

Corso di laurea triennale in
Scienze politiche e relazioni internazionali

TESI di LAUREA

*Comunità e corpo sociale nella filosofia
di Jean - Luc Nancy*

Relatore

Prof. Gian Franco Lami

Candidato

Andrea Alesse

Matricola

1066145

Anno Accademico 2009-2010

Ai miei genitori Piero e Pina per il delizioso supporto.

A Stefania e il suo aiuto e la sua amorevole bontà.

A Gabriele per il suo interesse.

*A Stelvio e Carlo per quanto fatto nonostante non me
ne stessi accorgendo.*

Indice

Introduzione	Pag. 6
Un filosofo attuale come la comunità	
La <i>communitas</i> come radice della collettività	12
Allievo di George Bataille	17
L'importanza del mito e del comunismo letterario	19
A colloquio con Hannah Arendt	24
L'annodatura come base del collettivo agire	28
<i>Immunitas</i> e comunità nel dibattito con Esposito	36
Essere in-comune	
Dalla comunità all'essere in-comune	40
Dal <i>Dasein</i> al <i>mitdasein</i> nel prosieguo di Heidegger	44
Scoperta del <i>cum</i> nella logica post-marxista della realtà	49
Tra biopolitica e libertà attraverso le riflessioni di uno studio sul corpo	
Biopolitica: un termine scomodo e attuale	53

La biopolitica all'interno del pensare sul corpo	56
L'ecotecnica del nostro agire	58
La Arendt e i biopoteri	61
Il corpo custode del senso	64
Carne e corpo	66
Corpi a contatto	69
Dal corpo alla libertà	75
Una nuova metafisica della libertà verso la fascinazione del male	85

La Repubblica senza forma: dialogo sulle tesi di Nancy accanto alle dinamiche del nuovo millennio globale

Il rischio e la persecuzione dell'essere "globalizzato"	87
La scomparsa del Supremo e la decostruzione	91
Dinamiche per un confronto attivo e costruttivo sulla Storia	100
La fine della storia e la politica "a venire"	107
Critica o antipolitica	110
La difficoltà di comprensione del quotidiano e i suoi strumenti di integrazione	113

Conclusioni	122
Bibliografia	126

Introduzione

*Ha dunque l'esistenza generale un senso?
-quel quesito che soltanto per essere compreso
e sentito in tutta la sua profondità
avrà bisogno di un paio di secoli.*

F. Nietzsche, *La gaia scienza*, af. 357.

Sotto l'impero congiunto della potenza tecnica e dello sviluppo economico, una crescita esponenziale crea un flusso senza precedenti di ricchezza e benessere, ma allo stesso tempo aumenta le disuguaglianze tra coloro che vivono nel lusso più sfrenato e quelli che combattono quotidianamente con la miseria e la fame, portando così *"la vertigine del non-senso al parossismo del suo scatenamento"*¹. Nel mondo di oggi quello della "morte di Dio" e della "fine della filosofia", annunciate prima da Nietzsche, ribadite poi da Heidegger e ora da Jean-Luc Nancy, non ci sono più significati dati, non esiste più un senso assoluto o unitario: né Natura né Dio, né Uomo né Storia, né Comunità o Arte e neanche Senso. Non ci resta, allora, che cercare, insieme a Nancy, il senso del mondo in ciò che resta: il mondo stesso, quello che vediamo e tocchiamo. La corrente di pensiero strutturalista o post-strutturalista, in cui viene inquadrato il nostro autore, ha decretato una nuova metodologia di ricerca immettendosi nel bel mezzo delle due comunità pre-esistenti: una di tipo scientifico e l'altra di natura storico-ermeneutica definita "in questione". Ma, come possiamo definire l'operato di molti studiosi che hanno segnato un'intera epoca di sviluppo sotto la connotazione strutturalista? Per molti, l'idea condivisa da questa nuova energia del pensiero critico ha a che fare con una vera e propria svolta: il passaggio dalla teoria alla testimonianza. L'innovativa tendenza impone una completa auto-affermazione della propria esperienza di ricerca, un coinvolgimento della propria voce che da molti è stato etichettato, in maniera un po' semplicistica, come un'autoreferenza di tipo narcisistico. Il passo successivo di questa serie di autori è stato poi riscontrato nel

¹ F. Guibal, Ouverture, in AA. VV., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, a cura di F. Guibal e J.-C. Martin, Galilée, Paris 2004, p. 10.

dar vita ad una nuova identità del soggetto, è il passaggio ad un principio diverso dall'*ego sum* cartesiano, quel soggetto preso di mira in nome dell'idea di fondamento dell'essere. Il soggetto, dunque, come una categoria da esplorare che diviene un'entità che affiora dalle aporie della testimonianza e dalla decisione per Derrida, dalla protesta della follia contro il potere della *ratio* per Foucault oppure dall'esperienza della libertà e dal corpo comunitario o del singolo per Nancy. Possiamo affermare di ritrovarci di fronte ad un nuovo paradigma che sostituisce quello cartesiano in nome di un'esperienza proiettata, in tutto e per tutto, sull'uomo. Il risultato del contemporaneo modo di agire nel campo filosofico impone però anche la visione dei limiti di questa nuova ricerca. Il tentativo di superare una visione marxiana e materialista in nome di una capacità dove incontrare le strutture pre-esistenti della società sembra a tratti naufragare in un dispiegarsi della razionalità che diviene problematico da gestire oltre che produttore di innumerevoli punti di domanda proprio intorno al soggetto. Altre volte, invece, la scarsa preponderanza alla contestualizzazione storica e una sofferta analogia con un pensiero troppo calato nell'astrattezza non permettono alla filosofia dei nuovi pensatori francesi una corretta interpretazione e visualizzazione delle innumerevoli problematicità del quotidiano.

Torniamo ora al nostro esperimento di indagine. Questo breve viaggio all'interno del pensiero nancyano rivela le molteplici attività del pensatore d'oltralpe, attività universali manifestatesi in un universale ricerca delle più ampie sfaccettature della realtà odierna, che ne fanno apprezzare la sua completezza di studioso contemporaneo. Diversi temi, alcuni dei quali tanto cari ai più conosciuti intellettuali della modernità, vengono riletti dal francese con un fervido e deciso piglio critico e con una spaziatura molto ampia nel suo campo di studio capace di collegare spiritualità cristiana e pensieri politici, valutazioni sul concetto di intrusione e forme della globalizzazione, riflessioni sulla sessualità e comunismo letterario. Ci concentreremo maggiormente sulla parola comunità ereditata sulla base del famoso testo "*La Comunità Inoperosa*" e poi proiettata al centro delle tematiche dell'essenza in-comune attraverso le riletture dello studio di Derrida², di cui

² L'influenza politica di Derrida è visibile nell'allontanamento di Nancy e Lacoue-Labarthe dalle impostazioni di Sartre. Nel 1980 la fortunata conferenza *Les fins de l'Homme* su Derrida contribuì enormemente a consolidare il la solidità dello stesso nella filosofia contemporanea.

possiamo definire allievo il “nostro” professore transalpino. L’attualizzazione delle tesi di Nancy e il rapporto con il mondo globalizzato saranno poi gli spunti successivi del nostro percorso alla luce delle molteplici interviste a cui si sottopone periodicamente il professore francese. La forte presenza nei media testimonia l’importanza delle sue chiavi di lettura non solamente per i sostenitori delle “sinistre” e i teorici di un’era sociale, una stagione segnata dal recupero in senso democratico del mondo politico. La tematica della libertà verrà ricoperta di un originale visione che va a braccetto con l’esperienza dell’essere e verrà messa a confronto con il concetto imperante del corpo, un tema inseparabile dal tessuto nancyano. Parliamo di un tessuto più volte addossato alla concezione decostruzionista della storia promossa da Derrida, non una dottrina filosofica nel senso tradizionale del termine (si pone infatti oltre la tradizione) ma un modo di avvicinare il testo filosofico e rovesciarne il senso, negandone la pretesa di verità attraverso la decostruzione dell’impianto dimostrativo. Se a prima vista questo atteggiamento sembra avere un solo intento distruttivo, tale processo produce invece nuovi significati, quei significati che si nascondono nel non ancora detto, e che vanno ad arricchire del tutto inaspettatamente il significato del discorso originario. Decostruire un testo permette infatti di “agitarne” in qualche modo il contenuto: è da questa agitazione che è possibile far uscire quella parte di senso che era rimasta chiusa nell’ “inconscio del testo” e che indicherà in qualche modo la strada del possibile e del non ancora attuato. Il limite di queste valutazioni sta nel procedimento usato dai decostruzionisti, un agire mostrato da una tecnica letteraria prima che filosofica, come un procedimento creativo di demitizzazione e di libera speculazione. L’andatura decostruzionista la ritroviamo in un eccellente volume intitolato *“La dischiusura, decostruzione del cristianesimo”*³, un lavoro prezioso dal titolo provocatorio ispirato alla grande tradizione filosofica del Novecento e che ha rivelato il rapporto costitutivo tra l’ateismo greco e il monoteismo ebraico nella formazione del pensiero occidentale. Il cristianesimo è il punto d’unione in cui questi due elementi si rafforzano e si respingono allo stesso tempo, trovando nella figura del Dio unico e nella razionalità del pensiero moderno

L’incontro servì inoltre per concretizzare una nuova relazione tra il filosofare francese e le nuove ricerche economico-politiche.

³ J.- L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo*, tr. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, 2007.

gli strumenti per la sua affermazione universale. Una tesi che produrrà notevoli polemiche per la sua bipolarità morale e gli incandescenti contenuti presi inevitabilmente di mira dai pensatori del cosmo e della tradizione agostiniana, e non solo.

La trattazione sistematica di tutte le intuizioni dell'intellettuale francese ha inizio in un testo dell'inizio degli anni ottanta intitolato "*L'impératif catégorique*"⁴. Si tratta di un lavoro che dà inizio alle volitive illustrazioni filosofiche sulla localizzazione dell'essere e che ci permette di intravedere il senso della scoperta ontologica che ci viene proposta; il punto d'origine sembra essere quello che Heidegger chiama più volte l'oblio dell'essere, un *topos* da quale iniziare la critica verso un atteggiamento decostruzionista e polemizzare con chi ha dimenticato o tradito l'essere nel corso delle letture metafisiche della storia. Ci affidiamo per prima cosa alla celebrazione di un essere abbandonato dalle precedenti categorie e dai pensatori trascendentali che lo hanno esposto ai limiti della legge: "*l'abbandono non è una citazione a comparire di fronte ad un certo articolo della legge, ma è un obbligo a comparire assolutamente sotto la legge, sotto la legge in quanto tale e nella sua totalità*"⁵. La logica dell'abbandono, però, ci conduce ad una nuova concezione dell'essere che viene riletto al di fuori della sovranità e della legge per lasciar spazio ai campi dell'esperienza di matrice strutturalista. Sullo sfondo di tutte le varie categorie di studio si muove il filone dell'esplorazione biopolitica, il terreno sul quale si ergono le pratiche con le quali la rete dei poteri si propone di gestire sfera della vita e disciplina del corpo in un tessuto sociale marchiato dalla parola "capitalismo". Non solo: le biotecnologie e la loro incrementale diffusione, i trattamenti intrusivi come i trapianti d'organi o la fecondazione artificiale assistita tramite donatore esterno trasformano il senso della corporeità; cambia la rete delle relazioni affettive e di parentela; muta il sistema dei sentimenti che scandiscono i momenti più solenni dell'esistenza: la nascita, la paternità e la maternità, la malattia, la morte. In prospettiva, cambia per ciascuno anche la coscienza della propria identità personale, che viene modificata dall'idea di essere "figli di una provetta" o di sopravvivere in virtù di sofisticate apparecchiature (vedi ad esempio i *pace-makers*) o ancora di vivere grazie ad un cuore estraneo. Ed è proprio in

⁴ J.- L. Nancy, *L'impératif catégorique*, Flammarion, Parigi 1983.

⁵ *Ivi*, pp. 149-150.

questo punto che al corpo si riallaccia la questione dell'estraneità dell'altro trattata sulla base dell'esperienza personale dell'intellettuale transalpino, un'esperienza concretizzatasi nel trapianto di cuore ricevuto proprio da Nancy; un intervento che ancora oggi fa sentire i suoi strascichi sul suo corpo come sulla sua integrità psichica dopo un periodo di depressione. Estraneità e alterità che portano alla visione di una nuova relazione in una comunità scandita dalle presenze esterne e dalle incursioni dello straniero. Di fronte a questi interrogativi è chiaro che le tradizionali categorie di spirito, anima e corpo sono scosse, e vanno oggi "risignificate". Ma insieme all'idea di io, muta l'idea dell'altro e del loro rapporto. Come pensare, a questo punto, l'idea di *comunità*? Ma soprattutto, come trovare il senso perduto nei meandri dello smarrimento umano? Come ripensare la storia e i suoi avvenimenti?

Possiamo preliminarmente affermare che, per il "nostro" Nancy, pensare è pesare la realtà. Il pensiero, toccandosi con il corpo, deve confrontarsi con la vita, con la contingenza, luoghi dove esiste una libertà maggiore poiché il pensare è sempre imbrigliato nell'ideologia. La comprensione delle categorie umane secondo termini esistenziali mostra un approccio impolitico che però si trasforma in politico durante l'atto della decostruzione, atto che critica posizione già consolidate. Il concetto di "singolarità nella pluralità", per distogliere le nostre attenzioni dal mondo come massa compatta, e la logica del limite sono due materie che impongono una nuova lettura del presente e un nuovo pensare la politica nell'era dell'eco-tecnica. Prima di intraprendere il nostro percorso attraverso i labirinti delle parole nancyane è necessario comprendere ciò che rende possibile il loro dispiegarsi: si tratta della messa in discussione del Soggetto, un soggetto che porta ancora oggi vecchie eredità come quelle di Descartes: "*Descartes imprime la certitude à trois siècles de modernité*"⁶. Già in questa frase ritroviamo il vero compito della filosofia moderna, una filosofia attenta alla negazione della soggettività individuale e della essenzialità dell'individuo. Andare oltre il tessuto cartesiano ma superare anche

⁶ J.- L. Nancy, *Ego sum*, Flammarion, Paris, pag. 27. Il nominare insieme l'*ego* e il *sum* ha come obiettivo quello di provocare un urto tra i due concetti aprendo, fin da subito, alla dissoluzione del Soggetto. Un percorso simile lo rinveniamo in Ricoeur anche se condotto con metodi diversi, che sono sia linguistici che fenomenologici. Per maggiore chiarezza si può consultare P. Ricoeur, *Esistenza ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, Jaka Book, Milano, 1977, pag. 26, oppure P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaka Book, Milano, 1993.

Heidegger e il suo soggetto della rappresentazione. Ecco come possiamo sintetizzare il motore di una nuova ricerca che parte da una precisa intenzionalità e esplora confini che tracciano una linea ben precisa anche se sembrano non volerne calpestare alcuna.

Un filosofo attuale come la comunità

- La *communitas* come radice della collettività

La “*communitas*” è uno delle categorie più discusse nel dibattito filosofico novecentesco ed è anche un prezioso elemento di cui si appropria Jean-Luc Nancy nel ribaltare la tradizione anglosassone e tedesca delle filosofie comunitarie e neo-comunitarie. La volontà di superare le valutazioni sia sull'appartenenza che sulla radice sociale, e anche sull'identità, è più che mai viva e rappresenta un elemento di novità insito in una delle opere chiave del filosofo francese. Stiamo parlando de “*La comunità inoperosa*”, testo fondamentale per ciò che concerne il concetto e lo sviluppo proprio dell'idea della comunità.

Nel 1887 Ferdinand Tönnies pubblica “*Gemeinschaft und Gesellschaft*” (comunità e società) contrapponendo i concetti di comunità e società, di rapporto amicale e volontà razionale. Se nella comunità sono essenziali le relazioni solidali, la condivisione della neutralità e i fattori di similitudine, nella società imperano competizione, costruzione artificiale e fine personale da raggiungere in un clima totalmente opposto, sintetizzato nel termine “terra estranea”. Proprio partendo dalla confutazione di questa tesi possiamo addentarci in “*communauté désœuvrée*”⁷, un'opera in cui viene dimostrata l'assoluta inutilità della contrapposizioni e l'esigenza di un'innovativa visione di quei concetti intorno ai quali ruota la compresenza sociale e la stabilità del collettivo umano. Comunità e società, dunque, come soggetti diversi in un contesto dove è stata proprio la società a sostituirsi a quella forma di comunità di tipo partecipativo, nella quale regnavano principi di comunicazione e ideali differenti, ma dove poteva riconoscersi un *unicum* sociale coeso e più rigido. “*La comunità, lungi dall'essere ciò che la società avrebbe perso o infranto, è ciò che accade – questione, evento, imperativo – a partire dalla società*”⁸. Secondo Nancy non esiste nessuna comunità perduta da ricostruire: l'avvento di una società basata su stato, industria e capitale, non avrebbe causato la dissoluzione di una felice e ideale comunità

⁷ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003.

⁸ *Ivi*, pag. 37.

precedente. Per il filosofo francese il mito della comunità perduta sarebbe soltanto un archetipo culturale occidentale che ha origine da Omero, fino ad arrivare al cristianesimo e al marxismo. Inoltre, l'ideale della comunità incarna la paura di riconoscere che non è mai esistita una comunità mitica come quella di Cristo o di Marx: *“La comunità non ha avuto luogo o meglio, se è certo che l'umanità ha conosciuto (e conosce ancora, fuori dal mondo industriale) legami sociali diversi da quelli che conosciamo, la comunità non ha avuto luogo fra gli indiani d'America, non ha avuto luogo in una età delle capanne, non ha avuto luogo nello “spirito del popolo” hegeliano, ne nell'agàpe cristiana. La Gesellschaft non è venuta, insieme con lo stato, l'industria, il capitale, a dissolvere la Gemeinschaft precedente”*⁹.

Nancy invita, dunque, a non rimpiangere una comunità perduta di anime e corpi e a non voler ricostruire, attraverso i mezzi offerti dalle nuove tecnologie, una nuova comunità originaria. Bisogna, invece, accettare i limiti delle relazioni sociali e comunitarie e provare a costruire relazioni che umanizzino il presente, che ci caratterizza come uomini finiti e limitati. La comunità, pertanto, non è un progetto di fusione né di produzione¹⁰. Vi è un chiaro segnale di distacco anche dalle indicazioni di Rousseau, legate al recupero dell'intimità originariamente impressa nelle armonie della società naturale. Anche quest'archetipo è purtroppo da scartare, perché non ci sono né delle logiche perdute nei meandri dei secoli e né tantomeno degli armoniosi atti conviviali infranti. La perdita è solo del soggetto che nella vuota esposizione della realtà moderna fatta di innumerevoli trappole, vede il possibile fantasma di un antico modo di vivere¹¹.

La necessità di rivedere il significato della parola *communitas* passa attraverso due importanti procedimenti di sviluppo: il primo riguarda la difficoltà di definire univocamente la parola comunità; il secondo invece concerne la necessità di farla

⁹ *Ivi*, pag. 36.

¹⁰ Si può leggere anche il testo di B. Moroncini, *La comunità e l'invenzione*, Napoli, Cronopio, 2001, pp. 202. Qui, attraverso la rilettura di Nancy e Blanchot, ci si imbatte lungo i sentieri tracciati dall'esperienza e dalla riflessione di Georges Bataille, la cui frase - secondo cui l'unica comunità possibile è la comunità di coloro che non hanno comunità - è interpretata come il vero e proprio punto di partenza di un pensiero radicale della comunità, che rifiuti sia l'idea regressiva di una comunità organica che bisognerebbe restaurare, sia quella (pericolosa) di una sua realizzazione in una comunità di fratelli, troppo simili per non capovolgersi in conflitto mortale.

¹¹ Il tessuto nancyano rifiuta legami con il passato e con la configurazione “mitica” di una società che si cala nell'avvenimento messianico della venuta. Il suo, è un nuovo disegno che vede il soggetto perduto perché incapace di relazionarsi con quest'idea e, dunque, sospeso nella perenne attività dell'attesa.

finita con una vecchia concezione dell'agire sociale, un agire connesso ad un'essenza pre-data da realizzare scardinando la visione essenzialistica tipica dell'Occidente. Il pensatore d'oltralpe compie un deciso passo in avanti a cui segue la volontà di non comporre alcuna genealogia della comunità inoperosa, poiché la stessa comunità è da sempre parte integrante dell'intelaiatura umana e per sempre sarà parte di essa. Una diffusa diffidenza verso il termine in questione è ciò che si riflette dalle intuizioni di Derrida e Badiou che decisero di rifiutare l'uso continuato di questa parola, al contrario di Rancière e Agamben. Bisogna immediatamente guardare alla contrapposizione scandita dagli aggettivi operosa – inoperosa. L'operosità della *communitas* rimane parte integrante di un progetto (politico, culturale,...) che porta alla creazione di un consorzio la cui realizzazione è un'essenza potenziale già data, si tende alla realizzazione di quest'essenza indipendentemente dal piano ideologico che riempie lo stato di questa: “*Il legame economico, l'operazione tecnologica, la fusione politica [...] rappresentano, o meglio presentano, espongono e realizzano necessariamente da se stessi quest'essenza*”¹². Solo perché siamo uomini e mettiamo a frutto qualcosa che abbiamo ricevuto (è l'essenza dell'uomo la nostra essenza), maggioriamo quel qualcosa nel valore con uno sforzo di coscienza insito nella costruzione della comunità.

