sup> J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, trad. it. G. Dalmasso, Milano, Jaka Book, 2009, p. 109.

può in alcun caso, per definizione, avvenire in nome dell'umanità»<sup>2</sup>. L'umanità infatti, come afferma Schmitt, «non può condurre nessuna guerra, poiché essa non ha nemici, quanto meno non su questo pianeta [...]». Il concetto di umanità esclude quello di nemico, poiché anche il nemico non cessa di essere uomo e in ciò non vi è nessuna differenza specifica»<sup>3</sup>. Le guerre in nome dell'umanità non sarebbero altro, di conseguenza, che pretesti per «far passare di contrabbando interessi stato-nazionali, quindi di una determinata sovranità»<sup>4</sup>.

È per questo che la distinzione tra i cosiddetti *Stati canaglia* (*États voyous* o *rogue States*) e gli Stati nazionali sovrani che si ergono a difensori dell'umanità risulta molto più problematica di quanto si possa credere a prima vista. Non a caso Derrida ricorda, con Chomsky, che per molto tempo Saddam Hussein è stato considerato dagli Stati Uniti un alleato e un cliente, e che questo trattamento «è finito solo nel giorno in cui Saddam ha smesso di mostrarsi docile alla strategia politica e militar-economica degli Stati Uniti [...]». Solo da quel momento l'Iraq, cessando di essere un alleato, un complice o un docile cliente, è divenuto un '*rogue State*', e si è iniziato a parlare di Saddam Hussein, del capo di uno Stato Canaglia, come di una bestia, la 'bestia di Baghdad'»<sup>5</sup>. Solo dal momento in cui non ha più riconosciuto la sovranità degli Stati Uniti.

Provando a soffermarci, ora, sul concetto di sovranità, è interessante notare come, pur partendo da presupposti simili, Derrida e Nancy sembrano però approdare a conclusioni molto differenti.

«La sovranità», che si tratti di monarchia o di democrazia, «designa innanzitutto», afferma Nancy, «la sommità, la cima» (CMM 145; it. 94). Il sovrano si stacca dal basso, è elevato, separato, slegato da ogni vincolo, libero da ogni relazione: *absolutum*. Ora se il sovrano è alla sommità, se il sovrano è la sommità separata dalla base, allora, afferma Nancy, egli è «l'esistente che non dipende da nulla – da alcuna finalità, da alcun ordine di produzione o di soggezione, né dal lato dell'agente né dal lato del paziente, né dal lato della causa né dal lato dell'effetto. Dipendendo da nulla, il sovrano è interamente rimesso a lui stesso, in quanto 'lui stesso', per l'appunto, non si precede e non si fonda, ma è il *nulla*, la cosa stessa alla quale è sospeso. *Nulla* come sommità, *acme* o colmo d'esistenza: separato dall'esistente stesso» (CMM 160;

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 41.

it. 105). Priva di presupposto e fondamento, alla sovranità non resta che fondarsi da sé e auto-legittimarsi, ed è proprio in questo «stato d'eccezione» (CMM 161; it. 105) in cui le leggi risultano sospese, che il sovrano esercita il proprio potere legiferando.

È su quest'*incondizionalità* della sovranità che Derrida insiste, a più riprese, nel seminario *La bestia e il sovrano*. A differenza di Nancy, Derrida attribuisce però questo diritto eccezionale di porsi al di sopra del diritto, questo potere di fare ma anche di sospendere la legge, tanto al sovrano quanto alla bestia, delineando un'inquietante analogia tra il sovrano, l'animale e il criminale: «il sovrano e la bestia sembrano avere in comune il loro essere al di fuori della legge. È come se entrambi si collocassero, per definizione, lontano o al di sopra della legge, nel non rispetto della legge assoluta, della legge assoluta che stabiliscono o che sono ma che non devono rispettare. L'essere fuori dalla legge può senza dubbio, da un lato, ed è la figura della sovranità, assumere la forma dell'essere al di sopra della legge, e quindi la forma della Legge stessa [...]; ma l'essere al di fuori della legge può anche, da un lato, ed è la figura di ciò che di solito si intende per animalità o bestialità, [l'essere fuori dalla legge] può individuare il luogo in cui la legge non appare, o non è rispettata, o si fa violare. [...] condividendo questo comune essere al di fuori della legge, la bestia, il criminale e il sovrano si assomigliano in modo sconcertante; si richiamano e si evocano tra loro, uno con l'altro; c'è tra il sovrano, il criminale e la bestia una sorta di oscura e affascinante complicità, addirittura un'inquietante mutua attrazione, un'inquietante familiarità»<sup>6</sup>.

Tale incondizionalità, tale mancanza di fondamento su cui i due filosofi sembrano concordare in quanto carattere peculiare della sovranità, li conduce, però, a conclusioni lontane in merito all'origine della sovranità stessa, che si tratti del monarca assoluto o del popolo. Mentre Derrida sostiene l'origine teologica del concetto di sovranità, affermando che «"sovrano", "*superanus*", da "*superans*", qualifica in primo luogo l'onnipotenza, la predominanza e la superiorità di Dio, del Signore-Dio, poi del monarca assoluto per diritto divino»<sup>7</sup>, e che «questo concetto di sovranità resta segnato da un'origine religiosa e sacrale anche quando è trasferito sul popolo e il cittadino»<sup>8</sup>, Nancy parla invece di origine democratica della sovranità, abbandonando ogni

<sup>6</sup> J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano. Volume I* (2001-2002), cit., pp. 37-38.

<sup>7</sup> J. DERRIDA, *Incondizionalità o sovranità*, trad. it. S. Regazzoni, Milano, Mimesis, 2008, p. 42.