Secondo questo schema teorico sono concepite le età della storia di Fichte e le filosofie della storia dell'idealismo tedesco incluso il marxismo. Questa forma della politica viene definita da Nancy “*figlia della metafisica del soggetto o metafisica tout court*”¹³ e viene individuata tanto nelle forme del socialismo reale dei paesi dell'allora oltrecortina, tanto nell'individualismo più sfrenato traghettato al tempo dal reaganismo statunitense. Ed è proprio intorno alla critica verso il deperimento dell'intero contesto politico che si direziona una buona parte dell'opera nancyana, un'opera figlia delle trasformazioni socio-politiche del tempo: la caduta dell'ideale sovietico, il nuovo costrutto sociale del neoliberismo e il sorgere della guerra fredda. Ripensare la scena politica è un'azione cruciale che si forgia anche della necessità di rifiutare teorie individualiste e neo-liberali, definite soffocanti e auto-annullanti, una sorta di invenzione che fa “tremare l'Europa”.

¹² *Ivi*, pp. 22-23.

¹³ *Ivi*, pag. 24.

Diviene naturale operare un primo collegamento tra la critica di Nancy e la critica della ragione liberaldemocratica partorita da Merleau-Ponty. La volontà di ripensare il fervore politico dei classici, ricordandoci comunque che i classici mantengono sempre un legame col presente, è l'obiettivo di buona parte delle intenzioni politiche merlo-pontyane. L'attacco al liberalismo aggressivo è messo in pratica dal 1947 in "*Humanisme et terreur*"¹⁴ dove si richiama la formula politica liberale alla prassi concreta lontano da pregiudizi ideologici. La commistione tra il Male e il Bene è, sempre all'interno del fare politico, un elemento inseparabile nella trasformazione della politica in morale dominante. La forza trainante del movimento liberale, che sarà destinato a rappresentare la Giustizia e il Bene politico *par excellence* per molto tempo, si rifugia nella nascita della guerra sociale, bandita ma conservata per fini incontestabili dal popolo.

Ciò che a Nancy interessa maggiormente sottolineare negli studi di Merleau-Ponty è l'atto in cui discernere il singolo, membro attivo della soggettività sociale, e l'individuo, ovvero l'atomo, il residuo della destrutturazione sociale¹⁵. Il processo involutivo a cui va incontro l'intero corpus politico occidentale è indissolubilmente legato alla più problematica e sofferente esperienza della nostra epoca ovvero: "*la testimonianza della dissoluzione, della dislocazione o della conflagrazione della comunità*"¹⁶.

Quest'indubbia dissoluzione rimane ancorata all'idea della comunanza sovietica e dei paesi satelliti dell'intero sostrato sociale collegato alla rivoluzione d'ottobre; nonostante alcuni pregi, infatti, l'ideale comunista rimane condannato alla spregiudicata regola della produzione, dalla quale scaturiscono burocrazia e gestione della stessa produttività. Accanto ai corrotti e nefasti comportamenti dell'*intelligenza* figlia della teoria del filosofo di Treviri, è lo stesso protagonista della comunità ad apparire sotto una luce quanto mai problematica, è l'uomo produttore infatti che perde di significato all'interno di una comunità demistificatasi al centro della sua essenza stessa, un'essenza che ha trasformato la sua quotidianità in un errato scopo di produzione. Anche in questo caso è necessario

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris 1947, versione italiana per Edizioni Sugar, Milano 1965. Possiamo rintracciare una doppia critica: da un lato alle ragioni liberaldemocratiche e dall'altro alla dinamica comunista.

¹⁵ Singolarità e individualità differiscono. L'individuo è l'astratto risultato della decomposizione della comunità che si è dissolta per via della caduta della sua indivisibilità.

¹⁶ *Ivi*, pag. 19.

legarsi alla interpretazione merlo-pontyana e al suo desiderio di depotenziare l'assetto comunista alla luce dei processi controrivoluzionari e del dissacratorio evolversi di un'epoca che aveva smarrito l'originalità e il fine delle origini¹⁷.

Può sembrare strano parlare di "comunità" alle soglie di uno spazio politico moderno segnato dalla morte ideologica e dalla caduta dell'impianto della democrazia partecipativa; tuttavia, Nancy parte proprio dalle contraddizioni sorte intorno all'ideale storico del comunismo come "*ultima comunità progettata da un' Idea della Storia della Umanità e da un'Idea dell'Uomo*"¹⁸.

Inoperosità, dunque, come concetto totalizzante che nega qualsiasi forma di finalità progettuale e scandisce i tempi di una radicale trasformazione dove si può parlare di assenza di sostanza e del definitivo distanziamento dal concetto di fondamento originario; una comunità che ha il coraggio di restare sospesa agli eventi presenti nella pura finitezza della condizione umana. In questo stato si esperisce definitivamente la *communitas* perché è nell'impossibilità di fare esperienza della morte che vediamo come l'azione del rivelarsi è compiuta sempre attraverso "altri" e per "altri".

L'obiettivo di riformare la "filosofia prima" si divincola poi lungo un ampio e prolungato procedimento di revisione ancorato all'atteggiamento decostruzionista rintracciabile in molte delle attività del filosofo francese; nello studio sulle forme comunitarie discende il tentativo di rimarcare la contraddizione, nei termini dell'atteggiamento sociale di operosità, che presenta la miglior forma di qualcosa che non ha forma alcuna e si disperde nell'errata concezione dell'assolutismo comunitario. Sono dunque quelle politiche dell' "Immanenza"¹⁹ a presupporre l'essenza dell'uomo e il suo definitivo appropriamento, un appropriamento vivo nell'esperienza storica e operosa. Ciò che tutte queste forme sociali non vogliono ammettere è il riconoscimento del pascaliano *nous sommes embarqués*²⁰.

¹⁷ Si può vedere Merleau-ponty, *Le avventure delle dialettica*, Sugar, Milano, 1965. Qui il filosofo ritirerà definitivamente qualsiasi fiducia a favore del marxismo e alla rivoluzione bocciando i contenuti violenti del suo avvenire storico e la sua decapitazione delle speranze del proletariato.

¹⁸ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis 2006, pag. 103.

¹⁹ Si veda J.- L. Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit. pag. 28.

²⁰ Si tratta di un aforisma sensazionale per rendere metaforicamente il concetto di dissoluzione a cui andiamo incontro.

- Allievo di George Bataille

Una volta scanditi i termini generali dell'identità comunitaria, Nancy lega le sue attenzioni alle argute riflessioni di George Bataille, attento osservatore dell'idea del viver comune e definito dall'intellettuale francese "*colui che si è spinto più lontano nell'esperienza cruciale del destino moderno della comunità*"²¹. Anche Bataille era figlio della politica perversa e disfattista del comunismo reale e della sua affascinante tradizione sociale, allo stesso tempo anch'egli fu immerso nella denigrazione della perdita di senso della stessa macchina politica socialista che lo catapultò in una nuova dimensione ideologica capace di avvicinarlo brevemente all'incandescenza sovversiva del fascismo. Comprendere il comunismo fu un'impresa assai ardua anche per questo filosofo, poiché, anch'egli, fu incapace di capire il risultato disumano a cui diede vita, e non riuscì nemmeno a trovarne il contenuto fuori di sé, in un'esperienza di generosità e inoperosità. "*Acéphale*", è per Bataille, il terreno dove coltivare le idee dell'abbandono e del sacrificio, due essenziali comportamenti sociali che delineano l'essenza comunitaria ed è, al tempo stesso, una società segreta. Essa vive nella penombra del "Collegio di sociologia" ed è il culmine di un progetto dai forti contorni surrealisti che riporta all'idea sacrificale. Qui, infatti, i congiurati pretendevano l'auto-sacrificio ossia l'acefalità, il disfarsi della testa, un'azione che non poteva essere compiuta se non dallo stesso decapitato. Tagliarsi la testa e testimoniare di questa decapitazione sono attività impossibili come la stessa comunità. I suoi seguaci sono membri della comunità della morte consegnata alla storia nell'eterno riproporsi del sacrificio e dell'abbandono che testimoniano il solo motivo della presenza comunitaria tra gli uomini.

Il *topos* del sacrificio ossessiona prepotentemente Bataille, tanto da spingerlo alla rappresentazione di Numanzia, quella città che, presa d'assedio dai romani nel 133 a.C., decise di autodistruggersi pur di non incorrere nell'inevitabile rito della subordinazione ai vincitori. Morte sociale e fisica che rende vitale e presente la comunità solo nell'estremo momento della dipartita collettiva. Oltre ai dossier e i quaderni clandestini del progetto *Acéphale*, la logica del sacrificio è insita anche nelle riflessioni sui campi di sterminio nazisti dove, "*offrendo corpi martoriati e*

²¹ *Ivi*, pag. 45.

*suppliziati e nel contempo estatica*²², si concretizza la duplice faccia dell'orrore storico: insensatezza dell'esistenza ma anche possibilità umana. La presenza della *communitas* solo nell'estremo esercizio del sacrificio cancellando se stessa e sperimentando se stessa solo nel momento della dissoluzione. Ne "*La Comunità Inconfessabile*" il dialogo Nancy-Bataille fa emergere un disegno comunitario segnato dall'assenza dei naturali concetti di etnia, lineamenti della razza e parentela sanguigna a favore dell'ormai consolidata visione dell'impossibilità di edificarsi come soggetto e di predicare la sua immanenza: "*la comunità assume e iscrive l'impossibilità della comunità*"²³. La genuina forza del rinnovamento sociale tende, nell'era moderna, a non mutare la questione comunitaria; in un mondo dove nuove forme dell'essere in comune si propagano grazie a nuove metodologie di aggregazione che avvicinano gli uomini (la società multirazziale) ma che "*non hanno cambiato i dati essenziali, al massimo li hanno aggravati*"²⁴.

Un tentativo di riequilibrare le forze sociali a favore di quella decaduta logica comunitaria di cui abbiamo parlato, è presente nelle considerazioni di Bataille per quel che riguarda l'attività degli amanti; nella gioiosa e fervida realtà del duo amoroso scompare la lucida diversità del dualismo pubblico-privato, questi si trovano al "*limite estremo, ma non esterno*"²⁵. Il linguaggio del bacio non è il codice comunicativo del quotidiano ma la costruzione della concezione di inoperosità è per eccellenza quella dell'amante. Il passaggio del testimone dall'amante al politico è visto da Nancy solo in funzione della reale possibilità di intersecare i bisogni della collettività con il vivere comune e con la forza dell'inoperosità quotidiana.

²² D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, op. cit., pag. 110.

²³ *Ivi*, pag. 117.

²⁴ J.- L. Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., pag. 56.

²⁵ *Ivi*, pag. 84.

- L'importanza del mito e del comunismo letterario

Procedendo in avanti con lo studio delle dinamiche del senso comunitario e con la volontà di riconoscere i frammenti dell'origine della *communitas*, ci si imbatte nelle forze della mitologia e nella generosa ricostruzione del binomio mito-comunità. Sappiamo che lo studio del mito è un tentativo importante per la migliore comprensione dell'essere comunitario e sappiamo anche delle numerosissime incursioni nel mondo del mito fatte dagli strutturalisti e dagli etnologi; la proposta nancyana è, però, qualcosa di diverso ed è figlia delle riflessioni fatte in precedenza da Bataille, che aveva parlato di "assenza di mito" e aveva direzionato i suoi studi su di una difficile visione della realtà verso la quale ormai siamo diretti.

Nancy si sofferma sul concetto generale di mito ormai *interrotto* nella modernità, incapace di generare nuove scene comunitarie per la civiltà. Tale discussione innesta la possibilità di pensare il legame tra mito e letteratura, ma anche tra mito e filosofia e tra mito e arte, come essenziale rispetto all'interruzione del mito che sbocca, essa stessa, nella mitologia, ma contro-comunitaria, singolare e non comune, deviante dalla logica monotonica della comunione civile. In questa accezione del mito collochiamo la modernità tecnica, la comunità mediale e fluidificata, priva di parametri di riferimento e diffusa nelle sue produzioni artificiali. Egli lo definisce "la seconda natura di un gran parlare"²⁶ considerando "il mito tautegorico e non allegorico"²⁷; ripropone così le tesi di Schelling fondate sulla necessità di conoscere il mito sulla base della sua reale espressione e del suo reale snodo intorno all'essenza collettiva e non su pregresse e dubbiose radici esoteriche o su superate credenze e verità ormai sepolte. Quando nel passato si è parlato di mito lo si è fatto essenzialmente nell'incoraggiare una tensione sociale che sfociava in comunità; oggi invece la dipartita dell'esperienza mitologica sfocia indissolubilmente nella decapitazione del viver comune definito inoperoso e necessario. Il letterato francese parla così di *disgrazia*, una conseguenza della perdita della comunità; al tempo stesso però sia avvale del termine *resistenza* segnalando come il vivere degli uomini è segnato dalla comparizione, l'essere singolare vive dunque solo nella comunità umana che gli permette di dislocare la

²⁶ *Ivi*, pag. 106.

²⁷ *Ibidem*.

sua essenza. “Così la comunità non scompare, non scompare mai”²⁸. Ma l'assenza di mito, può essere anch'essa un mito? Per Nancy e Bataille assolutamente no, quello che si propaga allo sviluppo di un'interruzione è solo passione, un desiderio di vivere la comunità come comparizione e partizione della stessa ma non di fusione originaria. Al manifestarsi dell'interruzione si è poi collegato il fenomeno della letteratura, testimonianza dell'interruzione e dell'assenza di miti, ma anche cronaca della nostra storia. Il mondo della letteratura risulta essere un nuovo filone di studio allorché compare ne “*La Comunità inoperosa*” il tema del comunismo letterario. Ci si imbatte nella correlazione di due elementi, comunismo e letteratura, che sono figure cruciali per la comprensione dell'ideale comunitario. Della valutazione nancyana di comunismo abbiamo peraltro già accennato disegnando il comunismo sovietico come un comunismo “metafisico” poiché è stato un comunismo di guerra (contro la controrivoluzione, contro Hitler, contro il capitalismo imperialistico) e ha dovuto adottare molti dei modelli del capitalismo stesso; primo fra tutti l'ideale dello sviluppo a tutti i costi che ha imposto anche molte delle restrizioni di libertà che si rimproverano a Stalin e ai sostenitori dell'ideale negato del comunismo reale. La radice delle parole comunismo e comunità, ma anche di comunione e commemorazione, è il *cum* che il latino ci ha lasciato in eredità dopo il *syn* greco che pure ritroviamo all'inizio di parole importanti come sintesi, simpatia, simbolo; dietro una piccola parola di tre lettere ritroviamo il senso dell'essere purtroppo poco pubblicizzato nella storia del pensiero moderno. L'unico testimone è stato Martin Heidegger quando ha parlato del *Mitsein* (con-essere) e del *Mitdasein* (con-esserci). Heidegger, nel paragrafo 26 di “*Essere e tempo*”, inaugura una prospettiva fino a quel momento inedita: egli non solo afferma che l'esistente è necessariamente, ontologicamente un *co-esistente* (*mit* vuol dire con, *cum*) ma considera il con-esserci come la materia base del senso stesso dell'essere. Il pensiero del tedesco è, però, per Nancy, fortemente traviato da un errore di fondo: l'aver rifondato il “*mit*” intorno al concetto di popolo non ricercando il reale senso della comunità e provando un pericoloso senso di smarrimento politico. In altri termini: ha pensato al *cum* categoriale e non realmente esistenziale. Diviene, dunque, necessario superare l'idea di popolo, nello stesso tempo però bisogna

²⁸ *Ivi*, pag. 126.

dire che esiste quel rapporto di colloquialità che si trova alla radice di esso. Troppo spesso alla parola popolo si accompagna l'idea di quello che in Francia viene chiamato "*bas peuple*" ovvero il volgo o la parte bassa della popolazione; analogamente, è sbagliato ancorarlo alla pesantezza della tradizione che si ispira al concetto di *Gemeinschaft Volk*.

Torniamo, però, agli sviluppi del rapporto tra letteratura e dimensione del mondo politico comunista. La letteratura è stata definita "*voce dell'interruzione*"²⁹, la visione mitologica o mitopoietica delle civiltà moderne che rivive nelle tradizioni di prosa o poesia ed è però testimonianza di una società priva dell'esperienza mitica. Quello che bisogna scorgere all'interno della scrittura (designata però nel senso di *modus operandi* dell'essere in comune) è proprio il momento dell'interruzione mitica per dar un risvolto alla comunità del *cum*, dell'esserci al di là della singolarità, della com-parizione per eccellenza.

La letteratura viene concepita, dunque, come l'elemento funzionale dell'inoperosità nell'infinità delle comunicazioni del quotidiano fatte proprie dall'essere singolare nel suo campo delle necessarie relazioni. La presenza del mito interrotto ci porta anche a comprendere, al tempo stesso, l'interruzione subita dallo scrittore che differisce però dalla "morte dell'ultimo scrittore" precedentemente interpretata da Blanchot testimone dell'azione-senza-azione dove lo scrivere viene assimilato al morire, poiché come il morire lo scrivere è tendere e scoccare una freccia che mira verso il vuoto e la sua disarmante terribilità. Le tesi che invece dobbiamo considerare nel momento in cui consideriamo la parola "comunismo" e tutto l'insieme delle connotazioni che gli ruotano intorno, trova in Nancy un nuovo punto di studio delle idee marxiste nel momento in cui egli salva dall'oblio alcune considerazioni cruciali del filosofo padre della lotta di classe. Troviamo, in particolare, un'attenta e lucida serie di attenzioni intorno alle tesi marxiste de "*Per la critica dell'economia politica*"; sembra che intorno alla volontà qui espressa di restituire pieno significato alle dimensioni lavorative del nucleo familiare originario, e anche all'antica divisione operativa del mondo agrario, ci sia un profondo legame con l'essenza destituita della comunità originaria intesa come inoperosa. Il peso delle parole di Marx è poi ribadito nella conclusione per cui "*La comunità significa qui la particolarità esposta socialmente,*

²⁹ *Ivi*, pag. 131.

e si oppone alla generalità che implode socialmente propria del capitalismo”; qui viene considerato come particolare il metodo dell’antica ripartizione del lavoro contrapposto al capitale e alle sue degenerazioni liberaliste (in economia) e traditrici del comunismo.

La denominazione “comunismo – letterario” viene arricchita di senso, dunque, dalla lettura del pensatore di Treviri anche se, da ora in poi, citarlo diverrà per il francese un’azione lontana dalle sue inedite indicazioni sul politico. Di conseguenza dobbiamo affermare l’uso provocatorio della composizione “comunismo-letterario” conforme alla sua unica finalità comunitaria: “sfidare sia l’immanenza della parola che la trascendenza del verbo”³⁰ per accedere ai quali non possono bastare le risorse “del comunismo e dei comunisti, da una parte, e della letteratura e la letteratura e gli scrittori dall’altra”³¹.

Il comunismo letterario è dunque una forma possibile di quella *nouvelle critique* che vuole dalla letteratura “L’iscrizione della nostra resistenza futura”³². Il percorso nancyano si mette così in viaggio verso il linguaggio di Heidegger, testimone, soprattutto nell’ultima parte della sua carriera di pensatore, di una peculiare utilizzazione del linguaggio connessa al tentativo di rivedere i contenuti della precedente attività filosofica per gettarsi a capofitto verso l’oltrepassamento della metafisica. La sterzata determina dunque un passaggio dall’oblio dell’essere, proprio della metafisica, alla custodia della sua essenza. Una grande svolta, dopo “*Essere e Tempo*”, che sta in una ripresa del problema dell’essere, ma senza più adottare l’esistenza umana come il luogo privilegiato in cui è chiarificabile il senso dell’essere.

L’essere non è solamente a disposizione dell’uomo, è proprio l’uomo ad esserne il custode, il linguaggio è “la casa dell’essere”, ossia l’evento in cui l’essere e il mondo si danno storicamente appuntamento all’uomo. Se il linguaggio giunge a parola, allora è esperito realmente come “la casa dell’essere”³³, il luogo

³⁰ *Ivi*, pag. 162.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, pag. 146.