<sup>8</sup> Ibidem.

filiazione teologica: «Il popolo sovrano non detiene nulla di diverso dal monarca assoluto, vale a dire l'esercizio stesso della sovranità. Questo esercizio non è altro che la fissazione dello stato e della sua legge, o della legge che fa uno stato. Esso presuppone che nulla lo preceda né lo domini dall'alto, che alcuna autorità o forza istitutiva venga esercitata prima. La sovranità è la fine di ogni teologia politica: se fa ricorso alla figura del diritto divino, lo fa soltanto per modellare questa stessa figura sui tratti del sovrano» (CMM 151; it. 98).

Ora, tornando alla guerra, e al legame quasi imprescindibile tra guerra e sovranità, Nancy sembra ipotizzare che l'unica soluzione (seppur inconcepibile) sia tentare una politica senza sovranità: per assicurarsi la pace bisognerebbe quindi uscire dalla logica della sovranità. Secondo Nancy occorrerebbe un'autorità che superi quella dei sovrani dotati del diritto di guerra, un'autorità di altra natura: «Se ogni *popolo* [...] sostituisse alla logica del modello sovrano (e sempre sacrificale), non l'invenzione o la moltiplicazione dei modelli [...], ma una logica altra, in cui la singolarità varrebbe allo stesso tempo assolutamente e senza fare esempio? In cui ognuno non sarebbe «uno» che non essendo identificabile sotto una figura, ma infinitamente distinto dallo spaziamiento, e in-finitamente sostituibile dall'intersezione che raddoppia lo spaziamiento. Questo potrebbe chiamarsi, per parodiare Hegel, la singolarità mondiale. Questo avrebbe il diritto senza diritto di dire il diritto del mondo. La pace è a questo prezzo: al prezzo della sovranità abbandonata [...]. Io lo so bene: questo non si lascia concepire. Non per noi, non per il nostro pensiero modellato sul modello sovrano, non per il nostro pensiero guerriero. Ma non c'è decisamente nient'altro all'orizzonte che un compito inaudito, inconcepibile – oppure la guerra» (ESP 166).

A differenza di Nancy che considera la sovranità per essenza intrattabile (come si evince da quanto detto e come da lui stesso affermato: «Poiché il problema non è trasformare la sovranità: per essenza, lei è intrattabile, ma soprattutto, questa essenza intrattabile non appartiene più, in realtà, al mondo della 'mondialità'» (ESP 156), Derrida agisce invece al cuore stesso del concetto di sovranità. Essendo un fantasma, un simulacro, un'illusione, la sovranità può essere decostruita: «se la sovranità, come animale artificiale, come mostruosità protesica, come Leviatano, è un artefatto umano, se non è naturale, è decostruibile, è storica; e in quanto storica, sottoposta a infinita trasformazione, è precaria, mortale e perfettibile»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup>J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano. Volume I* (2001-2002), cit., p. 50.

La decostruzione della sovranità passa per un gesto iperbolico, quasi impossibile, dissociare cioè i due concetti indissociabili di sovranità e incondizionalità. Derrida intende decostruire la sovranità in nome di quello che abbiamo visto essere il suo carattere più proprio, l'incondizionalità, nell'intento ultimo di ottenere un'incondizionalità senza sovranità. A questo compito è chiamata l'Università: è da qui che può avere inizio la decostruzione della sovranità perché è qui che può realizzarsi l'incondizionalità senza sovranità, grazie alla libertà incondizionale di cui ogni Università dovrebbe godere: «L'idea moderna ed europea di Università presuppone, nel suo principio, il diritto *incondizionale* alla verità; meglio, il diritto incondizionale a porre qualsiasi questione necessaria a riguardo della storia e del valore stesso di verità, di scienza, e anche di umanità. Non vi è, in principio, limite, nell'Università, all'esame critico, io preferisco dire decostruttivo, di qualsiasi presupposizione, norma, assiomatica, e dunque di qualsiasi filosofia politica, ideologia, dogmatica religiosa o nazionale, come di tutti i poteri economici, sociali, nazionali, religiosi, che sono così, in un modo o nell'altro, sostenuti, rappresentati, serviti»<sup>10</sup>.

È nel pensiero, in particolare, che Derrida individua l'esigenza e l'esperienza dell'incondizionalità. «Il pensiero non è nient'altro», afferma Derrida, «che questa *esperienza dell'incondizionalità*, non è nulla senza l'affermazione di quest'esigenza: questionare su tutto, compreso il valore della questione, e anche sul valore di verità e di verità dell'essere»<sup>11</sup>.

E in nome di questa libertà incondizionale il pensiero può mettere in questione il principio di sovranità come principio di potere aprendo a un'incondizionalità senza sovranità. Senza sovranità vuol dire quindi senza potere ma, chiarisce Derrida, «*senza potere*» non significa «*senza forza, foss'anche una certa forza della debolezza*»<sup>12</sup>, debolezza che, sola, può aprire all'*a-venire* inanticipabile esponendoci all'evento dell'altro. Purtroppo, aggiunge però Derrida, questo diritto incondizionale alla verità è ancora una figura della democrazia a venire in quanto, «lo

<sup>10</sup>J. DERRIDA, *Incondizionalità o sovranità*, cit., pp. 37-38.

<sup>11</sup>*Ivi*, p. 38. Queste affermazioni di Derrida possono, a mio parere, essere lette come radicalizzazione di quanto sostenuto da Kant nella *Dottrina trascendentale del metodo*, in particolare nella sezione *La disciplina della ragion pura rispetto al suo uso polemico*, dove è precisato: «La ragione, in tutte le sue imprese, si deve sottomettere alla critica, e non può mettere nessun divieto alla libertà di questa». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften – Band III*, Berlin, Georg Reimer, 1911, p. 484; trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 460.

<sup>12</sup>J. DERRIDA, *Incondizionalità o sovranità*, cit., p. 44.

sappiamo fin troppo bene, le Università, non meno di quelle che chiamiamo democrazie, non si vedono *di fatto*, oggi, riconoscere questo diritto *di principio* che nondimeno le convoca e istituisce. Questa franchigia democratica, questa libertà incondizionale presuppone ma non si riduce a ciò che si chiama la libertà accademica (nozione ristretta e intra-universitaria) e nemmeno alla libertà di opinione, di parola e di espressione che possono essere garantite dalle costituzioni degli Stati»<sup>13</sup>.

Tornando quindi, per concludere, all'interrogativo iniziale sulle nostre responsabilità in guerra e in particolare sul senso e la missione dell'Università e della filosofia «in questa guerra senza nome, in queste guerre senza nome»<sup>14</sup>, risponderci, con Derrida, che «questo pensiero dell'Università deve preparare, con tutte le sue forze, una nuova strategia e una nuova politica, un nuovo pensiero del politico. E della responsabilità politica. Per fare ciò deve allearsi nel mondo, dentro e fuori l'Europa, con tutte le forze che non confondono la critica della sovranità con l'asservimento, e neppure con la servitù volontaria, tutto al contrario»<sup>15</sup>. Questo pensiero e questa responsabilità restano ancora da inventare, e credo sia questo il compito cui oggi siamo chiamati, dal momento che, come ricorda Nancy, «se filosofare ha avuto [...] in passato il significato di contemplare e fissare, oggi significa aprire gli occhi, occhi che sin qui non sono stati ancora aperti»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>16</sup> R. ESPOSITO, J.-L. NANCY, *Dialogo sulla filosofia a venire*, in J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, trad. it. R. Esposito, Torino, Einaudi, 2001, p. XI.

Claudio Tarditi

## INTERSOGGETTIVITÀ E PLURALITÀ IN J.L. NANCY: UN APPROCCIO FENOMENOLOGICO

Pur nella forma di semplice abbozzo, questo breve contributo intende porre la questione della possibilità di un ripensamento del rapporto tra Jean-Luc Nancy e la tradizione fenomenologica. Nonostante non siano molto frequenti i riferimenti testuali a Husserl, la critica di Nancy emerge *apertis verbis* in *Essere singolare plurale*: «Il sé ha luogo *con* prima di aver luogo a se stesso e all'altro, ed è anteriore quindi alla distinzione di una coscienza e del suo mondo. Prima dell'intenzionalità fenomenologica e prima della costituzione egologica, ma anche prima della consistenza cosale in quanto tale, c'è la co-originarietà del *con*» (*ESP* 72; it. 57). Tentiamo dunque di far «reagire» quest'affermazione con la posizione husserliana sulla questione dell'intersoggettività, emblematicamente rappresentata dalla *Quinta meditazione cartesiana*.

Secondo Husserl, noi facciamo in primo luogo esperienza degli altri in quanto oggetti psico-fisici nel mondo, cioè come *corpi-cosali*; tuttavia, li esperiamo anche come soggetti che, a loro volta, fanno esperienza del nostro stesso mondo: in altri termini, noi esperiamo gli altri sia nella loro *oggettività*, nel loro «star dinanzi a noi» (*Gegenständlichkeit*), sia nel loro essere soggetti d'esperienza a cui il mondo si mostra nello stesso modo in cui si mostra a noi stessi. Attraverso un'ulteriore *epoché astrattiva* che riduce l'*ego* alla sfera della pura *proprietà* (*Eigentlichkeit*), cioè a quell'esperienza primordiale che raggiunge il livello più profondo e originario dell'*ego*, senza il quale non sarebbe possibile esperire né l'*alter ego* né il mondo obiettivo, emerge il mio «corpo organico» (*Leib*), cioè il solo corpo che non è meramente «corpo fisico» (*Körper*): mentre gli altri corpi sono puri oggetti che vedo dall'esterno, il mio *corpo organico* si muove insieme a me, rappresenta l'*hic et nunc* a partire dal quale guardo il mondo. In secondo luogo, mentre degli altri corpi posso soltanto accorgermi del movimento, del mio corpo ho delle sensazioni cinestetiche che lo accompagnano in qualunque movimento o mutamento di stato. In altri termini, ogni *ego* esperisce

se stesso come unità psicofisica, ossia come sintesi indissolubile di corporeità fisica e *capacità di sentire*: una volta sospeso ogni rapporto con un possibile “noi”, l’*ego* resta il solo polo di tutti i miei *Erlebnisse*, l’io a cui tutte le rappresentazioni si riferiscono e la forza sintetica attraverso cui l’esperienza dell’alterità si costituisce.

Tuttavia, se riflettiamo sulla nostra esperienza dell’alterità, ci accorgiamo che l’altro è dinanzi a noi *in persona, in carne e ossa*, offrendosi a noi in modo profondamente diverso rispetto a una semplice *cosa*. Più precisamente, l’altro ci si dà in primo luogo come corpo fisico, ma non vi si riduce: innanzitutto è una coscienza intenzionale i cui vissuti sono tuttavia inaccessibili alle nostre sintesi costitutive. L’esperienza dell’altro implica dunque sempre un’*intenzionalità indiretta*, la quale non può mai tramutarsi in presenza *primaria*: si tratta dunque di una sorta d’atto di *presentificazione*, d’una specie di *appresentazione*. Ecco la condizione di possibilità appercettiva dell’analogia tra il mio corpo e quello dell’altro. Dunque, la somiglianza tra il mio corpo e quello altrui agisce in modo tale che il corpo fisico che mi si manifesta è percepito come un *corpo organico* simile al mio, ma non una cosa sola con esso: il corpo altrui si mostra come *corpo organico* solo attraverso una *trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo*. Ora, questo accesso indiretto e mediato alla vita della coscienza dell’altro è denominato da Husserl “empatia” (*Einfühlung*), una forma particolare di esperienza attraverso cui l’*ego* si rapporta alla coscienza d’altri: *è presso l’altro senza coincidervi*. Non può coincidervi, perché ciò comporterebbe l’assunzione immediata da parte dell’*ego* degli stessi vissuti dell’altro – come se, vedendo un uomo in collera, fossi immediatamente colto da collera anch’io, cosa evidentemente assurda. Si tratta piuttosto di un atto di presentificazione, un’esperienza di una coscienza empatizzata, cioè una coscienza non interamente inscrivibile nel flusso intenzionale dell’*ego*, in modo tale da presentarsi come un altro punto di vista sullo stesso mondo di cui entrambi facciamo esperienza: per l’appunto, il punto di vista di un’altra coscienza. Conseguentemente, l’esito enigmatico della figura husserliana dell’*alter ego* è ben rappresentata da questo paradosso: se da un lato ciò che l’*alter ego* vede è strettamente connesso a ciò che vedo io stesso, dall’altro lato io non posso mai avere una visione diretta dei suoi vissuti, in modo tale che la mia esperienza e la sua rimangono sempre separate. La relazione tra l’empatia e il dato empatico è sempre *mediata*: il mio sguardo si fissa sugli atti intenzionali altrui, tuttavia non vi accede direttamente, ma sotto la forma di un’*analogizzazione*. L’altro è un altro polo egologico, analogamente a me: tuttavia, siccome non può coincidere con quella singolarità irriducibile che io sono, è un *altro* individuo, dunque un *alter ego*, un altro punto di vista, un’altra