³³ Bisogna stare attenti alla perdita del valore simbolico del linguaggio e al proliferare de in chiacchiericcio insano e inutile: “L’essere assieme si realizza nel discorrere assieme e nel prendersi cura di ciò che il discorso dice. Ciò che conta è che si discorra. L’essere stato detto, l’annunciato, la parola si fanno garanti dell’esattezza e della conformità alle cose del discorso e alla sua comprensione. Ciò-che-è-stato-detto si diffonde in cerchi sempre più larghi e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice...La Chiacchiera che è alla portata di tutti, non solo esime da una comprensione autentica, ma diffonde una comprensione

dell'accadere della verità, in cui l'essere è custodito e protetto nel suo manifestarsi e nascondersi e in cui l'uomo può trovare il cammino verso la sua essenza che è il pensiero: è nel linguaggio, infatti, che si decide sempre il destino e si prepara una nuova epoca, in quanto ogni mutamento che avviene nelle parole essenziali del linguaggio determina, al tempo stesso, il mutamento del modo in cui le cose e il mondo si mostrano e sono per l'uomo. I modi in cui il linguaggio parla sono molteplici e, tra questi, possiamo scorgere anche l'opera del poeta scandita però dall'invenzione di un nuovo linguaggio che in tal modo inaugura una nuova apertura dell'essere, preparando l'avvento degli dei, che nell'epoca attuale, come aveva spiegato Hölderlin, "hanno abbandonato la terra". Il professore francese compie, allora, un avanzamento delle tesi appena enunciate, sintetizzando esclusivamente il linguaggio del "tra noi" e delle annodature dell'essere razionalizzate secondo una prospettiva che schiaccia i vari ambiti di ricerca sull'aspetto ontologico. Sono propri di Nancy anche diversi studi sulla vocalità e sull'arte poetica che vengono concepiti sempre considerando il principale riferimento alle articolazioni di senso legate all'annodatura e alla secondarietà del "già detto" in favore del "dire" e della "presa di parola". Nei suoi saggi permane l'idea della spartizione del *logos* che viene permeata nell'azione politica per contrastare ancora una volta l'ideale contemporaneo dell'individualismo e favorire una possibile operazione immunitaria che strizzi l'occhio ad una comunità migliore.

indifferente per la quale non esiste più nulla di incerto". Essere e Tempo, Longanesi, Milano 1977, pag. 270.

- A colloquio con Hannah Arendt

Il cammino politico del mondo moderno viene sintetizzato in quattro elementi chiave, *soggetto, cittadino, sovranità e comunità*³⁴. La combinazione di queste cardinali traiettorie, crea una programmata visione della realtà dove si muove l'animale umano e, l'analisi combinatoria degli stessi definisce una autosufficienza di senso dove trovare lo spazio e fondere la comparizione umana. Il soggetto nancyano non è il cittadino. Da questo primo enunciato se ne trae una connotazione di polarità che però non viene considerata doppia, per la purezza di senso dei due termini. La differenza sta nella diversità ontologica tra due concetti che possiamo definire chiave di tutta la tradizione post-marxista della filosofia francese (Derrida, Bataille, Merleau-Phonty); il cittadino è, infatti, “*uno, qualcuno o ciascuno*”³⁵ ed è un numerale tra le tante numerosità della comunità; il soggetto è invece “*sé*”, un'entità ben identificabile, che si muove al di là del reticolato della relazione civile. La figura del *civis* è annodata alle coordinate dei diritti-doveri della vita mobile della città senza alcuna velleità di origine e fondamento, il suo agire incontra l'in-comune privo di senso del quotidiano e i rapporti vissuti solo esteriormente, la sua essenza non ha una missione, un compimento definitivo. La città respinge la religione ad un livello extra-sociale e, nel passato, ha manifestato il desiderio fallimentare della *religio* civica scandita magistralmente da Pericle a Rousseau e che per Nancy è la nuda perdita dell'autorità divina. La trasformazione del cittadino in soggetto ricco di senso avviene nella completa interiorità della comunità, nel passaggio ad una sovranità che dipinga finalmente l'essenza, “*nel punto del senso*”³⁶. La visione filosofica di quest'avvenimento non è

³⁴ Per un'analisi completa si rimanda a J.- L. Nancy, *Il senso del mondo*, tr. it. e a c. di Federico Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997, pag. 129. Della sovranità Nancy ha parlato in molte altre occasioni come *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986 e il breve articolo *Changement du monde*. Alla luce della perdita reale della sovranità statale in nome di accordi e strategie extranazionali, l'autore riflette sulle conseguenze del fenomeno di spoliamento del potere politico interno e boccia come banale il proliferare di una falsa umanità nel diritto internazionale. Riflettendo inoltre sulla Guerra del Golfo, si erge a testimone di una situazione mondiale dove, terminata l'era della classica dichiarazione di guerra, il verbo bellico si mostra in tutta la sua crudeltà sfiduciando il territorio avversario come amorale, sempre sotto copertura del diritto. Da qui alla “perdita del controllo” il passo breve e molto più vicino di come i *mass-media* lascino intendere. Possiamo renderci conto di come le tesi di Schmitt hanno svolto ancora una volta un'azione chiave nello sviluppo del pensiero nancyano e delle sue idee sulla criminalizzazione tra Stati sovrani.

³⁵ *Ivi*, pag. 130.

³⁶ *Ivi*, pag. 133.

altro che la Repubblica di Platone, opposta alle idee del cittadino aristotelico. Il vettore seguito è, ancora una volta, l'importante studio lasciato dalla Arendt testimone della contrapposizione allo *zoòn politikòn* aristotelico e, allo stesso tempo, seguace di una politica non nell'uomo ma tra gli uomini per riconoscere l'etica reale della modernità abbandonando totalitarismi e basi ideologiche di ogni tipo a favore del connubio vita-politica e libertà. Ma Hannah Arendt non rappresenta solo un articolato viatico sul quale interrogarsi alla luce dell'immensa fortuna e popolarità delle sue opere come "*Le origini del totalitarismo*", "*Verità e politica*" e "*Politica e menzogna*".

La studiosa tedesca è infatti anche una studiosa fondamentale per quel che riguarda la connotazione della parola "totalitarismo" e di tutti i suoi significati nel contesto post-bellico dell'Europa e non solo. Un'intera classe di filosofi francesi si rifà quest'oggi alle dinamiche della Arendt concentrandosi sulle innovazioni di un'intellettuale che si è soprattutto spesa tra due filoni d'interesse cruciali per la modernità: la nascita del sistema totalitario e la questione del senso positivo del politico e delle contraddizioni storiche insite nel fare politica come, per esempio, la forzata presenza di armi di distruzione di tipo atomico. Contemporaneamente, il "nostro" Nancy, P. Lacoue-Labarthe e J.- F. Lyotard sono quelli che si sono spinti verso una condivisione del concetto totalitario della ricercatrice in questione rilegendone soprattutto gli studi sul nazismo. Lo studio della Arendt è incentrato nel tentativo recuperare storicamente le ragioni del terribile fenomeno totalitario connettendosi ad un percorso filosofico-politico che annette *praxis* e leggi filosofiche viste sul piano metafisico. La logica totalitaria non è un semplice dispotismo o una sovranità deviata e, non racchiude al contempo un dispiegarsi della dialettica illuministica o della razionalità della cultura occidentale. I sistemi politici deviati dello stalinismo e del nazionalsocialismo sono piuttosto definiti come la massima degenerazione del politico, uno snaturamento compiutosi nell'assorbimento delle libertà tradizionali in una determinazione storica dai connotati ideologici dove diviene impossibile ogni esistenza libera e naturale. Da queste idee parte anche la polemica con Eric Voegelin, titolare di intuizioni profondamente differenti sulle logiche della natura totalitaria. Per il professore austriaco la mentalità totalitaria è originata dal venir meno della trascendenza secolare dell'umanità e dalla *ratio* strumentale dell'uomo degenerata in eresie figlie del settarismo medievale di tipo immanentista. Nel 1953 dalle pagine di

"*Rewiev of politics*" emerge una chiara diatriba sintetizzata dalla Arendt nell'impossibilità di comprendere i fenomeni come essenze dotate dell'atemporalità dettata da Voegelin, l'autore che più di ogni altro sembra aver definito i punti cardinali dei totalitarismi come l'altra faccia della medaglia del positivismo, del pragmatismo e del liberalismo. Voegelin invece in "*Anni di guerra*"³⁷ boccia le dichiarazioni arendtiane come pericolose e possibili fiancheggiatrici di un deragliamento culturale nell'intero panorama culturale dell'occidente. L'errore sta nell'aver concepito nella storia quell'atteggiamento fatalistico che sostiene ogni cambiamento sociale basandosi esclusivamente sulle trasformazioni socio-politiche, un atteggiamento sul quale si muovono anche le basi di conquista del popolo per la creazione di un regime totalitario.

Il filosofo politico di "*Ordine e storia*" ritornerà poi più volte, nel corso della sua brillante carriera, sul tema della secolarizzazione e del legame col mondo totalitario; un contesto rappresentato da una sorta di investimento demoniaco negli universi della storia attraverso una sacralizzazione dell'immanenza. L'esperienza totalitaria, dunque, come espressione della religiosità politica contraffatta dal male dello spirito: "*nel simbolismo compiutamente intramondano viene ora reciso quel legame con Dio, a al posto di questi subentra la comunità stessa*"³⁸. A questo punto però bisogna interrogarsi sulle tesi di Nancy e sul suo modo di intendere la deformazione della modernità che non lascia scampo, come abbiamo precedentemente visto, alle scorribande del reaganismo e alle moderne teorie liberali corresponsabili dell'olocausto politico della modernità politica. Al di là di uno studio che sui campi di sterminio e sulle divergenze tra stalinismo sovietico e fascismi middle – europei il teorico francese ha in comune con la scrittrice tedesca, troviamo una generosa colloquialità anche nel pensare la politica "a venire" come una base lontana dai determinismi biopolitici e storici delle ideologie in nome di un legame imprescindibile tra vita e libertà umana. Se però il modello nancyano si assicura la lontananza dalla socialità condizionata dal politico in nome dell'essere in-comune, le tesi della Arendt rimangono compresse nel primato paralizzato della politica e vanno ripensate al di là dell'ideologia.

³⁷ E.Vogelin, *Anni di guerra*, a cura di G .F. Lami, Rubettino, 2001.

³⁸ E.Vogelin, *La politica dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993, pag. 65.

- L'annodatura come base del collettivo agire

Dopo la prima distinzione tra soggettività e cittadinanza il pensatore transalpino procede poi nel tracciare le linee guida del suo vero e proprio indirizzo politico. Un altro decisivo punto di snodo è la correlazione sovranità-comunità intesa nella duplice direttrice di significato del tutto o del nulla totale. Quest'ultima analisi è vicina alle intenzioni di studio di Bataille nella "Sovranità", ed è figlia della frequente tendenza a ritenere la sovranità come un surrogato della giurisdizione cittadina tipica della *res publica* del passato. La formulazione di una nuova dimensione avviene nella *res cogitans*³⁹ del soggetto in cui si compone il tutto di cui parlavamo, il soggetto in questione può essere il popolo ma anche la classe o l'individuo⁴⁰.

Il profondo laceramento dell'immagine storica della nostra era ci ha portato ad affermare l'inevitabile procedimento di crescita della *res publica* che ha depotenziato l'inoperosità della collettività e portato allo sviluppo di una democrazia di mercato che ha sostituito la possibile e prolifica costituzione di una cittadinanza del mondo. La fine della Storia non è altro che il non compimento del soggetto nella teoria democratica in risposta alle disuguaglianze e ai massacri ideologici dell'*entourage* totalitarista. Tutto ciò genera una "*tensione tra cittadino e soggetto, tra la comunità dell'uno e la comunità dell'altro, tra la sovranità e se stessa*"⁴¹. Al di là del pensare che il senso dell'occidente non possa non essere non ancorato al politico, troviamo delle nuove intuizioni filosofiche nell'idea del legame e dell'annodatura sociale enfatizzati da Nancy come rimedio ma anche come copertura del vuoto mondiale. Si tratta di andare oltre il concetto dell'autosufficienza politica, si sbarra la strada ai vani tentativi di catalogare il Politico negli schemi predisposti della Sinistra e della Destra, come storicamente affermatesi dal periodo delle prime divisioni definitive che risponde al nome di 1789, nodo cruciale per tutta l'umanità moderna. Socialdemocrazie e progetti

³⁹ Non si tratta di uno sprofondamento in una *res privata*. Gli attori rimangono collettivi e prendono spunto dagli errori di un passato che ha trasformato la sovranità in un affare per pochi. Il pensiero del soggetto diviene la via d'uscita privilegiata per compiere l'impresa.

⁴⁰ La volontà di mettere sullo stesso piano queste tre identità, che sono molto differenti tra loro, rispecchi il contenuto troppo astratto di una filosofia francese che ha individuato il punto della crisi ma non ha realmente focalizzato il progetto politico per uscire da questa. Tutto ha a che fare con un modo di ri-pensare il politico investendo il soggetto di una nuova centralità politica che lo identifica singolarmente e in una divisione in classi o ceti di ogni genere.

⁴¹ *Ivi*, pag. 136.

politici democristiani svaniscono nel trionfo del capitalismo e si rifanno a valori cristiani non possibili sulla terra. La necessità di andare oltre cade verso l'annodatura del legame sociale "al posto della verità vuota della democrazia e del senso eccessivo della soggettività"⁴². Nella difficile interpretazione del legame bisogna ricordare il valore della religione che però viene considerato da Nancy come già dato e la volontà di mettersi alle spalle le forme contrattualistiche considerate da molti come l'antidoto al disfacimento morale della giurisdizione dell'era moderna⁴³. Andare oltre il "contratto sociale" di russoviana memoria per ritornare sul profondo senso del legame comunitario e far confluire nel politico tutta un'ontologia dell'essere. Politica, quindi, come gesto singolare e unico del tener insieme. "Ogni uno in quanto annodatura, in quanto ricambi e rilancio dell'annodarsi"⁴⁴. La ricerca della miglior forma di governo parte dalla preesistenza dell'egualibertà⁴⁵ del soggetto, una qualità impossibile da negare in quanto ancorata all'esistenza e diversa dai classici temi della giustizia sociale e dell'uguaglianza ad ogni costo. Possiamo sostituire quest'ultimo concetto con quello di fraternità incondizionata e apolide, orfana di padre e madre e anche anteriore alle prime forme della *lex romana*. La politica dove è assente l'annodatura soffre di uno spostamento delle condizioni di senso del soggetto e scambia per legge dello stato o del popolo quello che prima abbiamo menzionato come legame; è l'arte della "presa di parola"⁴⁶, dove i mezzi culturali e comunicati vi sono già dati e dove l'ansia del messaggio profetico risulta cancellata. Il mezzo attraverso il quale condividere il significato dell'essenza e, soprattutto della co-essenza, è la scrittura politica. Le indicazioni di Benjamin sono un insegnamento chiave per comprendere quest'idea di trasmissione del senso reale e non solo

⁴² *Ivi*, pag. 139.

⁴³ La religione è un valore essenziale nella creazione del vincolo della collettività; allo stesso tempo, però, Nancy intende andare oltre riconoscendone la validità ma tracciando una linea dell'annodatura che abbia secondo lui un qualcosa di ancora più intimo e profondo. Il legame religioso è già dato mentre la ricerca di una nuova umanità impone un'annodatura dagli innovativi significati.

⁴⁴ *Ivi*, pag. 141.

⁴⁵ Il termine viene mutuato da Etienne Balibar, progenitore di una parola che rivela l'indubitabile concordanza della libertà e dell'uguaglianza con il disegno politico. Si veda, a tal proposito, E. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, La Découverte. Parigi 1992 e *La proposition de l'égaliberté* in *Les conférences du perroquet*, num. 22, 1989.

⁴⁶ Vi è una chiara volontà di differenziare la vera annodatura sociale dalle scorribande politiche compiute in nome di essa ma orfane di una chiara comprensione del legame. Si veda J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit. pag. 145.

vuota comunicabilità come nella letteratura, o nella politicizzazione dell'estetica. *“Scrittura del senso del mondo o senso del mondo in quanto scritte”*⁴⁷; non uniformità del potere mondiale ma neanche eccessiva mescolanza delle etnie per una nuova identità. Si tratta di *“apertura di tutte le prese di parola”*⁴⁸.

Uno dei modi di affrontare il nuovo corso globale è scandito dal francese, attraverso il prolifico e frequente uso della parola *“democrazia”*⁴⁹; egli lo fa parlando del grigiore di Weimar, dell'esperienza degli anni '30 e, quindi, della crisi democratica odierna a cui verranno legate le floride dissertazioni sulla globalizzazione.

Crisi dunque, ma anche perdita di senso; la sovranità che smarrisce il suo percorso e il paradosso attuale del senso incompiuto nel panorama del disorientamento. Il punto di partenza è il *“teologico-politico”* di Schmitt, la tesi per la quale la perdita del significato trascendentale dell'esperienza politica ha generato il lutto politico finito nella secolarizzazione. Il mondo moderno, dunque, è nella sua totalità una trascrizione secolarizzata del mondo religioso in cui si ritrova l'elemento teologico-politico, ma senza l'autorità divina che lo fondava. Ne nascono problemi inestricabili, perché se la democrazia è essenzialmente una teologia politica secolarizzata, non se ne può emancipare, perché non ritroverà mai il divino che le manca e del quale sarebbe un semplice calco.

La definizione di politica viene concettualizzata da Schmitt nella comprensione della nozione di politico e messa in rapporto con le esigenze di una governabilità sociale che deve condannare l'eccessiva presa di posizione del liberalismo. Qui, infatti, emerge pienamente la commistione tra politico e sociale, tra Stato e società civile, per cui ciò che è politico diventa sociale e viceversa. Questa commistione non può che generare conflitti continui all'interno della società. Quando il politico e lo Stato assumono invece un ruolo autonomo, dominando la società civile, si stabilisce l'identità di gruppo che ne presuppone l'identificazione.

⁴⁷ *Ivi*, pag. 149.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Nel 1980 Nancy istituì il Centro di ricerca filosofica del politico. Si tratta di una piattaforma filosofica per allontanare la retorica delle contrapposizioni democratiche e ripensarla alla luce degli sconvolgimenti della modernità. Vi terranno lezioni filosofi come C. Lefort e J. F. Lyotard. Nel 1984 però si decise di porvi fine poiché l'originale scopo dell'incontro tra intellettuali aveva lasciato spazio a inutili divagazioni. Troppo spesso, infatti, il centro era diventato una realtà dove la discussione aveva lasciato il posto ad inutili successioni di interventi. Nonostante la chiusura la preoccupazione di Nancy per il politico restò alta.

Tale legame determina la netta distinzione tra la comunità raccolta sotto lo Stato e l'esterno o, come scrive Schmitt, presuppone la nascita della dicotomia amico/nemico. La conflittualità originaria, superata all'interno dall'organizzazione statale, si ripropone tra i diversi Stati, esprimendosi inevitabilmente e necessariamente nella guerra. Nella guerra, secondo Schmitt, si manifestano i tratti caratteristici del "politico" e in particolare l'identità comune che spinge i singoli a lottare per il gruppo degli "amici" contro i "nemici", l'identificazione con lo Stato fino al sacrificio della propria esistenza individuale.

"Si può raggiungere una definizione concettuale del politico solo mediante la scoperta e la fissazione delle categorie specificamente politiche. Il politico ha infatti i suoi propri criteri che agiscono, in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell'azione umana, in particolare del settore morale, estetico, economico. Il politico deve perciò consistere in qualche distinzione di fondo alla quale può essere ricondotto tutto l'agire politico in senso specifico. Assumiamo che sul piano morale le distinzioni di fondo siano buono e cattivo; su quello estetico, bello e brutto; su quello economico, utile e dannoso oppure redditizio e non redditizio. Il problema è allora se esiste come semplice criterio del politico, e dove risiede, una distinzione specifica, anche se non dello stesso tipo delle precedenti distinzioni, anzi indipendente da esse, autonoma e valida di per sé"⁵⁰. La comprensione del sociale non si svincola dalle nefaste virilità inumane dell'uomo hobbesiano in una realtà storica dove ogni forma statale viene elaborata in corrispondenza di un centro di riferimento spirituale che è storicamente determinato e, quindi, muta via col passare del tempo. Nel Medioevo, ad esempio, il centro di riferimento spirituale universalmente accettato in Europa era di tipo teologico e si traduceva, nell'ambito del politico, in una teorizzazione delle monarchie di diritto divino, il cui scopo era imporre pace e giustizia sulla Terra a immagine e somiglianza del Regno dei Cieli, di cui era - per così dire - il riflesso mondano. Ma tra il Seicento e l'Ottocento i vari sistemi di riferimenti si sono succeduti a ritmo sempre più veloce finché, col XX secolo, il sistema di riferimento è divenuto il mondo della tecnica. Ora, il mondo della tecnica è teoricamente fruito, o fruibile, da tutti e diviene, pertanto, un centro di riferimento totale, il che esclude che esso possa fungere da terreno neutrale per

⁵⁰ Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, traduzione di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, pag. 108.

lo scontro tra sistemi di riferimento antagonisti e da fucina per l'elaborazione di un nuovo centro. La tecnica diventa, così, il presupposto per ogni forma di vita organizzata e, non che costituire un modello di riferimento per le altre forme della vita sociale, finisce per essere l'elemento comune a tutte. Cade a questo punto la distinzione fra ciò che è politico e ciò che non lo è; tutto diventa politico e tutto diventa parte della vita e del funzionamento dello stato; si origina lo *stato totale*. In questa epoca marchiata dall'onnicomprendimento politica anche la parola nancyana segnala il fragore di una tecnica che non permette il dispiegarsi dell'*umanitas* e non esaudisce il desiderio di un legame comune.