prospettiva sul mondo, quel che Husserl chiama – riprendendo una figura fondamentale della metafisica leibniziana – *monade*. La comparsa dell’altro destabilizza profondamente l’*ego* trascendentale, che si scopre così come uno sguardo particolare, per l’appunto monadico, sul mondo: così, posto che non vi siano infiniti mondi costituiti solipsisticamente da ogni *ego*, bisogna pensare che ogni *ego* esperisca l’unico mondo *a partire* dal proprio sguardo, che ne costituisce una via d’accesso privilegiata. La questione dell’intersoggettività in Husserl finisce quindi per oscillare tra la rivendicazione dell’*ego* trascendentale – secondo la via intrapresa dalle *Meditazioni cartesiane* – e l’apertura, talvolta debole e timida, nei confronti di una decentralizzazione dell’*ego* e una tematizzazione più profonda dell’*empatia*, non solo come processo trascendentale a fondamento della relazione con l’altro, ma anche come chiave per entrare in comunione con lui, in ragione del comune essere *corpi organici*.

In *Corpus*, Nancy rifiuta decisamente la nozione husserliana di *corpo proprio*: «Non c’è “corpo proprio”, il corpo proprio è una ricostruzione. Il corpo, infatti, o è soltanto l’“estendersi”, e in questo caso è troppo presto per il “proprio”, o è già preso in questa contrarietà, e allora è troppo tardi» (C 39; it. 27). Questa considerazione sembrerebbe porsi in tensione con ciò che Nancy afferma nella conferenza intitolata *De l’âme*<sup>1</sup>, in cui sottolinea l’esigenza di ripensare la connessione della seconda *Meditazione* di Descartes con la sesta, dedicata al problema del rapporto tra corpo e anima: «Sarebbe dunque necessario sviluppare tutto ciò ch’egli [Descartes] dice a proposito dell’unione dell’anima e del corpo, unione che è altrettanto evidente che l’*ego sum* stesso»<sup>2</sup>. Ma non è appunto la riflessione sull’esperienza di tale unione – esperienza quotidiana eppure peculiare – che la fenomenologia ha inteso sviluppare? Tant’è che alle *Meditazioni metafisiche* di Descartes si richiamano proprio le *Meditazioni cartesiane* di Husserl. Nella quinta di queste, come si è visto, Husserl introduce il concetto di *proprietà*, a cui Nancy si oppone; tuttavia, *la proprietà non risulta univocamente intesa nell’accezione di possesso cui Nancy tende invece a ridurla*. Nel paragrafo 44, infatti, dapprima Husserl utilizza il vocabolo *Eigenheit* – che ne esprime piuttosto il senso di caratteristica peculiare – per spiegare che «appartiene alla mia proprietà, purificata

<sup>1</sup> Pronunciata a Le Mans l’8 aprile 1994 presso l’École Régionale des Beaux-Arts nell’ambito del convegno su “Le Corps”, poi inclusa in C; trad. it. L. Gazziero, *Dell’anima*, in “Teoria”, 17, 1997, 1, pp. 5-20.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 15.

da ogni senso di soggettività estranea, un senso di mera natura che ha perduto anche questo per-ciascuno e che perciò non può in alcun modo esser preso per uno strato astrattivo del mondo stesso o meglio del suo senso»<sup>3</sup>. Quindi egli prosegue annunciando che «tra i corpi di questa natura colti in modo appartentivo io trovo poi il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*) ma proprio corpo organico (*Leib*)». E ancora: «Questo corpo è la sola e unica cosa in cui io direttamente governo e impero [*schalte und walte*], dominando singolarmente in ciascuno dei suoi organi»<sup>4</sup>. L'argomentazione husserliana si sviluppa precisando che «nella mia attività percettiva percepisco (o posso percepire) tutta la natura e in essa la mia corporeità propria che in quest'atto è perciò riferita a se stessa. Ciò diviene possibile perché io posso percepire una mano per mezzo di un'altra, l'occhio per mezzo della mano e così via, ove l'organo funzionante deve farsi oggetto e l'oggetto organo funzionante»<sup>5</sup>.

Ecco l'osservazione che ci pare cruciale: nell'atto stesso di tematizzare la differenza fra il corpo in quanto oggetto [*Körper*] e in quanto «corpo organico» [*Leib*], Husserl tematizza anche ciò che Merleau-Ponty definirà *reversibilità* fra l'uno e l'altro. Essa indica che la proprietà del corpo – intesa sia come peculiarità sia come possesso – è da sempre sul punto d'essermi sottratta per essere rovesciata in oggettivazione. *Ossia non può mai considerarsi davvero proprietà*. Ora, è evidente come a Nancy stia a cuore arrivare a colpire un unico obiettivo fondamentale: quella concezione della corporeità come ultimo recesso della soggettività, dell'unità dell'«io», cui possono legittimamente far pensare certe formulazioni husserliane ricorrenti anche nella *Krisis*<sup>6</sup>. Peraltro, come ha osservato acutamente Mauro Carbone<sup>7</sup>, la diffidenza di Nancy nei confronti di tale concezione si manifesta allorché egli scrive che è alla «costruzione dell'intimo tessuto del sé [che] si adopera una filosofia del corpo proprio» (*C* 77; it. 62): curiosamente, egli fa seguire a tale affermazione proprio il passo del *Visibile e l'invisibile* nel quale Merleau-

<sup>3</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana: gesammelte Werke* (Hua), vol. I, L'Aia, M. Nijhoff, 1950, p. 128, tr. it. F. Costa, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Milano, Bompiani, 1989, p. 119.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Cf. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua, vol. VI, cit., 1959; tr. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961, § 26.

<sup>7</sup> M. CARBONE, *Attualità e non attualità del Leib*, in «Leitmotiv», 3/2003, p. 85 (consultabile all'indirizzo web <http://www.ledonline.it/leitmotiv>).

Ponty esplicita invece l'allontanamento da «una filosofia del corpo proprio», avvertendo che la nozione di *carne* «non ha nome in nessuna filosofia»<sup>8</sup>. Questo sorprendente accostamento operato da Nancy non è del resto sfuggito a Jacques Derrida, il quale, nel volume che gli ha dedicato, benevolmente ammette come la frase merleau-pontiana risulti così, piuttosto che effettivamente citata, «in verità tenuta a distanza»<sup>9</sup>.

In definitiva, lo sviluppo merleau-pontiano della nozione di *Leib* in quella di *chair* può davvero giustificare l'assimilazione a «una filosofia del corpo proprio», come afferma Nancy, se tale sviluppo va nella direzione della considerazione della reversibilità fra corpo-vissuto e corpo-oggetto? A nostro avviso, bisogna ancora cercare un nome per quanto rende possibile quella reversibilità, su cui la distinzione stessa fra anima e corpo è ricalcata. Quanto prende il nome di «*carne*» – e che trova sviluppo sia in Merleau-Ponty sia, ad esempio, in Michel Henry – risulta allora inappropriabile, proprio mentre permette la reversibilità del proprio e dell'improprio già descritta da Husserl. La radice dell'alterità va dunque ricercata nell'alterità primordiale della carne; scrive a tal proposito Paul Ricoeur: «La carne precede ontologicamente ogni distinzione fra il volontario e l'involontario. Si può certo caratterizzarla mediante l'«io posso», ma per l'appunto «io posso» non deriva da «io voglio», bensì gli dà radice. *La carne è il luogo di tutte le sintesi passive sulle quali si edificano le sintesi attive che, sole, possono essere definite come opere*: essa è la materia (*hyle*), in risonanza con tutto ciò che può essere detto *hyle* in ogni oggetto percepito [...]. Insomma, essa è l'origine di ogni «alterazione del proprio». Da queste ultime risulta che l'ipseità implica un'alterità «propria», se così si può dire, di cui la carne è il sostegno»<sup>10</sup>.

In conclusione – che è piuttosto un invito alla discussione – si può forse affermare che vi sia in Nancy un sotterraneo rapporto con alcuni temi fenomenologici, che contribuiscono in qualche modo all'elaborazione della nozione stessa di *essere singolare plurale*. Tuttavia, a nostro parere, tale superamento dell'orizzonte trascendentale-costituente della fenomenologia husserliana – progetto che è stato avanzato, per altre vie, da molti fenomenologi francesi, tra cui ad esempio Marion e Henry – non costituisce necessariamente un'uscita dal terreno fenomenologico *tout court*. Articolare fenomenologicamente l'essere-

<sup>8</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. M. Carbone, Milano, Bompiani, 1993, p. 163.

<sup>9</sup> J. DERRIDA, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Parigi, Galilée, 2000, p. 240, nota 1.

<sup>10</sup> P. RICOEUR, *Sè come un altro*, trad. it. D. Iannotta, Milano, Jaca Book, 1993, p. 375.



*con* come dimensione originaria dell'essere e del rapporto tra l'io e l'altro significa render conto di questa co-originarietà, ossia dell'alterità che abita profondamente l'io: insomma, significa abbandonare la posizione – alquanto riduttiva – secondo cui la sfera husserliana della *proprietà* indicherebbe esclusivamente il possesso assoluto di se stessi. Se, da un lato, è necessario procedere decostruttivamente nei confronti dell'impostazione trascendentale di Husserl, che impedisce a quest'ultimo di pensare il rapporto con l'altro al di fuori della figura dell'*alter-ego* e riduce l'evento dell'esposizione originaria all'alterità alla questione dell'intersoggettività, è forse utile ripensare la fecondità della fenomenologia stessa – sebbene una fenomenologia “eretica” e rovesciata, ma pur sempre una fenomenologia “all'ascolto” – non per sciogliere l'enigma dell'altro (cosa alquanto pericolosa), ma per meglio abitare la soglia del *con*.

Diego Giordano

A PARTIRE DA NANCY

Note sulla comunicazione

Siete longitudine e latitudine, un insieme di velocità e di lentezze tra particelle non formate, un insieme di affetti non soggettivati<sup>1</sup>.

E...