Bisogna però prendere le distanze da quest'idea generale dell'interpretazione storica tramite il teologico-politico, poiché forse, sostiene il professore transalpino, la perdita della religione si è camuffata nella fine di un "*regime da senso dato e annodato*"⁵¹. In questa direzione emerge una seconda interpretazione di quel fenomeno a lungo dibattuto che è la secolarizzazione; stiamo parlando dell'idea di Blumberg alla quale si dichiara più volte vicino lo stesso Nancy, e per la quale quella che chiamiamo secolarizzazione è veramente un'uscita fuori dalla struttura e dal contenuto, dell'elemento teologico-politico. Dalla secolarizzazione alla mondializzazione, è questo il passaggio chiave sintetizzato guardando anche al passaggio a vuoto delimitato da Rousseau, non una dittatura di chi esercita la decisione, ma la decisione come paradigma dell'esistenza, noi come coesistenza e noi come esercizio della decisione.

*"La decisione consiste precisamente in ciò che noi dobbiamo decidere, nel e per il nostro mondo, e dunque primariamente nel decidere di noi, e di chi è noi, di come noi possiamo dire noi e dirci noi"*⁵². Il regno del teologico - politico come illusione dell'autosufficienza che permane storicamente lungo due direttici impossibili da scindere: Stato e diritto. Tutte le varie direzioni politiche della storia fanno riferimento alla visione delimitata in questa "autosufficienza dell'uomo", nella quale trovano comunemente origine tutte le teorie che rappresentano la politica, sia quelle globalmente riconosciute del progressismo e del conservatorismo populista, sia quelle che fanno da semplice sfondo e intervengono per ricucire gli strappi radicali e correggere gli squilibri del difficile *bricolage* sociale. Come testimoniato in "*Essere singolare plurale*" alla luce del dibattito sul nichilismo con Esposito, il

⁵¹ *Ivi*, pag. 115.

⁵² *Ivi*, pag. 117.

frutto dell'autosufficienza è un elemento visibile e corresponsabile, se non principale indiziato, della crisi odierna e quindi di quella paralisi e di quell'eclissi che quotidianamente dimostra la sua fragilità. Rifiutare l'unitotalità del mondo politico, sfuggire all'illusione e riscoprire il reale ritrovamento dell'essere-in-comune deve essere la direttiva obbligata per ogni politica a venire. C'è bisogno di un'ontologia plurale, un'ontologia radicalmente innovativa ma allo stesso tempo ancorata alla socialità della compresenza che sia diversa dalle tentazioni della filosofia politica. La produzione politica deve essere rivalutata seguendo i nodi costituiti nel contesto sociale della comparizione, non intesa solo come solita compresenza in un momento e in uno spazio ben definiti. Dobbiamo domandarci, seguendo il consiglio del filosofo dell'essere-con, cosa potrebbe accadere nel rovesciare il rapporto tra materiale e tessitore nel paragone platonico tra arte del filare e attività politica. Cosa succede se consideriamo il materiale non come già dato ma come fondamento dell'azione? La risposta non è di facile e immediata comprensibilità ma è, ancora una volta, segnata dalla necessità di riconoscere l'importanza della comparizione e anteporla all'apparizione. Possiamo ritrovare delle nuove e meno articolate indicazioni sul tema della differenza tra destra e sinistra solo in un recente libricino dello stesso autore transalpino dal titolo "*Il giusto e l'ingiusto*"⁵³. Si tratta di una raccolta di una serie di annotazioni sistematizzate dopo vari incontri sul tema della giustizia, un tema a cui guarda sapientemente proprio lo stesso Nancy per sintetizzare il significato dei cambiamenti politici e di significato intorno a questo *topos* senza tempo. La differenza odierna tra i due movimenti culturali e politici prima menzionati sta nel diverso modo di affrontare le tematiche sulla giustizia, una giustizia intesa nelle visioni conservatrici, come il risultato dell'ordine naturale delle cose che giustifica diseguaglianze e sconvolgimenti globali e, lungo un percorso progressista, come un'entità da costruire espressa nei bisogni e nella volontà del cambiamento. Al di là di questo semplice studio dedicato anche a lettori non professionisti del mondo politico, possiamo notare che la tradizionale idea dell'autosufficienza rimane un problematico sfogo del contesto umano ed è una traccia sulla quale muovere non

⁵³ J.- L. Nancy, *Il giusto e l'ingiusto*, Feltrinelli 2007.

una semplice restaurazione del senso, ma un'opera di profonda riflessione anche intorno al tema del nichilismo.

La visione dell'autosufficiente impossibilità di dividere e segnare i reali confini delle direttrici politiche del secolo post-rivoluzionario trovano un'interessante analogia con quel movimento, sempre e comunque di origine francese, denominato *Nouvelle droite*. Stiamo parlando di un insieme di intellettuali di vario tipo raccolti intorno alla rottura della tradizionale dicotomia destra-sinistra e portatori di valori che sono tutt'altro che bizzarri. Si tratta di autorevoli pensatori che finalizzarono il loro cammino ad un innovativo paradigma politico. Uno dei personaggi chiave fu Alain De Benoist, un autore che a cavallo tra gli anni sessanta e settanta fece del concetto di inestiguibilità del potere e delle critiche alla globalizzazione nascente i due baluardi sui quali annodare una critica alle tematiche marxiste. Nel corso dell'esperienza analitica dei seguaci di De Benoist ritornano gli interessi per una concezione ciclica della storia e per un'attualizzazione differenzialista del concetto di razzismo che mira innanzitutto al rovesciamento dei valori propri del relativismo culturale (passaggio dalla "razza" alla "cultura" e affermazione della radicale incommensurabilità delle culture) e, in secondo luogo, all'abbandono del tema non egualitario e al fatto di assumere come elemento assoluto la differenza culturale, da cui deriva la condanna della mescolanza e l'affermazione della reciproca non assimilabilità tra le culture. Proprio la lettura di De Benoist è oggi un potente antidoto al carattere totalitario della nostra esistenza. In "*Come si può essere pagani?*"⁵⁴ si evince tutto il peso di una nuova tensione intellettuale che, analizzata alla luce della microstoria *Nouvelle Droite*, si imbatte in un recupero del tragico e in una rivalutazione della pluralità dei valori. Vi è un preciso intento di recupero delle differenze e della tolleranza così come si è manifestato nella vocazione monocausale espressa dalla cultura giudeo-cristiana. Il rinvenimento di una decisa tendenza alla critica che metta a nudo i limiti del percorso storico del Cristianesimo sono mossi da un istinto differente, ma allo stesso tempo comune, rispetto alla decostruzione di Nancy e alla sua opera di disvelamento sulla creazione. La scoperta di un pensiero cosmico originario emerge anche grazie a un profondo

⁵⁴ Si rimanda a A. de Benoist, *Come si può essere pagani?*, Basaia editore, Roma 1984, trad. a cura di Antonino Anzaldi. Si tratta di un testo dove la fenomenologia filosofica dell'autore francese si dispiega in tutta la sua intelligenza e forza intellettuale attraverso il richiamo alla stagione dei miti greci e una messa in discussione delle radici cristiane di un'Europa ormai pronta all'unificazione politica.

legame con uno dei filosofi che maggiormente hanno influenzato il “nostro” Nancy. Siamo naturalmente parlando di quell’Heidegger che si fece portavoce di uno studio approfondito sulla logica dell’apertura della filosofia greca e che ebbe parole dure sulla *religio* di Cristo come riportato da De Benoist: “*Di qui l’espressione di Heidegger: la filosofia cristiana è legno di ferro, un malinteso*”⁵⁵. Le evoluzioni di queste precise argomentazioni storiche porteranno tutto il filone della *Nouvelle droite* ad un pensiero maturo e composito, anche detto delle “nuove sintesi”, che la può avvicinare, per molti aspetti, alle frange differenzialiste dei movimenti *no-global*, all’ecologismo politico e a quei revisionisti della sinistra che sostengono la revisione di tutto l’*ensemble* economico-politico. Il suo attuale comunitarismo riprende un’impostazione ben radicata nel pensiero conservatore critico della modernità, ma senza che il tema identitario divenga un’ossessione paranoica come accade nei partiti e movimenti xenofobi così influenti oggi. L’accostamento con il progetto che pone fine alle categorie politiche pre-esistenti, avviene nella raffigurazione della società umana come un cerchio dove all’estremo si trovano gli individui depoliticizzati e nel mezzo si incontrano i promotori a tutto tondo della logica politicizzante. Le prevalenze di logiche economiciste e amministrative, oltre che lo smarrirsi delle ideologie, svuotano di senso la contrapposizione insita nel dibattito politico quotidiano mettendo fine alla polarizzazione, quella polarizzazione rifiutata da Nancy in nome della fortificazione del senso in-comune.

L’idea nancyana ha poi sviluppato nel tempo numerose innovazioni. Per Walter Benjamin, per esempio, la pratica dell’azione politica è stata segnata dall’abbandono della fase del teologico-politico e questo rappresenta oggi il nichilismo nel quale siamo precipitati. L’accostamento ad un abbandono storico del trascendentale è poi preda anche di pensatori tipicamente “impolitici” come Maria Zambrano che denota il legame tra assolutismo e modello sacrificale della storia in un contesto dove la gerarchia viene continuamente rivisitata di valore. L’autrice spagnola è testimone anche di un altro accostamento teorico col professore francese; ci riferiamo alla necessità del superamento del cogito umanista di tipo cartesiano opposto al cuore, categoria dichiaratamente agostiniana. Proprio a Sant’Agostino la pensatrice si riconduce esplicitamente,

⁵⁵ A. de Benoist - T. Molnar, *L’eclisse del sacro*, Settecolori, Vibo Valentia, pag. 197.

quando tratta della necessità che il cuore si ricomponga, che riconquisti la perduta armonia con la ragione. Nancy non usufruirà mai delle parole di questo ma propone, come vera e propria matrice universale, una logica del superamento dell'*ego sum* verso un emergere della funzione del cogito come simulacro della costruzione dell'identità del soggetto che compare sulla scena in quanto "maschera, fabula, corpo e uomo". Se dunque Cartesio poteva metafisicamente affermare l'evidenza del soggetto a partire dall'immediata autoriflessione della coscienza, ora si tratta di cogliere la costitutiva pluralità dell'individuo. Il passaggio è dall'*ego sum* all'*ego cum*, insomma. O meglio, dall'*ego sum* al *nos sumus*. "L'essere può dirsi soltanto in questo modo singolare: noi siamo. la verità dell'*ego sum* è un *nos sumus*"⁵⁶.

⁵⁶ J.- L. Nancy, *Essere singolare plurale*, op. cit., pag. 49. Lo stesso Cartesio aveva comunque concordato il fenomeno dell'*ego sum* secondo un metodo che coinvolge noi tutti. "Per mezzo di quella specie di conoscenza interiore, che precede sempre quella acquisita, e che è tanto naturale agli uomini, per quanto riguarda il pensiero e l'esistenza, che sebbene [...] noi non possiamo fingere di non averla; è non dimeno impossibile che noi non la abbiamo". Cartesio, *Meditazioni filosofiche. Obiezioni e risposte*, Laterza, Bari, 1996, pag. 391.

- *Immunitas* e comunità nel dibattito con Roberto Esposito

Dopo aver condiviso queste importanti e innovative considerazioni intorno al modo di “fare comunità” e aver rilanciato il senso della stessa alla luce delle problematiche esperienze socio-politiche della modernità, il nostro lavoro di comprensione trova ospitalità nelle indagini di Roberto Esposito. Docente universitario e condirettore di riviste sulla filosofia politica, oltre che autore indissolubilmente legato alla tendenza filosofica post-heiddegeriana, il nostro studioso rappresenta un interlocutore privilegiato per Nancy in quanto curatore di pregevoli prese di posizione proprio sull’idea della comunità. Non mancano, in confronto al tentativo nancyano, innovazioni e studi molto articolati come testimoniato dalla trilogia di opere “*communitas*, “*immunitas*” e “*bios*”. Ancora una volta siamo nel terreno della collettività come circolazione sociale ed esistenza fuori di sé; allo stesso modo compaiono nuove indicazioni figlie dell’originaria impossibilità della *communitas*, una tendenza che non lascia molto spazio alla ricerca di soluzioni o definizioni sul concetto in questione. La si definisce semplicemente “*l’insieme di persone unite non da una ‘proprietà’, ma da un dovere o da un debito, ossia, appunto, da un munus*”⁵⁷. Attraverso un’analisi ai limiti della “contro-storia”, Esposito compie una completa rivisitazione etimologica del termine, indirizzandoci verso l’idea del *cum–munus* dove viene ribaltata l’idea dei comunitarismi e delle strategie di studio novecentesche per giungere ad un enunciato chiave: la comunità non è una sostanza, ma una relazione. L’attività che impegna i membri della stessa non è altro che il reciproco donarsi. Ne esce una comunità che non coincide con se stessa, ma che è strappata a se stessa dal conato donativo che la costituisce. Una comunità che non è appropriazione, ma espropriazione. La stessa identità di chi è stretto dal vincolo comunitario viene radicalmente “smossa”: la comunità è “l’altro” che la porta fuori da se stessa. L’identità diviene taglio, contagio, contaminazione. Un’identità che non può essere pensata come espulsione del diverso, perché l’altro è ciò che la costituisce. L’altro paradigma utilizzato è quello dell’immunità poiché se ci si impregiosisce della presenza del dono comunitario, inevitabilmente vi è anche un obbligo, una reciprocità nel gesto del dono. Immune è colui che si ripara dal vincolo immunitario – della relazione che ci espropria di noi stessi, che si protegge dal contagio, che

⁵⁷ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, pag. 15.

pratica la chiusura. Secondo il filosofo italiano, la cultura moderna è disseminata da questa tendenza immunizzante: nel “*Leviatano*” di Hobbes la volontà di delegare il potere ad un potere centrale non è altro che il desiderio di proteggersi dalla legge di natura che li governa, ovvero l’essere ognuno il potenziale assassino dell’altro. Proteggere la vita sacrificandone la stessa naturalità.

L’immunità si è impadronita del quotidiano, ponendosi al centro della comunità e disseminando il suo pensiero di proteggere la vita attraverso la sua negazione e dando vita ad una vera e propria tanatopolitica. Il nazismo non era altro che il desiderio di proteggere il corpo tedesco insediando il diverso e l’ebreo per conservare un’antica purezza adottando in *toto* la logica immunizzante. Oggi la paura del terrorismo e del diverso dispone la definitiva chiusura della socialità per procurare la morte anche in assenza dei totalitarismi così come storicamente riconosciuti; si costruiscono barriere immunitarie sino alla decapitazione di ogni forma di dialogo e integrazione. I corpi che alimentano questa forma di non integrazione sono gli apparati istituzionali e le comunità etnico –territoriali, dalla *polis* in poi è dunque la paura ad impadronirsi della comunanza umana. Nonostante ciò la comunità non scompare anche se diviene sempre più necessario far ritorno alla sua logica originaria per non provocarne una riduzione. La *communitas* è il rovescio – anche se non il contrario – di *immunitas*, di ogni apparato immunitario, di ogni barriera difensiva ed isolante; essa di per sé espone ed è esposta al rischio di contagio con l’altro da sé. L’inevitabile correlazione con i temi nancyani è indubbiamente presente quando, incrociando il tema heideggeriano del *mit-sein* (con-essere) con quello *dell’etre-avec* (essere con) di Bataille, Esposito ha decostruito il retroterra metafisico del concetto comunità e dei lemmi a cui esso è stato storicamente associato, e al contempo ha proposto una *communitas* dell’esposizione degli uni agli altri, ove l’esistenza è con-divisa per definizione aprendosi alla compresenza dell’altro.

Restano però dei punti oscuri e dei fattori di non allineamento tra Esposito e Nancy come testimonia il dibattito aperto, e forse non ancora concluso, innescato nel preambolo al famoso testo “*Essere singolare plurale*” denominato “*Dialogo sulla filosofia a venire*”. Il forte legame tra le tesi dei due autori è un viatico interessante di sviluppi e terminazioni filosofiche di vario tipo che si è notevolmente raffreddato a causa delle divergenze di studio e per le tematiche di “*Bios*”, culmine della trilogia di Esposito ma anche testo di difficile lettura per chi

non mette al centro delle sue tesi il fattore “biopolitica”. Al di là delle successive considerazioni, nel dialogo prima menzionato, incontriamo una non flebile diffidenza nancyana per l’appiattimento comunità-immunità evidenziato proprio dalle differenze tra questi due elementi, uno prettamente qualitativo (l’immunità) e l’altro soggettivo (la comunità). L’autore italiano non ha, dunque, vigilato attentamente e cade troppo spesso nell’errore di non dare una corretta e sostanzialistica definizione comunitaria. La sua dialettica ricade poi nella sostituzione del binomio corpo/comunità con quello di corpo/immunità. Per Esposito il corpo non è il luogo dell’ “essere-esposto dell’essere”, non è il luogo della condivisione, ma al contrario è il luogo del proprio, dell’organico, del chiuso, è ciò che siamo meno disposti a lasciare contagiare e attraversare dall’altro. Principio, quello dell’alterazione, che, anziché essere rintracciato nel corpo, viene da lui rintracciato nella *carne*, accostandosi così ad una corrente di pensiero che trova suoi seguaci nella fenomenologia e vede in Merleau-Ponty uno dei suoi capisaldi. La carne sarebbe: “*lo spazio aperto, scoperto, lacerato della comunità, così come il corpo è sempre stato quello, chiuso e compatto, dell’immunità; la carne rimanda al fuori come il corpo al dentro: essa è il punto e il margine dove il corpo non è più solo corpo ma anche il suo rovescio*”⁵⁸.

Il problema della corretta interpretazione del termine comunità e dei suoi sviluppi all’interno dei palazzi della politica rimane un tema di difficile decifrazione senza la necessaria tendenza di cui abbiamo parlato e quindi senza la capacità di accennare alla comparizione e al con-esserci; è infatti ancora quella piccola particella del *cum* a spiegare il tutto e a delineare la radice della compresenza sulla terra: “*La comunità non è un rapporto astratto o immateriale, né una sostanza comune. Non è un essere comune, è un essere in comune. Essere uno con l’altro o essere insieme. E insieme significa qualcosa che non è né interno né esterno all’ essere singolare. Insieme ontologico che differisce da ogni costituzione sostanziale, così come da ogni sorta di rapporto (logico, meccanico, sensibile, intellettuale, mistico ecc.) “Insieme” (e la possibilità di dire “noi”) ha luogo dove l’interno, in quanto interno, diventa esterno senza costituire un “interno comune”. “Insieme” appartiene alla maniera di non avere affatto essenza*”⁵⁹.

⁵⁸ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, op. cit. e *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

⁵⁹ J.- L. Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., pag. 210.

Parole di una certa caratura che lasciano sulla propria composizione dei dubbi e delle domande che possiamo sottoporre a tutto il filone dei pensatori francesi strutturalisti e post-strutturalisti, dei pensatori figli di teorie definite “alla moda” ma troppo spesso incapaci di lanciare delle connotazioni filosofiche basilari per il *cogito* umano. Quando affiora, nel breve passo proposto sopra, l’idea dell’insieme, la capacità dialettica nancyana sembra perdersi in un’eccessiva trascuratezza dei temi reali del discorso cadendo in una non ben cifrata commistione con termini poetici e idee che non lasciano spazio ad una vera e propria risposta sul significato dell’agire comune. La dicitura “interno comune” che viene definita non pensabile è per lo meno dicibile, mentre la connotazione di insieme non sembra intrisa di un’idea capace di far fuoriuscire la comunicazione dei soggetti da una sensazione di razionalità decaduta nell’inspiegabilità nascosta e finale del suo fare comunità. La volontà di superare definitivamente il comunismo marxiano e le sue dinamiche sembra non avere quel reale coraggio di uscire allo scoperto; la soluzione alle problematiche di superamento lanciate da Nancy “toglie quasi il fiato” ad interessanti valutazioni sulla comunità che risultano però poco articolate per cancellare in maniera totale quel materialismo e quell’idea di produttività umana che impera nel periodo della sacralizzazione politica del “*Capitale*”. A contatto con la scuola tedesca, il filosofare dei pensatori transalpini acquisisce un notevole ritardo di comprensione intorno al soggetto e sembra quasi naufragare nelle acque di una comprensione stimolante ma poco onnicomprensiva dei fenomeni umani e non solo. L’idea del cosmo, così come quella della natura, è quasi assente nella spiegazione dell’annodatura; un motivo per il quale le critiche al comunitarismo nancyano non mostrano una reale pragmaticità al cospetto di un proliferare delle sue tematiche sui mass-media e nei seminari delle università italiane e non solo.

ESSERE IN-COMUNE

- Dalla comunità all'essere in-comune

Bisogna dunque seguire ciò che è comune.

Eraclito, D22 B2.

Una volta delineato il significato fondamentale della parola comunità, il lavoro di Nancy passa ad interpretare un nuovo e cruciale tema: l'essere-con, o essere in-comune vero e proprio crocevia per uscire "allo scoperto" nel nuovo contesto filosofico post-marxista e interrogarsi sul profondo mutamento e deperimento del contesto sociale del secondo dopoguerra e oltre. Un viatico essenziale tramutato dagli studi di M. Heidegger e proiettato verso la comprensione del fenomeno globalizzazione ma capace di comprendere il vero e unico senso dell'agire collettivo e delle sfaccettature a cui questo si connette quando si cerca di interpretare profondamente il contesto in cui viviamo. Ma, "Essere in comune" è solo un'altra forma per dire "comunità" o tra i due termini ci sono delle differenze sostanziali? Inizialmente Nancy utilizza il secondo termine, poi questo sparisce per lasciare il posto all' "essere-insieme", all' "essere-in-comune", fino ad arrivare all' "essere-con". Si può dire, quindi, che il concetto di "comunità" perde ogni contenuto tranne quello del proprio prefisso, il *cum*. Mentre è in fase di composizione "*La comunità inoperosa*" infatti, vennero sollevate una serie di obiezioni sull'opportunità di usare un termine "scomodo", come può esserlo oggi quello di "comunità". Derrida, Lacoue-Labarthe e Badiou lo rifiutano appellandosi ad una sua obsolescenza gravata dal peso del passato. Infatti "comunità" si lega perfettamente a nazismo (la *Volksgemeinschaft* hitleriana) oppure a giudaismo e a cristianesimo.

In realtà, come abbiamo visto nel precedente capitolo, neppure Nancy è estraneo ad una critica della "comunità", tanto che il termine viene sempre menzionato con un significato diverso da quello tradizionale. Dopo aver centrato il significato di inoperosità, e aver delineato il contenuto cruciale dell'impossibilità della

communitas, in “*Corpus*” ne torna a parlare, definendola come l’elevazione definitiva del corpo e del suo significato. Nella politica il corpo perde il suo intrinseco valore, il suo *sensu*, che viene trasferito in un corpo estraneo, esterno, generale, capace di annullare le singolarità. I corpi individuali spariscono per appartenersi in un “corpo-comune” (la *res publica*). Nel momento in cui la comunità si dà un’interiorità diventa la proclamazione di un senso, che è un senso assoluto. Ma, si chiede sarcasticamente il pensatore francese, è proprio necessario fare della *res publica* la sostanza che identifica la comunità? La politica o non è altro che lo spazio dove i cittadini si incrociano, cioè non è altro che esteriorità nel momento in cui la città non ha altro significato che non sia la propria istituzione come esemplificato dalla città greca; oppure diventa la rivelazione di un senso assoluto e si cade nel già citato teologico-politico. Da tutto ciò nasce, per Nancy, l’urgenza di ripensare la politica partendo da un’ontologia che deve necessariamente configurarsi anche come *praxis*. Dice Nancy: “*tutta la questione è pensare il nodo sociale sotto un altro modello che non sia quello giuridico - commerciale. Pensare il nodo sociale sotto un altro modello, o forse senza modello. Pensare il suo atto, la sua instaurazione, la sua annodatura*”⁶⁰. Il legame non può essere altro, per Nancy, che l’essere-in-comune.

Ma cosa intendiamo oggi per comune? Il problema è ancora una volta di linguaggio: “comune” viene usato nel senso di “volgare” o “banale”. Questa svalorizzazione cui assistiamo, questo disprezzo aristocratico del comune, questa celebrazione dell’unico e dell’eccezionale, sono solo dati del mondo che perde il suo senso, che si ritrae proprio sotto i nostri piedi: “*se la politica e l’etica hanno un senso, questo deve concernere la vita quotidiana e la possibilità quotidiana per ciascuno – per la gente – di essere nel senso, vale a dire di prender parte tutti all’eccezionale*”⁶¹. Ognuno non è un “altro”, non è un “prossimo”, ma è innanzitutto un’origine, un’affermazione del mondo. Esso, secondo l’originale tesi proposta da Nancy, non ha origine fuori di sé, ma è esso stesso la sua origine. Non esiste un’origine in senso trascendentale perché essa è “spartita all’origine”; essa è per forza di cose totalmente plurale. Non essendo un’altra cosa, noi non possiamo “penetrare” l’origine, ma nemmeno mancarla: possiamo soltanto *toccarla*, e la

⁶⁰ J.- L. Nancy, *Il senso del mondo*, op. cit., pag. 139.

⁶¹ R. Esposito e J.- L. Nancy, *Dialogo sulla filosofia a venire*, op. cit., pag. XXIX.

tocchiamo nella misura in cui *ci* tocchiamo. Toccare l'origine vuol dire essere esposti ad essa. L'origine non è dunque, ciò da cui proviene il mondo, ma è la venuta di ogni presenza del mondo: "*alla verità dell'origine noi accediamo tutte le volte che siamo in presenza gli uni degli altri*"⁶². Possiamo scorgerne una prova nella comunissima espressione: "la gente è strana!": dal volto alla voce, ai gesti, all'abbigliamento, al comportamento, non c'è persona che non si segnali per qualche "particolarità", qualche "stranezza", che, distinguendola da tutte le altre persone, ne costituisce la "singolarità". Ogni singolarità è un'origine del mondo in continuo contatto con altre origini, con altre singolarità. Gli altri essenti sono per me *bizzarri* perché mi danno accesso all'origine. È per questo che siamo curiosi del mondo (bizzarro non vuol dire che curioso). Quello che cerchiamo nelle fotografie, non è un'immagine, ma un "accesso"; quello che ci tocca nella letteratura e nell'arte, non è il "bello" o il "sublime", ma prima di tutto è l'accesso all'origine. L'idea di origine conduce direttamente a quella di "creazione del mondo", e questa, a sua volta, a quella di "creatore". Nancy propone di pensare la creazione come "atto sorgivo", come origine stessa, affermando così che la creazione non avviene dal nulla e che non c'è nulla che preesista alla creazione. La creazione non consiste in nient'altro che nell'insorgere. Essa ha luogo dappertutto e in ogni momento: si configura come esistenza. Nell'uomo l'esistenza è esposta, ma ciò che è esposto vale anche per il resto dell'essente. Per questo non si può accusare Nancy di "antropocentrismo". Egli stesso spiega: "*non c'è da un lato la singolarità originaria e dall'altro il semplice esser-ci delle cose*"⁶³, non c'è da un lato l'esistenza autentica (quella dell'uomo) e dall'altro una forma di "sotto-esistenza" (quella delle cose e degli animali), ma è proprio la differenza tra l'uomo e il resto dell'essente a costituire la condizione della singolarità. Come potremmo parlare di "uomini" se non esistessero "i pesci" o "le pietre"? Risposta: "*La pluralità dell'essente è a fondamento dell'essere*"⁶⁴. Ciò significa che l'Essere non è inteso più come fondamento ultimo e immutabile, fuori da ogni storicità, ma è considerato come un "evento" che si ripete ogni volta, nella venuta di un singolare alla molteplicità (difatti comunemente si dice "venire al mondo"). Una funzione

⁶² J.- L. Nancy, *Il senso del mondo*, op. cit., pag. 21.

⁶³ J.- L. Nancy, *Essere singolare plurale*, op. cit., pag. 28.

⁶⁴ *Ivi*, pag. 20.

fondamentale assume, allora, all'interno del "pensiero del molteplice", il concetto di essere (ed esistere) *singolare plurale*.

- Dal *dasein* al *mitdasein* nel prosieguo di Heidegger

Partendo da Kant e dalla lettura che ne dà Heidegger, Nancy dimostra che un essente unico è una contraddizione in termini. Infatti, se è vero che “essere” è la semplice posizione di una cosa, la posizione implica la distinzione rispetto ad altre posizioni e dato che l’apparire ha luogo come posizione, possiamo dire che non c’è apparizione che non sia comparizione. “Comparizione” significa che dei soggetti appaiono insieme, ma non solo. Per comprenderla appieno dobbiamo chiederci che valore dare all’ “insieme”: esso è avverbio ma non è certamente un predicato dell’ “essere” (non è cioè una qualifica particolare dei soggetti), e come avverbio, modifica il verbo, ma lo modifica sin dall’inizio, sin dall’origine: “l’essere è insieme, non è un insieme”⁶⁵. Nessuno può nascere senza nascere con altri che giungono. L’essere al mondo, quindi l’esistenza, è impensabile senza il *cum*, che si configura come struttura assolutamente originaria. Già Heidegger scriveva in “Essere e tempo” che nella comprensione del *Dasein* si trova la comprensione degli altri. Diventa a questo punto obbligatorio citare il saggio intitolato “il con-essere dell’esser-ci”, una vera e propria selva di contenuti dove affiora il passaggio di testimone con l’autore di “Essere e tempo” e si rivelano le reali indicazioni della forza intellettuale di un Nancy riformatore dell’esperienza umana. Avevamo parlato di *Dasein*, quello che i francesi riconoscono come l’*etre-la* e i gli italiani come *esser-ci*, ma anche *mitsein* ovvero la proprietà del con-essere accanto all’innovativa formula heideggeriana del *mitdasein* o con-esser-ci. Tre concetti basilari che vengono considerati nel tentativo di trovare un’argomentazione più profonda e rileggerne i contenuti sempre guardando alla reale finalità della ricerca del “senso dell’essere”. *Dasein* viene principalmente considerato come *mitdasein*, non un assemblamento di cose dell’esistenza ma un con-esistenziale senza uscita. La polemica che sorge intorno al filone di idee in questione procede verso l’errata visione del *con* dell’esistenza troppo spesso servito agli intellettuali come baluardo per un’apertura politica al nazismo e a quel mito istigatore delle rivoluzioni sociali in Germania che in molti casi sarà poi semplicemente accantonato.

⁶⁵ *Ivi*, pag. 84.

Sull'argomento interverrà poi anche l'autore di *Corpus* in un opuscolo, scritto a quattro mani con Philippe Lacoue-Labarthe, e intitolato proprio "*Il mito nazi*"⁶⁶ nel tentativo di delineare la genesi filosofica ed estetica del mondo del nazionalsocialismo. Per i due autori è ovvio che dalla fine del settecento la cultura tedesca ha cercato di individuare, ora nella lingua, ora nel pensiero, ora nell'arte, il terreno su cui costruire la propria identità nazionale alla luce di un confronto con gli altri stati europei; ma è allo stesso tempo cruciale dichiarare il ruolo svolto dal richiamo costante al modello archetipo della Grecia (non solo di quella classica ma della Grecia arcaica, dei miti e dei misteri oscuri e violenti), e il modo attraverso cui questo processo ha trovato il suo sbocco necessario nella costruzione artificiosa del mito razzista fondato sulla parola d'ordine "terra e sangue". Viene definitivamente a galla il mito "fusionale" di cui si circonda l'umanità perduta nei meandri dello smarrimento della totalità originaria, singolare e immanente. La logica totalitaria è ormai preda dell'asservimento del dominio tecnico dell'ente, un ente reso temibile dal controllo dei mass media e dalla gerarchizzazione, nonché dalla parcellizzazione obbligata del lavoro. L'avventura sociale di marca nazista non finirà mai di misurarsi con l'ispirazione di Heidegger nel trovare, attraverso una logica del radicamento, una Terra sulla quale porre radici e utilizzare quel linguaggio senza il quale la comunità rimaneva perduta⁶⁷.

⁶⁶ J.L.Nancy e P. Lacoue-Labarthe, *Il mito nazi*, Il Melangolo 1992, 58 pagine.

⁶⁷ Heidegger condivise con il pensiero reazionario, in particolare con taluni esponenti della cosiddetta "rivoluzione conservatrice", tutta una serie di atteggiamenti interpretativi, di approcci caratteristici nei confronti del mondo moderno e della civiltà industriale. Per egli la crisi a cui la Germania si trovava a far fronte, affondava le sue radici non nella politica, ma nella metafisica. Occorreva risalire all'origine della comprensione occidentale dell'essere, per poter cogliere l'essenza reale di quel declino inesorabile che si manifesta ormai nei modi più radicali. Il suo fervore reazionario ben presto fu sedato dalle riflessioni di un pensatore ormai maturo, mentre rimaneva l'eco del movimento *völkisch* che fece la sua comparsa sul finire del 1800. Gli autori, i protagonisti di tale movimento, mossi da un sentimento di ripugnanza nei confronti dello spirito egoistico, individualistico, commerciale, materiale della società e dell'economia moderna, proclamavano la necessità di una rinnovata comunione con le forze cosmiche naturali le quali, inaccessibili a una mente puramente razionale, avrebbero conferito nuovo slancio, vitalità, trasformando lo spirito tedesco ormai sempre di più inaridito dal processo di automazione e meccanizzazione del mondo industriale moderno. Vi era la convinzione radicata che solo una energica rivitalizzazione e restaurazione del *Volksgeist*, dello spirito del popolo avrebbe potuto preservare la Germania dallo scivolamento nel nichilismo e restaurare di nuovo la grandezza della nazione tedesca. Perciò era necessario l'impegno dei tedeschi, l'assoluta dedizione, anche in termini di sacrifici personali, alla reintroduzione di tali valori: un impegno per il bene comune e al coraggio marziale. La riflessione heideggeriana

Tornando però all'idea del *dasein* è importante concentrarsi sulle pagine del capitolo 74 di "Sein und Zeit" (Essere e Tempo) propostoci dall'intellettuale tedesco dove compare, ancor prima di un'altra cruciale opera come "Beitrage", la definizione del *dasein* come ad-veniente oltre che primo motore della storia. L'inoperosità della comunità ritrova il suo essere nel pieno compiersi del *dasein* heideggeriano solo nel pieno concedersi alla morte: "destino, *geschick* è questa convenienza in virtù della quale si dà l'accadere [*das geschehen*] una comunità [Gemeinschaft] o di un popolo"⁶⁸. Il *cum*, che ha impedito, per Nancy il dispiegarsi dell'immanenza totalitaria, torna a proporre il concetto della comunità dell'assenza, attraverso la quale, però, si compie il *partage* nel condividere ciò che non accomuna ma rende imprescindibile il con. Molto tempo dopo, intervenendo su questo tema, Cacciari parlerà della "comunità dei perfettamente distinti"⁶⁹. La diversità reale dal contesto e dalle tentazioni della comunità inoperosa è, come abbiamo accennato precedentemente, il profondo legame del *dasein* con il rivelarsi del popolo e dalla sua effettiva dispiegazione nel momento in cui accade nella sua immutabilità.

Un ulteriore tentativo di interpretazione delle affermazioni di "Essere e Tempo" è però anche concepito nel teorizzare la morte e il suo momento sociale. Si tratta di una relazione che riavvicina Nancy allo studio del comunitarismo del *dasein* di fattura heideggeriana. La sperimentazione della morte attraverso il compiersi della fine della vita altrui, infatti, non è altro che l'unica possibile sperimentazione nella quale viene limata la soggettività e si costituisce la *Jemeinigkeit* (da *je*= sempre, *mein*=mio, *keit* suffisso categoriale) ovvero la determinazione più squisitamente esistenzialistica dell'Esser-Ci o l'idea per la quale l'essere per cui ne va sempre dell'Esser-Ci è sempre mio. Il paragone fornitoci dal tedesco è quello della piccola comunità dei soldati al fronte che permane di un' unica comunanza significativa:

andò molto oltre e contrasta con quella degli autori *völkisch*. Il linguaggio del sangue e del suolo, *Blut und Boden*, lascerà ben presto spazio ai tratti fondamentali dell'esistenza del *Dasein* è il suo essere in pubblico, la dimensione pubblica (*Öffentlichkeit*), una espressione che si trova spesso in connessione con quella di "società civile" (*bürgerliche Gesellschaft*).

⁶⁸ C. Resta, *La terra del mattino*, Franco Angeli, Milano 1998 pag. 108.

⁶⁴ M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi 2003, pag. 155.

l'approssimarsi del sonno eterno. Non sono infatti i vincoli di solidarietà rispetto agli altri commilitoni, né tantomeno il profondo impeto verso il nemico tanto caro alle tesi di Schmitt in quel tempo, ad approfondire la tensione dell'in-comune al fronte.

La rischiosità delle visioni in cui ci si è lanciati permette ad altri scrittori di teorizzare erroneamente la tesi del cameratismo accentandone l'anti modernità e il fervore aristocratico e anti democratico. Per Domenico Losurdo, per esempio, il momento bellico della trincea è un sinonimo di puro individualismo relazionatosi inesattamente con il coraggio degli uomini in un momento critico. Ma l'essere – insieme nella comunità è chiaramente qualcos'altro come profetizzato in queste righe: *“la morte, cui la comunità si ordina, non opera il passaggio dall'essere morto ad una qualche intima comunione, e la comunità, da parte sua, non opera la trasfigurazione dei suoi morti in qualche sostanza o in qualche soggetto-patria, suolo o sangue natale, nazione, umanità liberata o compiuta, falanstero assoluto, famiglia o corpo mistico. Essa è ordinata alla morte come a ciò di cui, per l'appunto, è impossibile fare opera”*⁷⁰. Ad-veniente aveva detto Heidegger, e ad-veniente è anche l'aggettivo promosso da Derrida in *“Politiche dell'amicizia”*⁷¹ per sottolineare come la *communitas* a-venire debba però essere impregnata di un'enfaticizzazione di iper-democraticità come risposta alla svalutazione promossa da chi crede nella comunità dell'anti-socialità e nella difficile apertura verso l'altro.

Pensare il *dasein* è ,per il filosofare nancyano, l'arte dell'interpretare il “ci” dell'esposizione all'apertura del singolo verso la quale incontrare il *mitdasein*. Ci sono tre vie per la rappresentazione del comune:l'ordinario stare vicino, il consumare insieme delle proprietà come quelle della mescolanza e, infine, il comune collettivamente riconosciuto. La non totale comprensione delle tre ipotesi fu, per l'originale filosofo del *dasein*, un limite invalicabile che, tuttavia, Nancy tenta di superare attraverso l'analisi del famoso carteggio con la Arendt dove la condizione dell'amore è impregnata della visione dell'essere-con.

“L'amore viene [...] il vero luogo di un noi e di un mondo nostro. Esso rappresenta il vero prendersi cura dell'altro, perché la sua formula, tratta da Agostino, è volo ut

⁷⁰J.- L. Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., pag. 43.

⁷¹J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano, 1995.

*sis: voglio che tu sia, ciò che sei. Così l'amore è mitglauben, credere con l'altro ciò che è la storia dell'altro e mitergreifen, afferrare con l'altro la possibilità dell'altro, ma in maniera tale che l'amore sia un con sempre singolare il tuo amore. L'amore non esiste*⁷².

Nell'ultima parte dell'enunciato possiamo sorprendentemente scorgere il significato reale del *cum*, quel con esistenziale letto nella logica singolare/ plurale. L'amore generale non esiste ed è sostituito dall'amore del singolo nell'idea dell'infinita della singolarità ma anche nel riconoscere l'infinita del finito. Si tratta del famoso *partage*, della spartizione dove avviene il –ci dell'essere o dove, parafrasando i francesi, troviamo *il y a* del rapporto nella visione singolare-plurale.

⁷²J.- L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2003, tr. it. di A. Moscati.