Il punto di partenza *par excellence* di ogni possibilità comunicativa, non soltanto filosofica, è un *qui e ora* che indica una determinazione spazio-temporale, ossia il “luogo” operativo e comune in cui il pensiero entra in gioco “facendosi carne”. L'intero repertorio delle questioni classiche della filosofia si riassume in un *hic et nunc*. La domanda, non banale, a cui si deve provare a rispondere è se questo *qui e ora* debba essere concepito come spazio comune d'incontro definito dai parlanti e dalle comunità di parlanti, in tal senso rivalutando le componenti politico-sociali che sono alla base di ogni intesa e “fare spazio”. Oppure se esso debba piuttosto essere compreso come il correlato oggettivo di ogni possibilità dialogica inerente all'atto stesso della comunicazione, e del pensiero, in cui prende corpo ogni singolarità, determinatezza e presenza. Nel primo caso, invece di parlare in prima persona, si parla per citazione o riferimento, e la formula che si pensa debba aprire una breccia nella vaga generalità del tempo e dello spazio e permettere di concentrare l'attenzione su colui che parla e su coloro ai quali si parla, è essa stessa una vaga generalità, e cioè una generalità già *storicizzata*. “Storicizzare” qui vuol dire posizionare se stessi in una comunità, in una lunga storia e in un luogo definito dalla storia, che è il terreno d'azione in cui si trasmette quel che è stato trasmesso, in cui si ripetono le ripetizioni, in cui si consolida l'incantesimo della storia e della società, e in cui confluisce ogni *hic et nunc*<sup>2</sup>. Ma questo “incantesimo” [*Bann*] per ben far funzionare quella società che in esso si identifica

<sup>1</sup>G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. a cura di M. Guareschi, Roma, Castelvecchi, 2006, p. 386.

<sup>2</sup>L'aporia è quella seconda la quale ogni *cominciare* (“qui e ora”) deve ammettere presupposizioni e asserzioni, e cioè un inizio che, come qualcosa d'immediato, costituisce per ciò stesso un presupposto.

e cristallizza, non può fare a meno di produrre e fare esperienza di elementi da essa separati, distintivi e singolari, che dalla società sono messi al bando [*Bann*]. Allora parlare in un *qui e ora* vuol dire anche prendere distanza, allontanarsi, vivere in esilio e separati dal luogo sociale a partire da cui si parla. Vuol dire, cioè, non più parlare *del* “qui”, ma parlare esattamente *qui*, separando da questo parlare *nella* storia quella storia di cui si parla, l’altro incomparabile e ineffabile luogo in cui colui che parla, e ciò di cui parla, è perduto<sup>3</sup>. Si parla e non si parla, e questa è l’impossibile connessione tra l’incantesimo e la sua rottura, tra la ripetizione e la sua interruzione, tra la connessione e la frattura: tra la società e il singolo. Questo è il tema, o uno dei temi che si incontrano nei testi di Jean-Luc Nancy: l’incantesimo (della legge, della società, della storia, del corpo, della filosofia), il qui e l’ora, il cominciare con il finire<sup>4</sup>.

Ogni possibilità della comunicazione mette dunque capo a quello spazio dialogico che è il luogo “a partire dal quale” prendere distanza. Questa distanza e separazione è interpretata da Nancy nei termini di un abbandono e della legge che presiede alla messa al bando dell’individuo. Ogni legge, infatti, è “legge dell’abbandono”, ossia è l’altro dalla legge, soggiacente alla legge, che fa la legge applicandosi per sottrazione. Colui che è messo à *bandon* (*bandum*, *band*, *bannen*) non è semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è “consegnato al bando” (*à-ban-donné*), *abbandonato* dalla legge, e cioè esposto e rischiatto nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono (cfr. *IC* 149-150; it. 158-159). La legge dunque è tale solo nella misura in cui lascia in eredità l’abbandono *della* legge, sottraendosi a ogni obiezione. E colui che segue la legge è già abbandonato: egli non seguirà, non procederà, e nemmeno sarà lì, in nessun luogo, neanche solo, né altrove, in nessun Dove, strappato dal dove e dalla parola, non-locato e non-parola.

Come si può quindi ancora parlare, discutere e porre problemi? L’irrinunciabile gesto in queste operazioni è quello del *qui e ora* che da qualche altra parte, in un altro testo o contesto per esempio, sarà attraversato dalla parola, dalla discussione e dal porre problemi, invocato “da qui a lì” e attualizzato. Il luogo designato dal *qui* non è quindi “pre-dato” (presupposto e derubato di ciò che ancora non

<sup>3</sup> A differenza di Hegel, per Nancy ogni conservare è un perdere, ogni partire un arrestarsi, ogni partecipare un prendere distanza.

<sup>4</sup> Cfr. W. HAMACHER, *Ou séance, touche de Nancy, ici*, in *On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy*, a cura di D. Sheppard – S. Sparks – Colin Thomas, London, Routledge, 1997, pp. 38-62.

è); esso non è da trovarsi semplicemente in uno spazio discorsivo o sociale già costituito, in cui qualcosa potrebbe essere come se fosse trapiantato; piuttosto esso è dischiuso attraverso il riferimento a esso nella comunicazione. E l’ora in cui la domanda si fa voce, non è semplicemente uno dei punti – *degli ora* – presenti nel flusso di un meccanismo che segna il tempo, ma un momento che è attraversato da *questo* “ora” della domanda. Si dischiude così l’*hic et nunc* in cui qualcosa può apparire e essere discusso in uno spazio *e* in un tempo, poiché il qui non ha luogo ma esso è in ogni istante qui *o* lì ex-citato (cfr. *IC* 153; it. 162)<sup>5</sup> E se l’altro che pone la domanda lo fa lì, egli è anche qui come eccità rizomatica<sup>6</sup>.

Questo procedere per multipli, per continue proliferazioni e duplicazioni che condividono lo stesso luogo, viene sospeso di fronte a un *aut* che è al tempo stesso disgiunzione e congiunzione, alterazione e alternativa, legge a cui ogni singolarità è sottoposta per essere separata, spezzata e interrotta: legge della sua ex-posizione e della sua cessazione. Legge dell’abbandono.

Tutto il concatenamento individuato nel suo insieme è un’eccità.<sup>7</sup>

O...