- Scoperta del *cum* nella logica post-marxista della realtà

La pluralità, e non la numerazione o l'individualità indivisa, come il segno definitivo dell'essere con nel totale bisogno dell'altro non per completarsi ma per effettuarsi, esistere. La totalità è storicamente e originariamente spartita non è figlia della moltitudine o della folla. Non si deve però pensare l'essere in astratto e depotenziarlo lontano da spazi e contenuti temporali: dobbiamo guardare alla spartizione come es-posizione, un essere gli uni fuori dagli altri che abbandona il trascendentale a favore della comparizione. Ritorniamo all'Essere singolare-plurale, quindi. L'essere è singolare, poiché si coagula in ciascuna esistenza, ed è plurale, poiché corrisponde simultaneamente alla diversificazione delle singole esistenze. In altre parole la singolarità dell'essere è la sua pluralità: non ci può essere, difatti, una singolarità senza tante singolarità, che si rendono vicendevolmente singolari. È questa la logica della spartizione, o *partage*. Senza di essa non si potrebbe neanche parlare di "soggetto": esso non presuppone soltanto un oggetto della sua rappresentazione, ma presuppone anche altri soggetti, rispetto ai quali possa distinguersi come "a sé". Per questo il "con" è il presupposto del "sé" in generale. (Non a caso in latino "*singuli*" si dice solo al plurale). L'essere è sempre con-essere, è accanto a sé, fino a toccarsi, nel paradosso di una vicinanza che mette in luce un'estraneità. Con questo Nancy non vuole dire che l'essere consiste in una sovrapposizione di essenti, in una somma, perché è il *cum* a definirne l'unità, che non è originaria e poi viene divisa, ma è un'unità mai sbiadita e continuamente condivisa. Ma l'opera di Nancy è anche un'azione di critica che si trasforma in un vero e proprio invito a prendere in considerazione il tema dell'essere-con al di là del già citato Heidegger e di Husserl, che parla di co-esistenza ma solo in quanto correlazione di *ego* al di là delle intuizioni di Bataille e Derrida e di tutto lo strutturalismo francese al cui Nancy si ispira e ne è parte attiva. Quello che non ha fatto la filosofia, è stato invece realizzato dall'etnologia, che si interessa sempre più dei fenomeni di co-appartenenza, e dalla psicoanalisi, il cui "l'Es" e il "super-io" non sono altro che l'essere-con. Per il filosofo francese, una messa in evidenza dell'essere in-comune è stata anche opera di Marx, perché questi definisce l'uomo un essere sociale per provenienza, produzione e destinazione. Ma, mentre il capitale mostra l'alienazione generale del proprio, allo stesso tempo esibisce la messa a nudo del

con come tratto essenziale. Per questo la “*comparizione potrebbe essere solo un nome diverso del capitale*”⁷³. Inoltre, “*il plus-valore incalcolabile esibisce l'inaccessibilità di un valore primordiale e pone, in maniera diretta, brutale e paradossale, la questione di un valore assoluto, cioè senza prezzo*”⁷⁴. Ma l' uomo non può valere per sé, dato che valore si inserisce immancabilmente nella sfera del commercio, dello scambio. È così che il capitale ci fa capire che l'essere singolare-plurale è l'unica misura dell'essere; è così che esso espone l'essere-con, ma esponendolo lo violenta trasformandolo da essere-insieme ad essere-merce. La critica ha definito questa società una società spettacolare-mercantile. Il problema, osserva – a sua volta criticamente – Nancy, è che tale critica post-marxista (in particolare egli si riferisce al situazionismo) rimane invischiata nella rete che lei stessa critica, quella dello spettacolo. Difatti, la denuncia del simbolico come menzognero vuole definire il reale come il rovescio di questo simbolico, ma se lo spettacolo occupa tutta la scena questo rovescio non può essere altro che un'immaginazione creatrice. Questa critica continua a seguire quella radicata tradizione filosofica che ha svilito le apparenze in nome di una realtà autentica, rinviando a qualcosa che è dell'ordine della verità interiore. Ma possiamo davvero pensare la nostra società senza spettacolo? Possiamo pensare la società al di fuori di un ordine simbolico? La critica dello spettacolare è pronta a declamare gli orrori della società moderna – una società abbruttita dalla televisione, dalla telecrazia, dalla mediatizzazione, dalla globalizzazione– pretendendo così di sapere cos'è illusorio e cosa non lo sia. Il vero problema è che non siamo più capaci di appropriarci di questa proliferazione, perché non sappiamo pensarne la natura spettacolare né quella tecnica. La proposta di Nancy è di liberarsi dalle ideologie, approdando così ad un pensiero a-critico. La critica, infatti, guarda il mondo da un punto di vista ben preciso, facendo veicolare un unico ed univoco senso dell'essere: per questo ogni critica è ideologica. *Pollakos legomenon*: l'essere si dice in molti modi, ci ricorda Nancy, che riprende, oltre ai già citati Marx, Descartes, Heidegger, Kant, anche Aristotele. Il punto è che non c'è più nulla che possa fare senso, comune o individuale. In altre parole: è inutile lagnarsi sulla “*corruzione*” del mondo, guardando nostalgicamente al passato. La critica alla nostra società deve essere effettuata non su un'analisi di carattere sociale,

⁷³ J.- L. Nancy, *Essere singolare plurale*, op. cit., pag. 88.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 101-102.

economico o politico, ma di una filosofia prima, di un'ontologia dell'essere, in cui l'essere non sia presupposto in alcun modo, ma venga considerato semplicemente come esposto. D'altra parte, la comparizione, che è il concetto dell'essere-insieme, consiste nell'apparire nello stesso momento a sé e agli altri. Per questo Nancy può dire che non c'è società senza spettacolo, poiché la società è lo spettacolo di sé stessa. Allo stesso modo, ci si dovrebbe rendere conto che anche la tecnica – l'altro grande spauracchio per l'uomo moderno e l'altro demone della critica – è un elemento essenziale della natura umana. Derrida è dello stesso avviso. Il punto è che la tecnica resta ancora integralmente da pensare. Ecco cosa ci ha insegnato la critica: *“occorre ammettere che la realtà intelligibile non può essere nient'altro che la realtà del sensibile e che la realtà intelligibile della comunità non può essere nient'altro che la realtà dell'essere in comune”*⁷⁵, rendendo così intelligibile il sensibile.

Ora possiamo abbozzare una risposta alla domanda che ci eravamo posti prima sulla comunità: l'essere in comune è la comunità, intesa non come politica ma come ontologia comunitaria. Jean-François Kervégan ci suggerisce: *“pensare la comunità come la modalità originaria o primordiale dell'essere: questa mi sembra essere l'ambizione in parte implicita dell'ontologia di Nancy”*⁷⁶. Per dirlo con lessico heideggeriano: il *Sein* è originariamente *Mitsein*, ma con questo non bisogna intendere l'essere come uno sfondo di essenti che sono solo in misura della loro partecipazione a questa essenza. *“La comunità non è un raggruppamento di individui, che segue l'elaborazione della stessa individualità, perché l'individualità in quanto tale non può manifestarsi che all'interno di un tale raggruppamento. [...] La comunità, e la comunicazione, sono costitutive dell'individualità, piuttosto che il contrario”*⁷⁷. Ecco che si affaccia un importante concetto: quello di comunicazione. *“La comunità non è nient'altro che la comunicazione degli esseri singoli separati, che esistono come tali solo attraverso la comunicazione”*⁷⁸. La comunicazione garantisce infatti la circolazione del senso, che, come abbiamo visto, non è mai per uno, ma è sempre spartito, dato che è la spartizione dell'essere. Infatti, se il dire è corporeo, in quanto voce

⁷⁵ J.- L. Nancy, *Essere singolare plurale*, op. cit., pag. 76.

⁷⁶ J.- F. Kervégan, *Un hégélianisme sans profondeur*, in AA. VV., *Sens en tous sens*, op. cit., pag. 26.

⁷⁷ J.- L. Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., pag. 256.

⁷⁸ *Ibidem*.

udibile o scrittura, ciò che viene detto è incorporeo, e questo incorporeo è il linguaggio, veicolo del senso: *“Il linguaggio parla per tutti e di tutti, dice ciò che accade al mondo, alla natura, alla storia, all’uomo e così parla per loro, per condurre colui che parla [...] verso tutto quell’essente che non parla ma che comunque è - pietra, pesce, fibra, pasta”*⁷⁹. Quindi nel linguaggio l’essente intero, il mondo, è esposto.

⁷⁹J.- L. Nancy, *Essere singolare plurale*, op. cit., pag. 7.

Tra biopolitica e libertà attraverso le riflessioni di uno studio sul corpo

- Biopolitica: un termine scomodo e attuale

La grandezza dell'agire intellettuale di Jean-Luc Nancy è un vero e "proprio fiume in piena" capace di travolgere tutto ciò che incontra. Sul suo cammino ha più volte incrociato la materia biopolitica, un insieme di rivelazioni sull'essere del nostro cammino sociale e sul nostro tempo che coinvolge tutte le interferenze comuni che incontriamo quotidianamente. La parola nancyana si erge più volte a somma scrutatrice del nostro panorama politico non solamente nel constatare forme del controllo e definizioni della libertà innovative e senza molti eguali; la profondità del messaggio del francese riecheggia anche nel suo personale "inferno", testimoniato ne *"L'intruso"* e custodito per il resto dei suoi giorni. Di ciò, però, parleremo più tardi. Per comprender il senso dello studio sul corpo e sulla sua personale esperienza dobbiamo proseguire a ritroso e ritrovare nella completezza dello studio di Foucault il giusto viatico, per poi proseguire con le annotazioni sul tema della libertà e delle congetture politiche ad essa legate. Il passo obbligato da compiere è la lettura del famoso testo *"Nascita della biopolitica"* che raccoglie le lezioni al Collège de France di Michel Foucault nel biennio 1978-1979. I quattro punti cardinali dell' insegnamento furono *"Sécurité, territoire, population e Naissance de la biopolitique"* (rispettivamente: sicurezza, territorio, popolazione e nascita della biopolitica); uno spostamento della sua precedente riflessione dalla questione del disciplinamento individuale a quella della genealogia delle tecnologie di sicurezza quale specifico strumento di governo della popolazione. Come è ormai noto, lo studio biopolitico mira alla spiegazione dell'emergere di una razionalità politica in grado di farsi carico della vita, siamo ben lontani però dalla razionalità politico-giuridica incentrata sul far morire e lasciar vivere che oggi veste i panni di un tema scottante quando parliamo di eutanasia o legislazioni su cure palliative o affini. Si tratta piuttosto di una razionalità incentrata sul lasciar morire o far vivere dove le tecnologie si fanno carico di ridisegnare la vita della popolazione in maniera totalizzante e individualizzante allo stesso tempo. Il dispositivo

biopolitico ha, dunque, come piano d'intervento i processi socio-economici e bio-demografici che investono la vita dell'intera popolazione e costituiscono fenomeni di massa. La governabilità dei fenomeni sociali e dei rischi connessi a questi porta all'istallazione di meccanismi di sicurezza attorno a quanto di aleatorio vi è in ogni popolazione, non una semplice volontà politica volta alla pervasiva normazione delle esistenze individuali, bensì una ampia istanza di governo per una regolazione di processi sociali, economici, biologici. La popolazione diviene così il prodotto dell'emergere di una data razionalità politica, il risultato della mera e fredda proiezione delle politiche del sapere-potere delle nuove arti di governo. Foucault pone poi al centro dell'analisi la questione del governo, muovendo da una riflessione sulla ragion di Stato e arrivando a delineare la centralità della figura del principe, fino alle autorevolezze dell'età degli Stati militari; la maturazione epistemologica delle scienze dello Stato è dunque potuta avvenire attorno allo strutturarsi di due dispositivi di potere-sapere: da un lato il dispositivo diplomatico-militare e dall'altro il dispositivo poliziesco. La vera innovazione del pensiero foucaultiano è l'introduzione del principio di regolazione innescato dal mercato, e quindi, una specifica forma del controllo sociale creata dalle regolamentazioni del fattore economico più che da quello poliziesco. Il mercato diventa un "*lieu de véridiction*", conformemente al fatto che l'economia politica non riflette sulla legittimità delle pratiche governamentali, ma sui loro effetti. La riflessione sul mondo economico non scopre "*diritti naturali anteriori all'esercizio della governamentalità, ma una certa naturalità propria della stessa pratica di governo. C'è una natura specifica degli oggetti dell'azione di governo, ed è questa natura specifica dell'azione di governo che l'economia politica studierà*"⁸⁰.

Le dissimili ragioni di governo manifestano, dunque, una diversa maniera di farsi carico del *bios*, una diversa attitudine rispetto alla questione del governo della vita. Le scienze di polizia, in quanto arti della felicità e del benessere della popolazione, presuppongono un oggetto indefinitamente manipolabile ad opera delle cure delle istituzioni politiche. Paradossalmente, pur essendo messa al centro delle attenzioni la popolazione, ci troviamo nella considerazione della prevedibilità della stessa e nel mettere a regime una normalizzazione votata alla fissazione di una

⁸⁰ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, tr. It. di M. Bertani e V. Zini, 2004, pag. 27.

normalità statistica dei processi demografici, biologici, economici entro cui cercare di gestirne la dinamica. La tecnologia di sicurezza mira alla costante riproduzione del bene libertà attraverso la costituzione di un ambiente vitale, che è tanto lo spazio ideale del mercato quanto lo spazio fisico concreto in cui gli attori economici e sociali si muovono, in grado di assicurare le libere potenzialità espansive e di assorbirne gli inevitabili costi sociali. A favorire la completa realizzazione della sbocco epistemologico della popolazione ci hanno pensato le arti liberali; Foucault però mette anche in guardia: *“se questo liberalismo non corrisponde tanto all'imperativo della libertà, ma alla gestione ed all'organizzazione delle condizioni alle quali si può essere liberi, capite bene che si instaura, nel cuore stesso di questa pratica liberale, un rapporto problematico ogni volta diverso, continuamente mobile, tra la produzione della libertà e tutto ciò che, producendola, rischia di limitarla e di distruggerla. Il liberalismo, nel senso in cui io lo intendo, quel liberalismo che può essere caratterizzato come la nuova arte di governare che si è formata nel XVIII secolo racchiude in sé, nel suo stesso cuore, un rapporto di distruzione/produzione con la libertà”*⁸¹. Produzione della libertà, dunque, ma anche coercizione condita da minacce e restrizioni. La sicurezza è il rovescio e la condizione stessa del liberalismo così come non ci può essere alcun terreno liberale senza la mediazione del pericolo. Foucault scopre in maniera definitiva che il soggetto si cala completamente nella dimensione della biopolitica e scopre che questa dimensione è qualcosa di diverso dalla struttura del biopotere. Qui il soggetto si costituisce attraverso un'affermazione della propria individualità talmente forte da produrre non semplicemente il proprio sé ma un'accumulazione di biopotere che a questo punto non passa più attraverso lo stato ma attraverso il mercato e la relazione sociale. Il potere non è più autonomo dalla politica e dalla soggettività.

- La biopolitica all'interno del pensare sul corpo

⁸¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, op. cit., pag. 66.

Avevamo accennato al cambiamento delle finalità politiche in rapporto con la vita e con la morte dei singoli membri della comunità umana e, al centro della riflessione, troviamo ora una nuova funzione dove prevale il compito di presidiare e investire tenacemente sulla vita. Il disciplinamento dei corpi e la regolazione del corpo come specie da conservare sono pratiche non marginali, anzi, sono il veicolo dell'alleanza per un regime della verità dove si trovano politica e biologia e dove più volte si imbriglia il pensiero di Nancy. La pratica corporea de "*L'intruso*" e le inevitabili considerazioni in "*La creazione del mondo o la mondializzazione*" fanno da sfondo alle intenzioni di un autore determinato a comprendere in maniera totale il nesso biopolitica-realtà odierna e a superarlo, ove ci fosse bisogno. Prendiamo spunto dall'articolo "*Note sur le teme biopolitique*"⁸² e constatiamo come a monte di tutto ci sia il discorso relativo alla classica distinzione che Aristotele aveva operato fra *zoè* e *bios* e cioè fra "nuda vita" e "forma vita"; la differenza, in altre parole, fra la vita semplicemente vivente (biologica) e la vita come messa in gioco di un senso o, come dice Nancy, di un "essere". Sulle tesi avanzate da Foucault, Nancy dedica diverso spazio valutando positivamente il debutto di una originale tematica del controllo sociale, passato dalle strategie del territorio alla volontà di ispezione e estrema normatività sulla popolazione. Le tesi di "*Nascita della biopolitica*" però non sono totalmente in grado di riconoscere quanto di biopolitico ci fosse nelle azioni dei romani e della loro politica del grano e nei criteri di selezione delle nascite operate dei greci; esse si aprono ad una preoccupazione esclusivamente moderna tralasciando la presenza di pregressi dispositivi di controllo. Una volta riconosciuto il valore delle intuizioni è necessario, per l'autore di "*Corpus*", dibattere su alcune precisazioni rispetto al termine "bioetica". Quest'ultima, infatti, è il tentativo di un progetto etico tendente a regolamentare le azioni derivanti dalle istanze e dalle nuove possibilità delle tecniche biologiche o di biotecnologia e non, invece, di pensare ad un'etica globalmente regolata sul *bios*. La bioetica, in altri termini, sembra oggi cristallizzata su questioni che rimandano a decisioni morali, spesso legate a presupposti di carattere religioso, senza accettare che è ormai lo stesso concetto di vita che viene modificandosi in

⁸² J.- L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, tr. it. di D. Tarrizzo e M. Bruzzese, Einaudi 2002, pp. 137-143.

maniera esponenziale e che, la conservazione della vita umana, passa sempre più per la tutela della vita in generale. Il nodo centrale delle discussioni si muove, però, ad un'altra argomentazione di studio: la decifrazione dell'idea di vita naturale, dalla sua produzione e conservazione alle differenze con la vita umana.

- L'ecotecnica nel nostro agire

Nel *bios* l'uomo è catapultato in uno stadio transitorio, un vita esposta sempre al suo altro, sull'orlo del baratro in un buco nero (presenza/assenza) che modifica e progetta le forme della sua conservazione. La vita biologica è prigioniera della tecnica e incorpora le vibrazioni dell'ecotecnica più sfrenata. Di tecnica aveva parlato anche Esposito proprio nel dibattito con Nancy che apre il monumentale *"Essere singolare plurale"*; egli sottolinea il disvelamento della complementarità di tecnica e politica ma mette in guardia l'umanità sul difficile cammino lungo la strada della tecnicizzazione del mondo. *"La tecnica rompe ogni controllo, comando, potere sovrano - segna la fine della stessa categoria di sovranità. Ma, così facendo, distrugge contemporaneamente la politica, che a tale categoria è stata finora legata - a favore dell'economia, o meglio ancora, di flussi finanziari senza nome"*⁸³. Per l'autore francese, c'è bisogno di pensare nuovamente il concetto di tecnica; si deve rivedere il frutto della subordinazione al mezzo e alle arti liberali e rendere noto il processo dello s-naturamento dell'uomo, una realtà scaturita nell'incombere di mostruosi avvenimenti che riflettono le finalità politiche. È evidente che oggi il controllo sulla vita da parte dello Stato riguarda sempre più le forme di "vita naturale" e non soltanto le forme socialmente determinabili. Tuttavia, è evidente che suddetta "vita naturale", dalla sua produzione fino alla sua conservazione, i suoi bisogni e le sue rappresentazioni, che si tratti di vita umana, animale, vegetale o virale, è oramai inseparabile da un insieme di condizioni "tecniche". La sfera politica come coestensiva della sfera della vita, il *bios* come fondamento dell'agire della ragion di governo nella salvaguardia dell'unico elemento possibile: il corpo. *"Finché non avremo pensato fino in fondo la creazione ecotecnica dei corpi come la verità del nostro mondo - e come una verità che non è affatto da meno di quelle che i miti, le religioni, gli umanesimi hanno rappresentato, non potremo dire di aver cominciato a pensare questo mondo qui"*⁸⁴.

Non c'è più differenza tra i fenomeni naturali e quelli tecnici (lo Tsunami che si abbatte sulle coste dell'Indonesia è inseparabile dall'economia, dalla demografia, dai rapporti tra Nord e Sud). Con questo non dobbiamo pensare che i corpi siano "oggetti tecnici", ma solo che l'economia li rende visibili come tali: corpi di fabbrica,

⁸³ R. Esposito e J.- L. Nancy, *Dialogo sulla filosofia a venire*, op. cit., pag. xxv.

⁸⁴ J.- L. Nancy, *Corpus*, tr. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, pag. 73.

di ufficio, di cantiere, totalmente sottomessi al monopolio del capitale. Non si ha più la scissione sociologica tra un corpo prigioniero del lavoro e un'anima svincolata da condizionamenti: se l'anima è estesa nel corpo, ciò vuol dire che corpo e anima sono non-divisibili in quanto non-separati. In altre parole, se un corpo non è una proprietà, ciò significa che non è neppure alienabile, e che se ci alieniamo il corpo, ci alieniamo interamente.

Il nuovo corso della governabilità contemporanea si è da tempo inserito in due cruciali strumentazioni: un illimitato processo di eco-tecnicità e un'impossibilità di creare forme di vita che facciano del fondamento comune il baluardo della loro azione. Superando l'idea di Foucault per cui la politica da un certo momento in poi ha cessato di arrogarsi il diritto di procurare la morte e si è concentrata sull'idea di conservazione della vita, viene coniata un'innovativa versione dell'umanità: è il post-umano. Un'area in cui l'ecotecnica fa perdere le tracce della vera essenza dell'uomo e dove il soggetto smette di essere originario. La parola biopolitica non designa, in queste condizioni, né la vita come forma di vita, né la politica come forma di coesistenza. La biopolitica indica, altresì, la simultaneità dei due termini, o la loro totale assenza, intendendo con questo che essa è da inserirsi in un contesto di senso difficilmente riconducibile alle classiche categorie dei due termini che la compongono. La strumentazione politica di cui si è parlato precedentemente genera le sue conseguenze possibili a livello globale dunque; nel campo prettamente umano e personale del professore francese, però, rientrano le intuizioni e i *topoi* de *"L'intruso"*⁸⁵, libretto che racconta le sue malattie, e che per i contenuti potrebbe essere definito una "biografia filosofica". Un flusso incandescente di parole di un uomo che scopre la sua cardiopatia e che vede la sua vita sconvolta: *"il mio cuore diventava il mio straniero: giustamente straniero perché si trovava dentro di me. L'estraneità infatti doveva venire dall'esterno solo perché era sorta prima dall'interno"*⁸⁶. Come si può definire "proprio" un cuore che

⁸⁵ J.-L. Nancy, *L'intruso*, tr. it. di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.

⁸⁶ *Ivi*, pag. 16. Nell'intervista che segue nell'edizione italiana (*"Il taglio nel senso"*, pp. 39-48) Nancy riflette poi soprattutto sul senso del dolore, anzi sul suo essere un non-senso, un taglio nel senso, ciò di fronte a cui niente ha più senso. *"Sul dolore non c'è nulla da dire. Si può solo gridare o gemere. Vorrei quasi dire: si deve solo gridare o gemere e non fare né discorsi, né retorica"*. Nel dolore il senso si ritrae e l'individuo esprime la sua estraneità a sé, il suo essere esposto all'intollerabile, all'inconciliabile, ingiustificabile, irrecuperabile, appunto alla capacità insieme grandiosa e triviale, eroica e vile di dare inizio e di finire.

non funziona più? Come si può definire “proprio” il cuore di un altro innestato nel “proprio” organismo? Ma l’innesto è proprio la cifra della modernità che, appunto per questo, potrebbe essere designata come il regime permanente dell’intrusione. Nell’età moderna l’artificiale si mescola all’umano, la tecnica alla natura. Mentre nell’incarnazione il divino si mescola all’umano, ora è la tecnica a prendere il posto di Dio e fondersi con l’uomo, a volte sotto forma di un organo (per esempio il cuore di Nancy), a volte di un altro essere vivente (per esempio l’impianto di un embrione) o ancora di un non vivente (per esempio una protesi, un pace-maker). *“L’importante è che questo non vivente permetta all’uomo, ad un uomo, di continuare a vivere: non come lo fa un sistema immunitario, chiudendo i confini della sua identità, ma aprendoli ad un’esperienza materiale di comunità che forza e interrompe l’apparato immunitario”⁸⁷.*

⁸⁷ AA.VV., *Sens en tous sens*, op. cit., pag. 164.

- La Arendt e i biopoteri

Riflettiamo ora sulla componente, o sul gesto biopolitico, custodito negli scritti di Hannah Arendt. A primo impatto potrebbe sembrare quasi uno scandalo riferirsi alle connotazioni biopolitiche della Arendt, proprio come testimonia un saggio di Agnes Heller del 1996 nel quale le categorie della scrittrice tedesca venivano contrapposte alla visione biopolitica. In maniera generale per la Arendt l'ingresso nella biopolitica è l'ingresso sulla scena politica della vita stessa; o, più precisamente, l'uscita dalla comunità familiare dell'*oikos* verso la *polis*, dal governo della vita costruito nello spazio degli affetti familiari alla governabilità e alla libertà della sfera pubblica. Due contributi essenziali sul legame Arendt-biopolitica ci sono forniti da Agamben e Alain Brossat. Il primo sostiene che in "*Vita activa*" non mancano degli spunti arendtiani dediti ad una prospettiva biopolitica, gli stessi spunti però non toccano la produzione intellettuale sui totalitarismi. Al contrario, Brossat tende a fondere la concezione totalitaria del "tutto è possibile" con la condizione di umanità, o per meglio dire disumanità del tema in questione. Analizzando i punti di contatto tra Arendt e Foucault, vediamo per prima cosa come entrambi si riferiscono alla biopolitica in opposizione a qualcos'altro, sia che si tratti della *polis*, sia che si faccia riferimento al potere sovrano. Il biopotere distrugge l'archetipo del modello greco instaurato nella separazione tra *polis* e vita. La rottura di questo modello, (è questo il secondo punto in comune tra i due), avviene in un preciso momento storico che, per la Arendt, si configura nell'emergere della politica-economica marxista, e, per il francese, è semplicemente l'inizio delle discussioni sulle trasformazioni economiche volute dai fisiocratici e da Rousseau. Un terzo ed ultimo punto di connessione riguarda il tema della sicurezza che viene toccato dall'autrice delle tesi sul totalitarismo, alla luce di una progressiva fuoriuscita della politica della libertà dalla sicurezza stessa. Vi è una vera e propria trasformazione anche del concetto di uguaglianza, dall'isonomia fondata sulle disuguaglianze di natura, alla uguaglianza della società moderna dove emerge il "fatto della pluralità". Ultima traiettoria di connessione è l'idea che il liberalismo sia la politica dove viene eliminato il concetto di libertà per l'ingresso verso una totale salvaguardia degli interessi vitali. L'interesse per la parola "vita" ci porta ad introdurre un'importante indicazione di riferimento arendtiano dove si formula la rilevante contrapposizione

tra *bios* e *zoe*. Il riferimento al *bios* avviene nella vita specificatamente umana trascorsa tra i due eventi essenziali della nascita e della morte. Lo *zoe* è invece una categoria riflessa sugli spunti del mondo del lavoro marxista e sulle teorie dell'eterno ritorno di nietzschiana memoria. L'essere sprovvisto di spontaneità e unicità non può agire e competere nel mondo contemporaneo; il troppo amore per la vita biologica porta alla decadenza del soggetto umano e al primeggiare degli istinti legati alla conservazione passiva della specie. Togliendo centralità alla morte si giunge ad una nuova fonte di energia dove dimenticare il sopraggiungere della biopolitica e il prevalere, soprattutto in Occidente, della tanatopolitica impegnata in quella rete di sicurezza tramandata da Foucault in poi. Le riflessioni fin qui esposte trovano in Esposito uno studioso che ha difficilmente "digerito" lo sguardo sulla biopolitica dell'intellettuale tedesca. Leggendo gli studi sulle antinomie arendtiane che ci ha proposto, vediamo come il processo di politicizzazione della vita e della biologizzazione della politica non sia stato perfettamente compreso a causa di categorie filosofiche troppo incentrate sull'incapacità di intravedere le reali conseguenze delle forme di controllo imposte dalle nuove strategie di governo della vita. Fu proprio Esposito, insieme a Judith Revel, a mettere in luce, anche se in modo molto differente, la produttività del concetto di biopolitica; secondo l'italiano, se unito al "paradigma immunitario", questo concetto risulta estremamente utile per cogliere la realtà dei meccanismi politici moderni, capaci di incorporare la vita. Questa loro capacità di agire sulla vita non deriverebbe, però, come sostiene Agamben, dalle caratteristiche originarie della sovranità ma, come già aveva suggerito Foucault, essa si formerebbe proprio a partire da una frattura che scinde i nuovi dispositivi biopolitici da quelli, precedenti, di sovranità che, secondo Foucault, non avevano come obiettivo la presa in conto della vita.

L'interrogativo preponderante riguarda la logica della trasformazione dall'attenzione spasmodica verso il *bios* all'inevitabile negazione riscontrata nella tanatopolitica. Culmine della forza della distruzione a cui siamo sottoposti è l'emergere della guerra preventiva; *“L'idea – e la pratica – di guerra preventiva costituisce il punto più acuto di questo avvimento autoimmunitario della biopolitica contemporanea. Nel senso che in essa – nella figura autoconfutativa di una guerra volta ad evitare la guerra – il negativo della procedura di immunità si raddoppia su se stesso fino ad occupare l'intero quadro: la guerra essendo non*

*più il rovescio sempre possibile, ma l'unica realtà effettuale, della coesistenza globale*⁸⁸. La via d'uscita dalle dure contrapposizioni del quotidiano viene ricercata nel campo filosofico e in quello politico. Nel primo caso ci si avvale del bisogno di una visione non verticale del rapporto tra norma e vita: la vita non deve essere "normata" ai fini della sua conservazione, ma trova solo in se stessa la sua regola: *"non svolgendo né un ruolo trascendente di comando né una funzione prescrittiva rispetto alla quale stabilire conformità e difformità, la norma si costituisce così come il modo singolare e plurale che di volta in volta la natura assume in tutta la gamma delle sue espressioni"*⁸⁹. Nel secondo settore d'azione, invece, c'è la necessità di uscire da tutte le logiche di potenza e dalle ossessioni identitarie, che però sono co-implicate proprio nelle dinamiche biopolitiche: eccessi di politica della/sulla vita moltiplicano tanto a livello individuale quanto a livello statale e globale la "volontà di potenza". L'uso della materia filosofica, e lo spazio del non-filosofico addossato alla fine della filosofia, trovano un riscontro definitivo anche nel botta e risposta Esposito-Nancy. L'esaurirsi della pratiche autoreferenziali porta alla critica, da parte dello scrittore di *"Bios"*, di Heidegger e della sua concezione di tempo a favore del movimento di territorializzazione e deterritorializzazione pensato da Deleuze. La risposta nancyana si avvale di una celebrazione delle teorie sulla conquista dello spazio mondiale e sulla saturazione territoriale accorsa nella storia umana. *"E quella che alcuni hanno chiamato la fine della storia corrisponde, appunto, a questa occupazione completa dallo spazio: quasi che lo slancio storico fosse stato reso possibile dal fatto che si poteva ancora accrescere il mondo conosciuto, come lo si definiva un tempo"*⁹⁰. L'implosione dell'intero spazio umano e naturale come testimone del dissolversi della *polis* umanamente conoscitrice dei propri limiti e non ancora preda dei dispositivi di sicurezza. La filosofia ha avuto anch'essa la sua caduta nell'oblio; ricostruire l'esperienza pensata nell'evoluzione storica è il passaggio verso l'apertura degli occhi del filosofo, quegli occhi con il quale mirare ad un nuovo sviluppo storico dove non avvenga la sostituzione del tempo con lo spazio.

⁸⁸ R. Esposito, *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004. Pag. 162.

⁸⁹ *Ivi*, pag. 204.

⁹⁰ R. Esposito e J.-L. Nancy, *Dialogo sulla filosofia a venire*, op. cit., pag. X.

- Il corpo custode del senso

La ricorrenza della strumentazione biopolitica e delle manipolazioni sul nostro modo di vivere sono naturalmente collegate allo studio che ci offre Nancy sul tema del corpo. La nozione di questo non è infatti contestualizzabile separatamente dalla trama dei discorsi, dall'azione dei poteri, dalla ripartizione degli spazi dei biopoteri e dai concatenamenti logici col fattore della *securitas* ad ogni costo emersi dopo gli scritti foucoltiani. Il *corpo proprio* è, secondo Nancy, solo una ricostruzione operata dalla fenomenologia e dalle sue teorie del corpo, accusate di riduzione del corpo a mero possesso. In particolare è presa di mira la distinzione fenomenologica tra *Körper* e *Lieb*, cioè tra i corpi oggetti, che esistono *partes extra partes*, e corpo proprio, inteso come *organon*, come un *unicum* che unisce gli organi, come corpo vissuto. Per Nancy non abbiamo un corpo, ma “siamo”, “esistiamo” in quanto corpo: il corpo è il luogo dell'esistenza dove viene in presenza il carattere temporalmente limitato dell'essere. Dire che siamo un corpo sposta l'argomentazione su di un livello ontologico, in quanto se il corpo non è l'attributo di una sostanza (l'anima, la psiche o altro) si ha il superamento della distinzione aristotelica tra sostrato e qualità giacché la modalità diviene parte integrante dell'essere. Il corpo è esistenza che non ha più un'essenza determinata, ma che continuamente si modifica. La materia si dà solo come materia modalizzata, *plasmata*, *façonné*. Se il corpo non è concepibile come oggetto di proprietà a maggior ragione non può essere concepito come luogo di una riappropriazione, come ad esempio nel caso di Heidegger, in cui il cammino verso l'autenticità passa attraverso il riconoscimento dell'appartenenza corporea. Tra corpo e Sé, tra corpo e *ego* si crea un divario irriducibile, prova del fatto che il problema del soggetto attraversa per intero le cruciali sfaccettature di “*Corpus*”, costituendone probabilmente il cuore segreto. Il lessico adoperato fin ora rimanda all'idea, esplicitata da Nancy in diversi punti di “*Corpus*”, del corpo come *superficie di scrittura*. Il corpo è ricoperto, oggi più che mai, da segni, modificazioni strutturali, reversibili e irreversibili: tatuaggi, piercing, scarnificazioni, *branding*, non testimoniano altro che un *bisogno di riappropriazione* del proprio corpo. Questi “interventi” ne trasformano i contorni e ne nascondono la nudità. L'antropologo francese David Le Breton, che al corpo ha dedicato quasi l'intera produzione libraria apparsa presso le “*Editions Métailié*” (È un caso che anche “*Corpus*” sia

uscito dalla stessa casa editrice e che Le Breton, come fino a qualche tempo fa Nancy, insegna all'università di Strasburgo?), parla di "corpo plurale" per significare un'identità che è oggi polimorfa e sfuggente. Ma il corpo nancyano non si situa in uno spazio già esistente, anzi, dà luogo all'esistenza stessa e al fatto che l'esistenza ha come essenza il non avere essenza: "è proprio per questo che l'ontologia del corpo è l'ontologia stessa"⁹¹. Nancy si propone addirittura di rifondare l'ontologia, perché non è stata ancora pensata. Ma cosa significa pensare se pensare è pensare i corpi? La logica del corpo di cui parla Davide Tarizzo ne *"Il pensiero libero"* è quindi una logica del limite. Alla possibile obiezione che sostiene che il parlare di estensione o di concentrazione costituisce comunque un'interpretazione, e che quindi non c'è corpo che non sia già legato alla rete della significazione, Nancy risponderebbe che è il senso stesso che fluttua sul suo limite: questo limite è appunto il corpo. Il corpo è dunque l'esposizione del senso (dell'essere). Ma il "corpo del senso", la "logica del limite", la "logica del corpo", pongono il problema di un altro soggetto: il corpo tocca sempre il proprio limite e lo fa nell'impatto con altri corpi. Lo tocca quindi nell'istante in cui tocca un corpo diverso, il che rende il proprio corpo inappropriabile e, anche, comunitario.

⁹¹J.- L. Nancy, *Corpus*, op. cit., pag. 16.

- Carne e corpo

Proprio su questo punto si concentra la critica di Roberto Esposito, che al binomio “corpo/comunità” sostituisce quello, sicuramente più insolito, di “corpo/immunità” che costituisce un punto di scontro ma anche di confronto con Nancy. Per Esposito il corpo non è il luogo dell’ “essere-esposto dell’essere”, non è il luogo della condivisione, ma al contrario è il luogo del proprio, dell’organico, del chiuso, è ciò che siamo meno disposti a lasciare contagiare e attraversare dall’altro. Principio, quello dell’alterazione, che, anziché essere rintracciato nel corpo, viene da lui rintracciato nella *carne*, accostandosi così ad una corrente di pensiero che trova suoi seguaci nella fenomenologia e vede in Merleau-Ponty uno dei suoi capisaldi. La carne sarebbe: *“lo spazio aperto, scoperto, lacerato della comunità, così come il corpo è sempre stato quello, chiuso e compatto, dell’immunità; la carne rimanda al fuori come il corpo al dentro: essa è il punto e il margine dove il corpo non è più solo corpo ma anche il suo rovescio”*⁹². A conferma di ciò, vengono citate le corporazioni e il corporativismo, caratteristico di tutti i fascismi, come anche l’incorporazione degli uomini nella Chiesa, o nello Stato, chiaro sintomo di una tendenza, nel corpo, all’unificazione e alla riappropriazione. Dall’altra parte, viene citata l’incarnazione, modello centrale di ogni “filosofia della carne”, in cui Cristo fuoriesce dalla propria natura divina per farsi altro da sé, sintomo, dunque, di un’alterazione e espropriazione, caratteristiche della carne. Ma sono queste teorie che Nancy rigetta, dichiarando l’urgenza di un nuovo pensiero del corpo: *“la passione della «carne», nella carne, è finita – ed è la ragione per cui la parola «corpo» deve succedere a quella di carne, sempre sovrabbondante, sempre nutrita di senso e sempre egologica”*⁹³. E non è il solo a pensarla così: c’è tutta una linea di pensiero, costituita da Lyotard, Deleuze e Derrida, che è opposta e speculare a quella fenomenologica e che potremmo definire “anticarnista”. Ne dà una legittimazione filosofica il libro di Derrida su Nancy, in cui la “filosofia della carne” non è presa di mira in quanto fenomenologica, ma, anzi, ne viene riconosciuto un ruolo decisivo nella genealogia del toccare. Il merito che egli attribuisce a Nancy è proprio quello di essersi allontanato dalla semantica “carnista”. Come sostiene egli stesso, la

⁹² R. Esposito e J.- L. Nancy, *Dialogo sulla filosofia a venire*, in *Essere singolare plurale*, op. cit., pag. XXVIII.

⁹³ J.- L. Nancy, *Il senso del mondo*, cit., pag. 184.

parola “carne” è troppo legata alla tradizione giudaico-cristiana ed è troppo intrisa di spiritualità. In un’epoca in cui il Cristianesimo non è nient’altro che la sua decostruzione, come sostiene Derrida, ci si deve liberare del lessico della carne: solo così il corpo può trovare il giusto peso. Infatti, secondo Nancy, la concezione del corpo è l’esito inevitabile della logica della significazione secondo la quale il corpo ha senso solo come spirito incarnato. Ma, secondo Esposito, la visione di Nancy è frutto di un *topos* irriflesso della nostra cultura che considera il corpo come ciò che l’Occidente ha sempre odiato, denigrato, rifiutato. Al contrario, *“nulla più del corpo è stato al centro dell’immaginario, della teoria, della pratica occidentale – come del resto prova tutta una tradizione politica, unificata precisamente da una metafora, quella dello Stato-corpo”*⁹⁴. Inoltre, se Nancy vuole affermare l’ “alterabilità” e l’apertura del corpo, continua a chiedersi Esposito, non si capisce perché rifiuta totalmente il concetto di incarnazione che di questa alterabilità è l’archetipo. Essa costituisce il passaggio con il quale due sostanze eterogenee vengono a trovarsi in un solo corpo. Ma, allora, i punti di vista di Esposito e di Nancy, e quindi quelli di un pensiero carnista e di uno anti-carnista sono conciliabili o sono agli antipodi? Carne e corpo devono essere pensati come nuovi termini di una dialettica che si sostituisce a quella di corpo e anima, oppure la carne e il corpo sono la stessa cosa, ma detta con parole diverse? Sembrerebbe che Esposito abbia preso le argomentazioni di Nancy e, ribaltandole, le abbia utilizzate per difendere la “causa” della carne. Il filosofo francese risponderebbe che è tutto un problema di linguaggio. E lo fa veramente: *“si tratta di una contrapposizione circa le parole, mentre i nostri rispettivi pensieri hanno la tendenza a convergere verso un punto comune”*⁹⁵.

La riflessione di Esposito sul corpo come sede di unificazione e di riappropriazione, come un corpo unico, compatto e unificato, è contraddetta in maniera decisa nella traiettoria di studio dettata in “Corpus”: *“là dove corpus (si) enuncia “ego”, ego si contraria con un sé di fronte a se stesso”*⁹⁶ In riferimento al cartesiano “ego sum”, quando si dice “io sono”, il soggetto dell’enunciazione è sempre estraneo al soggetto enunciato. Il corpo si oppone alla pretesa di essere

⁹⁴ *Ivi*, pag. XXVI.