E così siamo tornati al punto di partenza.

Nell’*aut* la non-equivalenza, propria della congiunzione “e”, è data da questa disgiunzione esclusiva. Cioè l’*aut-aut*, pur essendo coordinativa di tipo *correlativo*, è costruita con congiunzioni *disgiuntive*. *Aut-aut* ha dunque valore dilemmatico che, per la disgiunzione, implica un’alternativa esclusiva. Così in Kierkegaard, che a partire da un *aut-aut* del dire possibile inaugura in *Enten-Eller* la serie degli pseudonimi. Essi non sono solo caratteri psicologici che permettono il dispiegarsi

<sup>5</sup> Per rendere chiaro questo punto Nancy fa l’esempio della frase: “qui è l’essere scritto qui” [*«ici s’inscrit ici»*], che non è solo un commentario all’iscrizione del *qui*, ma ciò in cui questa iscrizione stessa prende posto (cfr. *ivi.*, p. 152).

<sup>6</sup> Cfr. G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 388: «Un’eccità non ha inizio, fine, origine e destinazione. È sempre nel mezzo. Non è fatta di punti, ma soltanto di linee. È rizoma». Sulla struttura rizomatica della comunicazione cfr. anche: R. RONCHI, *Teoria critica della comunicazione*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 157-162.

<sup>7</sup> G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 387.

di alternative di vita ma posizioni esistenziali che all'*interno* di questa esistenza parlano dell'altro. Si sbaglierebbe considerando l'attitudine di Kierkegaard alla scrittura, la sua professione di fede, come ondivaga o schizofrenica. Essa invece è precisa, lucida e razionale. È quella di uno scrittore che non si mette al di sopra della propria creazione considerandola il risultato di una finzione infallibilmente e totalmente controllabile, ma che osserva, scrivendo con pieno coinvolgimento, lo svolgersi aporetico del pensiero, il quale se non ha "vie d'uscita" ha tuttavia la possibilità di spostarsi su un altro *piano* (o *stadio*). Senza un'alternativa, una variazione, senza un *aut*, non potrebbe esserci alcuna comunicazione. Ci deve essere un *aut* perché ci deve essere la possibilità di parlare, discutere e porre problemi. Questa possibilità – e questo significa la possibilità di ogni comunicazione – dipende conseguentemente da un elemento linguistico che non esprime né un affermare né un negare ma che annuncia un'altra possibilità e, più esattamente, la possibilità dell'altro. L'*aut*, che è singolarità, non nomina questo altro, e non lo mostra, ma apre al luogo da dove esso può esprimere o mostrare se stesso. Nella comunità conversante la singolarità non è dunque "difetto" ma, proprio in quanto singolarità, manifestazione del senso: essa crea spazio per luoghi e tempi.

In *Diapsalmata* (da *Enten-Eller*) Kierkegaard scrive: «Non è solo in certi istanti che io, come dice Spinoza, considero tutto *æterno modo*, ma io sono costantemente *æterno modo*! E d'essere così credono in molti, quando, fatta una cosa qualsiasi, unificano o mediano tali antitesi. E tuttavia è un equivoco, perché la vera eternità non sta dietro a un *enter-eller*, ma davanti». <sup>8</sup> Qui l'*enten-eller* non è un *o* "e" o tra cui scegliere, bensì l'insieme formale di ogni possibile scelta. Una prospettiva non interna e non esterna ma *scelta*. Da quest'impossibilità, da questo "trovarsi in", "opposto a", da questo incardinamento per cui è: «Tremendo! Come non può sviluppare un uomo il rimanere fermi sul posto ed essere fermati soltanto dalla possibilità!» <sup>9</sup> ne consegue un procedere *ad infinitum* che Roland Barthes definirebbe *ninisme* dell'esistenza estetica. Quest'esistenza estetica (ed estatica) riconosce in ogni decisione solo una ragione per il rimorso successivo, e quindi si ritrae dal prendere anche una singola decisione. Per questa esistenza la "vera eternità" non sta nella decisione ma nell'indifferenza verso essa,

<sup>8</sup> S. KIERKEGAARD, *SKS* 2, 47-48; trad. it. *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1976, vol. 1, p. 99.

<sup>9</sup> S. KIERKEGAARD, *SKS* 18, 279, JJ:417; trad. it. *Diario 1840-1847*, a cura di C. Fabro, Brescia, Morcelliana, 1980, vol. 3, p. 167 (n. 1138).

o nel tentativo di evitarla. Ma il rifiuto dell'indifferenziato deve essere il più grande perché chi evita di prendere una decisione prende una decisione, e cioè decide di non decidere.

Così è nel linguaggio che si raggiunge il limite della filosofia. Esso è raggiunto quando la logica e il significato del *fondamento* in generale sono stati esplorati fino in fondo, nel senso che la fine della filosofia è il *fine* del pensiero. Se la fine della filosofia ci priva tanto di un fondamento della libertà quanto della libertà come fondamento, tale "privazione" «era già inscritta nell'aporia filosofica consustanziale al pensiero di un fondamento della libertà e/o al pensiero della libertà come fondamento» (*EL* 16; it. 6). Quest'aporia, che nella filosofia stessa era già stata enunciata e denunciata da Spinoza, fa emergere la questione di una libertà esistente non fondata «o di una liberazione dell'esistenza *persino* nel suo fondamento (persino nella sua essenza). Così, la fine della filosofia appare come il *rilascio del fondamento*, nel senso che essa ritira l'esistenza alla necessità del fondamento, ma anche nel senso che essa *mette in libertà* il fondamento, che lo affida alla 'libertà' infondata» (*EL* 16; it. 6).

Così è nell'*hic et nunc* dell'esistenza che sta quella che Nancy chiama "l'assiomatica dell'effettività spazio-temporale dell'esistenza", che mette in gioco, ogni volta, «la sua intera possibilità di esistere, consegnandosi ogni volta in essa come essenza di se stessa» non implicando per questo «l'equivalenza assiologica di tutto ciò che si produce nei diversi luoghi e momenti della storia» (*EL* 21; it. 10).

In questo modo l'*aut-aut* indica possibilità congiunte, non nel senso che l'uno e l'altro siano offerti inizialmente alla scelta della libertà, perché essi non sono *prima* della libertà che li sceglie, ma essi sono solo *con* il mettersi in gioco della libertà. L'*aut* non ha che fare con lo scegliere se uno si decida per una cosa o per un'altra ma piuttosto che uno scelga volendo, con questa scelta, che qualcosa sia posto nell'esistenza. Qui si tratta della volontà che è alla base di qualsiasi volere, del decidere che è presupposto allo schiudersi delle decisioni. Ancora in modo più radicale, dell'indecisione, del non scegliere, del rimanere fermi nella possibilità, per salvarsi dal nulla che avanza inghiottendo, nell'infinito delle possibilità, ogni possibilità dell'infinito. Eppure la volontà di salvezza *dal nulla* richiede che questo *nulla* venga alla luce nella coscienza.

La possibilità della scelta, della decisione, del *qui e ora*, che accompagna ogni dire filosofico (e ogni *dir-la* – nel tempo e nello spazio – questa scelta) è già irrimediabilmente incastrata nella sua *in-essenziale* alternativa.

Concludo con le significative parole, su Dio e la libertà, del libero

docente Eberhard Schleppfuss, uno dei personaggi che si trovano nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann: «Il dilemma logico di Dio consiste in questo: che egli non è stato capace di conferire alle creature, cioè agli uomini e agli angeli, l'autonomia della scelta, vale a dire il libero arbitrio e nello stesso tempo il dono di non poter peccare. La religiosità e la virtù consistono dunque nel fare buon uso, vale a dire nessun uso della libertà che Dio avrebbe dovuto concedere alle creature [...] Libertà è una gran cosa, è la condizione della creazione, è ciò che ha impedito a Dio di renderci immuni dal peccato di apostasia. Libertà è la libertà di peccare, e la religiosità consiste nel non far uso della libertà per amore di quel Dio che ha dovuto elargirla»<sup>10</sup>.

Il controcanto di Nancy: «La libertà della necessità è il predicato dialettico dell'essente soggetto dell'essere. Come ogni esistenza, l'essere vi si trova così assoggettato. Ma se la libertà è qualcosa, è proprio ciò che svanisce una volta fondato. L'esistenza di Dio stesso doveva essere libera, nel senso che la libertà che la portava in seno non poteva risultare un suo predicato o una sua proprietà. La teologia e la filosofia avevano riconosciuto assai bene il limite, o il dilemma. Dio, concepito come l'essere necessario della libertà, rischiava di portare alla rovina sia se stesso sia la libertà» (EL 15-16; it. 5).

Ma la libertà – scrive Bataille (*La letteratura e il male*) citato da Nancy – «non è forse il potere che manca a Dio, o che possiede solo verbalmente, poiché non può disobbedire all'ordine che *egli è?*» (EL 16; it. 5).

<sup>10</sup> TH. MANN, *Doctor Faustus*, trad. it. E. Pocar, Milano, Mondadori, 1996, pp. 115-116.

## SIGLE UTILIZZATE

### A

*L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Paris, Galilée, 2010.

### C

*Corpus*, Paris, Métailié, 1992; trad. it. A. Moscati, *Corpus*, Napoli, Cronopio, 1995.

### CD

*La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 1986; trad. it. A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992.

### CMM

*Ex nihilo summum (De la souveraineté)*, in *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002; trad. it. D. Tarizzo e M. Bruzzese, «*Ex nihilo summum*» (*Della sovranità*), in *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Torino, Einaudi, 2003.

### CT

*Corpo teatro*, tr. it. A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2010.

### D

*La décloison. (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée, 2005; trad. it. R. Deval e A. Moscati, *La dischiusura (Decostruzione del cristianesimo, I)*, Napoli, Cronopio, 2007.

### EL

*L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988; trad. it. D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Torino, Einaudi, 2000.

### ES

*Ego Sum*, Paris, Aubier-Flammarion, 1979; trad. it. P. A. Rovatti, *Ego Sum*, Milano, Bompiani, 2008.

### ESP

*Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996; trad. it. D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001.

I

*L'intrus*, Paris, Galilée, 2000; trad. it. V. Piazza, *L'intruso*, Napoli, Cronopio, 2000.

IC

*L'être abandonné*, in *L'Impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983; trad. it. a cura di F. F. Palese, Nardò, Besa, 2007.

M

*Les Muses*, Paris, Galilée, 1994; trad. It. C. Tartarini, *Le Muse*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006.

NT

*Noli me tangere*. Essai sur la levée du corps, Paris, Bayards, 2003; trad. it. F. Brioschi, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, pp. 24-27.

PD

*La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, trad. it. M. Vergani, *Il pensiero sottratto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

PF

*Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990; trad. it. L. Bonesio, e C. Resta, *Un pensiero finito*, Milano, Marcos y Marcos, 1992.

PP

*Le poids d'une pensée, l'approche*, Paris, Edition de la Phocide, 2008; trad. it. D. Calabrò, Milano, Mimesis, 2008.

SM

*Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993; trad. it. F. Ferrari, *Il senso del mondo*, Milano, Lanfranchi, 1997.

V

*Visitation (de la peinture chrétienne)*, Paris, Galilée, 2001; trad. it. A. Cariolato e F. Ferrari, *Visitazione (della pittura cristiana)*, Milano, Abscondita, 2002.

VD

*Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008; trad. it. R. Borghesi – A. Moscati, *Verità della democrazia*, Napoli, Cronopio, 2009.

Y

*You ask me what it means today*, "Paragraph", 1993, 16, 2.