⁹⁵ R. Esposito e J. - L. Nancy, *Dialogo sulla filosofia a venire*, op. cit., pag. XXVIII.

⁹⁶ J.-L. Nancy, *Corpus*, op. cit., pag. 27.

un *corpo-soggetto* e così, dicendo “*ego*”, io mi obietto il mio corpo, rendendolo così una cosa a me estranea, straniera, exteriorità del mio “io”. È qui che Nancy riconosce a Descartes il costante valore dell’opposizione fra corporeità e soggettività. Allora non si può dire, con Esposito, che il corpo di Nancy sia identitario: al contrario, è luogo di una scissione interna, anzi, di molteplici scissioni o “intrusioni”. Il sé (o soggetto) non va inteso come qualcosa che si sente, si tocca, non ha conoscenza di sé come corpo. A conferma di ciò Nancy non dice *se toucher soi*, “toccare se stessi”, ma *se toucher toi*, “toccarsi te”.

- Corpi a contatto

*“Il mondo in cui io nasco, muoio, esisto, non è il mondo degli altri, perché è anche il mio. È il mondo dei corpi. Il mondo del fuori”*⁹⁷. Se il corpo tocca il proprio limite nell’impatto con altri corpi e se dobbiamo intendere il soggetto come luogo di incrocio dei corpi, allora è evidente che più che di “corpo” dobbiamo parlare di “corpi”, e questo si lega al costante impegno politico di Nancy. Il pensiero del corpo conduce direttamente ad un “pensiero dei corpi”, anzi ad un pensiero del molteplice, secondo la definizione di Antonella Moscati nella sua Postfazione a *“Corpus”*. Secondo Nancy, non ha senso parlare separatamente di corpo e di pensiero, come se potessero sussistere ciascuno per sé, perché essi non sono che il loro toccarsi reciproco, il loro contatto. Questo contatto è il limite, lo spaziamento dell’esistenza. Il contatto, il tatto, assumono una posizione di grande rilievo all’interno del pensiero di Nancy, il ché è dimostrato dall’utilizzo quasi ossessivo del termine *“toucher”*, che ricorre in tutto il libro e in molte altre sue opere. Ne *“Il senso del mondo”*, per esempio, al “toccare” è dedicato un intero paragrafo, e *“Noli me tangere”*⁹⁸, un breve saggio sulla omonima scena biblica (quella in cui Gesù risorto ammonisce Maria Maddalena di non toccarlo), il “toccare” non solo ce l’ha nel titolo, ma è il punto da cui parte e intorno a cui si snoda tutto il discorso. Come rilevato dal saggista Giovanni Sessa nel breve articolo *“Riflessioni intorno al Noli me tangere (ma non solo) di J. L. Nancy”* ci troviamo di fronte a quello che Giovannini ha definito un *hapax* teologico⁹⁹ condito dalla divergenza tra l’imposizione presente e la classica definizione di cristianesimo come religione del contatto come si evince dalla pratica eucaristica. La volontà di evitare il contatto è un’attività che mira a prevenire il gesto della Maddalena: *“Il suo essere e la sua verità di resuscitato sono in questa sottrazione, in questo ritrarsi che solo dà la misura del contatto che deve realizzarsi. Non toccando questo corpo toccare la sua eternità”*¹⁰⁰. Solo il resuscitato ci tocca nel vivo della nostra carne e il sepolcro resta vuoto nel ricordare la finitezza dell’uomo: *“Il sepolcro vuoto rende illimitata la morte nella partenza del morto: questi muore*

⁹⁷ *Ivi*, pag. 28.

⁹⁸ J.- L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

⁹⁹ S. Giovannini, *Un Hapax teologico?*, in Letteratura-Tradizione, n. 39, Maggio-Giugno 2006.

¹⁰⁰ J.- L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, op. cit., pag. 27.

*indefinitivamente, è colui che non cessa di partire*¹⁰¹. Un interessante spunto di riflessione viene alla luce nella divaricazione tra fede e credenza, un *topos*, presente nella lettura del lavoro nancyano, capace di rilevare una divergenza che non lascia spazio a discussioni e si allaccia alle frequenti critiche lanciate sulle intuizioni del teorico francese: *“La filosofia sottesa al “Noli me tangere” di Nancy, dovrebbe venir integrata da strumenti culturali in grado di aprire la soggettività, pur letta in un quadro di immanenza, alla dimensione trascendentale. Unica possibilità, questa, di uscire dallo scacco singolarista e falsamente-comunitario, che è alla base della sua proposta speculativa*¹⁰².

Tornando all'intervento di Nancy sul valore del toccarsi, ricordiamo anche la famosa conferenza chiamata *“Dell'anima”*, un colloquio vivace al quale prese attivamente parte il teorico francese: *“è attraverso la mia pelle che mi tocco. E mi tocco dal fuori, non mi tocco dal di dentro. Vi sono delle analisi celebri di Husserl e di Merleau-Ponty sulla questione del toccarsi, il ‘toccarsi’ delle proprie mani. Ma, curiosamente, e ciò ricorre in tutta la tradizione, tutto fa sempre ritorno all'interiorità. Le analisi fenomenologiche del toccarsi fanno sempre ritorno ad un'interiorità prima*¹⁰³.

Per Nancy, invece, il 'toccarsi' ha senso di per sé, anzi, *“il senso è il toccare [...] Toccarsi, essere toccati da se stessi, fuori di sé, senza niente che si appropri. Toccarsi è la scrittura, e l'amore, e il senso*¹⁰⁴. E ancora: *“il senso del mondo è il toccare; l'esser-qui, fianco a fianco, di tutti gli esser-ci*¹⁰⁵. A catalizzare l'attenzione su tutto questo è Derrida, che gli - a Nancy e al tema - dedica un corposo libro: *“Le toucher”, Jean-Luc Nancy*, in cui, partendo da Aristotele, “toccando” poi Descartes, Husserl, Merleau-Ponty, Bergson, Chrétien, Franck, etc., arriva a dare il titolo di “filosofo del toccare” a Nancy e di *Peri Psykhès* ad un suo libro, proprio perché come Aristotele, Nancy ha innalzato il *tatto*, il *contatto*, al

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 28/29.

¹⁰² G. Sessa, *Riflessioni intorno al noli me tangere(ma non solo) di J. - L. Nancy*, Letteratura-Tradizione, num.40, settembre 2006.

¹⁰³ Pronunciata a Le Mans l'8 aprile 1994 presso l'Ecole Régionale des Beaux-Arts nell'ambito del convegno dedicato a *Le corps*.

¹⁰⁴ J.- L. Nancy, *Un pensiero finito*, tr. it. di L. Bonesio e C. Resta, Marcos Y Marcos, Milano.

¹⁰⁵ J.- L. Nancy, *Il senso del mondo*, op. cit., pag.129.

di sopra degli altri sensi. Un essere vivente può vivere senza qualcuno degli altri sensi (per esempio senza vedere come fanno alcuni animali) ma nessun vivente può sopravvivere un istante senza toccare, cioè senza essere toccato, non necessariamente da qualche essere vivente ma anche da qualche cosa. *“Toccare significa essere al mondo, per un vivente finito”*¹⁰⁶, spiega Derrida. Insomma, senza questo impalpabile reticolato di contatti, di contiguità, non ci sarebbe un mondo. Quando tocchiamo qualcosa, un'altra pelle, ad esempio, ciò che è in gioco non è un identificare o un appropriarsi: non dobbiamo pensare il toccare come un “accesso a”, né dobbiamo pensare l' “accesso a” come il modo necessario di essere-al-mondo. La già citata formula *“se toucher toi”* non significa altro che questo: non si tratta né di un unico, solo, *“toccarsi se stessi”*, né di un *“toccarsi l'un l'altro”*, reciproco e appropriativo. *“Il te deve restare il polo di un vocativo, di un indirizzo apostrofante”*¹⁰⁷. Il “te” sancisce la possibilità stessa della comunicazione e quindi del mondo. *Tu* è ogni volta uno, il mio prossimo (non in senso cristiano), colui che mi tocca, colui che preme contro di me, tenendo vivo il contatto. I corpi, infatti, sono innanzitutto masse e in quanto tali pesano (essi non hanno un peso ma sono un peso). La massa non è concentrazione, ma estensione in quanto non si concentra all'interno, in sé, ma il suo sé è all'esterno, è l'al di fuori (come, d'altronde, fanno i corpi) in cui si espone il suo interno. Il suo principio non è quello di pesare, ma di essere pesata. Il pesare richiede solo il supporto (ex. una pietra sull'asfalto); l'esser pesato richiede, invece, il concorso di un altro corpo: *“i corpi vengono a pesare gli uni contro gli altri, ecco il mondo”*¹⁰⁸. Ma il mondo di oggi non è un cosmo, né il mondo degli dei, ma è il mondo di ciò che ci mostrano le immagini. Miliardi di immagini ci mostrano miliardi di corpi: folle, eserciti, mucchi, premuti l'uno contro l'altro, pelle a pelle...*expausition*... L'universo del pensiero nancyano rimane intrappolato anche in questo frangente nella considerazione di tipo materialista delle esperienze umane; la contrapposizione con il mondo dei pensatori che si ispirano alla presenza trascendentale torna ad essere un limite. Potremmo dire che la logica dell'intellettuale transalpino rimane ancora al soggetto (notiamo bene, la s è minuscola) invece di aprirsi al Soggetto vero e proprio, creatore e primo motore dell'esistenza sulla terra. Il marcato

¹⁰⁶ *Ivi*, pag. 318.

¹⁰⁷ *Ibibem*.

¹⁰⁸ *Ivi*, pag. 77.

distacco dalla realtà religiosa viene sintetizzato anche nell'intervista rilasciata al quotidiano "L'Unità" nel 1996, quando Nancy ci dice che le "ricerche di cui parlavamo rendono appunto sensibile, corporea l'anima e ne sciolgono il segreto nella pura esteriorità del corpo"¹⁰⁹. Alla provocatoria domanda che gli viene "inferta" sulle sue innovative e "pericolose" concezioni troviamo una secca e decisa risposta tipica dell'atteggiamento nancyano: "Nella tradizione platonica, che ha permeato la prima fase della cristianità, il corpo è l'opposto, la prigione dell'anima, l'esteriorità caduta di un'interiorità originaria. Nella seconda fase della cristianità, che si è protratta fino alla modernità, il corpo è sì un'esteriorità, ma un'esteriorità positiva dell'interiorità dell'anima. È l'epoca, appunto, del corpo come espressione dell'anima, l'epoca del corpo espressivo. La nostra epoca, invece, è quella che consente di dire: io non sono che il mio corpo. La cura del corpo così diffusa e i canoni della bellezza così incessantemente rappresentati mi sembrano, a dire il vero, forme di riappropriazione e di identificazione del corpo"¹¹⁰. La peculiarità della descrizione del corpo è sancita dalla decisiva decapitazione del corpo fenomenologico come proposto da Heidegger ma senza quella tradizione di pensiero e quella forza intellettuale che sancisce la nascita di un pensiero inamovibile nel nostro tempo.

I corpi, oggi, espongono innanzitutto "una piaga": è il dolore, la piaga dei corpi lacerati, feriti, deportati, massacrati, corpi malati, corpi denutriti, corpi troppo gonfi. Dalla prima guerra mondiale queste masse di corpi sono innanzitutto corpi sacrificati (e mondiale, specifica Nancy, non è ciò che occupa tutto il pianeta, anche se questa è la tendenza, ma è ciò che distribuisce e riunisce i corpi). Questa piaga non è nient'altro che la sofferenza, è il male. E proprio come nel corpo di Cristo, dalle cui piaghe defluiva lo spirito, dalla piaga dell'uomo moderno defluisce il senso. "Siamo nel dolore perché siamo organizzati per il senso"¹¹¹, e siccome il nostro mondo è caratterizzato da una perdita di senso, questa ci ferisce. Non c'è più senso per l'espressione "senso del mondo". Ad una tale affermazione, la prima cosa che viene spontanea è ribattere che è necessario che ci sia un senso. Una siffatta reazione è la semplice manifestazione di un sentimento, di un sentire (il che ci conduce direttamente al senso). Infatti il solo

¹⁰⁹ Intervista a Jean-Luc Nancy, L'Unità, 04-03-1996.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ J.-L. Nancy, *Corpus*, op. cit., pag. 68.

fatto di essere-al-mondo chiede un senso; se siamo al mondo, se c'è del mondo, c'è del senso. Basta "*l' il y a*" per affermare il senso. Il senso del mondo non può essere trovato "fuori" del mondo, perché oggi un "fuori" non esiste. Finché il mondo era in rapporto con un altro mondo o con un Demiurgo poteva avere un senso. Ma ora, con la morte di Dio, non c'è più questo rapporto (ed è in questo senso che Nancy parla di "fine del mondo"). Logica conseguenza: non resta che il mondo, solo il mondo in cui ricercare il "nostro" senso. In questo momento il mondo *non ha più* senso, ma è il senso.

Il mondo ha luogo solo come immensa pressione dei corpi: nessun principio trascendente che ne giustifichi l'esistenza, e nemmeno alcun principio immanente per cui essi possano avere un'assunzione comune; solo corpi esposti. Non avere un'assunzione comune, non avere un'identità generica, non significa ammettere la incommensurabilità tra gli uomini, la loro unicità. Anzi, al contrario, è l'uguaglianza la condizione dei corpi: nessuno è "più-corpo" degli altri, nessuno è più confacente degli altri a caratteristiche proprie di ipotetici schemi di perfezione. I corpi, nonostante la loro infinita differenza, sono uguali e sostituibili. Il corpo viene considerato un che di singolare, ma in milioni di esemplari. Il singolare non è il particolare, non è *parte* di un insieme. *Uno* non può esistere solo in sé e solo per sé, perché contemporaneamente all'uno ci sono gli altri. La condizione del "singolo-singolare" è spartirsi con la molteplicità. Uno è anche *qualunque*: "*ogni uno è altrettanto singolare che ogni altro uno*"¹¹². La presa di posizione contro il razzismo è qui evidente.

Il corpo di Nancy somiglia a ciò che Agamben chiama *l'essere-qualunque*, la singolarità nella quale non si possono più separare sostrato e qualità: "*l' essere-qualunque è l'essere tale qual è, è la cosa colta nel suo come prima di essere scomposta in proprietà generali o universali, colta nella sua esemplarità*"¹¹³. Ma attenzione: i corpi sono irriducibili gli uni agli altri; un corpo occupa, infatti, sempre uno spazio, un luogo; due corpi non possono occupare mai lo stesso posto e proprio per questo è possibile il contatto tra i corpi. È importante sottolineare che da un singolare all'altro c'è contiguità, ma non continuità; i corpi non creano un tessuto compatto, altrimenti non potrebbero toccarsi: non c'è contatto senza

¹¹² J.- L. Nancy, *Il senso del mondo*, op. cit., pag. 93.

¹¹³ D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, op. cit., pag. 123.

distanza, non c'è prossimità senza lontananza., non c'è rapporto senza differenza: “non per questo, però, si deve affermare che i corpi sono ineffabili, che ad essi si può accedere attraverso ineffabile”¹¹⁴. È l'esatto contrario: i corpi sono il visibile, ciò che è evidente. Infatti la vista avviene sempre *tra* corpi: la vista è sempre vista del visibile, e colui che vede *compare* insieme con ciò che vede: è così che i corpi si distinguono.

La proposta nancyana ci conduce ad una visione d'insieme del fenomeno corporeità che, troppo spesso, ha il sapore intellettuale di una alternativa tra il contenuto delle sue argomentazioni su materia-corpo e il corpo portatore di senso della tradizione religiosa. Una dicotomia, questa, che può essere interrotta da una ricerca che tocca il confronto tra epoca moderna ed antica, lungo le connotazioni del legame anima-corpo. Proprio nell'antichità il cordone ombelicale del legame politico tra morale e arte di governo era il testimone di una solidità che ritrova nel vincolo anima-individuo (o anima-gruppo) il suo punto di svolta¹¹⁵. La lezione platonica diviene a questo punto essenziale per comprendere come, già nell'epoca pre-cristiana, il corpo era portatore di un limite e la realizzazione dell'individuo andava al di là di esso. *Ἐπιστημη*, ovvero il prodotto della conoscenza totale, è lo stato dell'uomo che sa arrivare fino all'anima attraverso la corporeità e si distingue dall'animale che prova le stesse impressioni; è la vera realizzazione del “mito di Er” che afferma l'immortalità dell'anima accanto a una lezione di vita che riconosce eticamente la sua positività¹¹⁶. Anche Aristotele sentenziò l'inseparabilità tra anima e corpo porgendoci una testimonianza basilare per la comprensione dell'uomo della *polis* e non solo. Una nuova tematica, dunque, che conduce la ricerca sul corpo lungo una comprensione che coniuga al meglio la tensione tra il cittadino e la corporeità, tra “l'animale comunitario” e la sua forma esteriore che Nancy ha considerato ma non riconosciuto fino in fondo.

¹¹⁴ J.- L. Nancy, *Corpus*, op. cit., pag. 50.

¹¹⁵ Su questo tema ci vengono in soccorso le parole di G. F. Lami pronunciate in occasione dell'incontro di Teramo sul tema della corporeità, la politica e il territorio del 14-15 gennaio 2010. L'intervento citato è “*Di tutte le cose è misura il porco*”.

¹¹⁶ Per un ulteriore studio si rimanda a G. F. Lami, *Brevi variazioni sul tema platonico di Er, figlio di Armenio, nativo di Panfilia*, in AA.VV., *Sanctorum quattuor coronatorum tabularia*, Accademia Editrice d'Italia e San Marino, Bologna 2005.

- Dal corpo alla libertà

“Se dunque Psiche non è Soggetto, non è il Soggetto che abbiamo ereditato dalla filosofia del passato, si può comunque dire col corpo non c'è che il soggetto. Soggetto che costituisce, come (la) psiche, la logica del corpo - o la logica del limite, la logica dell'esperienza, la logica della libertà. [...] un soggetto che non dispone più della propria libertà, ma incarna piuttosto la libertà stessa, la libertà indisponibile dell'esistenza. Questo soggetto non dispone più di Sé e di un proprio corpo, ma è il corpo stesso, è l'esperienza del corpo indisponibile dell'esistenza: è la libertà. *Corpus ego*”¹¹⁷.

Le parole di Tarizzo sottolineano il profondo legame dell'essere nancyano con la parola libertà e il nucleo, inoltre, di una nuova tendenza esibita dall'autore francese: la trasformazione spiegata dell'*ego sum cartesiano* nel *corpus ego*, un nuovo elemento filosofico dove l'esperienza costituisce il legame essenziale con la dispiegazione dell'esistenza dopo il *nihil* della “morte della filosofia”. L'esperienza, però, viene ora scissa dal legame empirico che alcune connotazioni storiche le hanno riservato; nel *corpus ego* abbiamo a che fare con altre valutazioni che vengono segnalate in “*Corpus*” e riempiranno molte delle annotazioni critiche sul quotidiano volute dallo stesso Nancy. “Non c'è l'esperienza del corpo, così come non c'è l'esperienza della libertà del resto. Ma la libertà stessa è l'esperienza, è il corpo stesso è l'esperienza: l'esposizione, l'aver-luogo”¹¹⁸.

Esperienza e libertà sono due termini essenziali che possiamo comodamente usare per rendere concreto ed operoso lo sviluppo del pensiero politico moderno. L'empirismo, come somma dottrina dell'esperienza, e le libertà civili hanno giocato, nel contesto liberale, un ruolo essenziale nel promuovere un nuovo modello che ha scandito la disgregazione di precedenti operazioni politiche e, in momenti diversi, ha tentato addirittura il superamento di una filosofia erroneamente definita come dogmatica. Per molti, quanto detto, non è altro che il concretizzarsi del modello anglo-americano della tradizione liberale, un modello con cui oggi abbiamo giornalmente a che fare a causa della sua completa interpretazione della *vulgata* politica del nostro tempo. Potremmo definirlo come

¹¹⁷ D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, op. cit., pag. 115.

¹¹⁸ J.-L. Nancy, *Corpus*, op. cit., pag. 94.

un archetipo del nostro tempo che si auto rigenera e che si auto legittima nell'incorporazione della cardinale idea della libertà democratica. Il percorso inaugurato con *“L'esperienza della libertà”*¹¹⁹ restituisce al pensiero moderno l'intensità di una dialettica degna di essere chiamata tale e pone le basi per una ricerca delle reali indicazioni della libertà dopo il tramonto dei totalitarismi di guerra e l'inizio delle manipolazioni mediatiche della globalizzazione. Non solo, grazie agli interrogativi nancyani siamo in grado di scandagliare le radici della parola libertà e comprenderne gli sviluppi storici attraverso la scannerizzazione del fenomeno liberista sotto le sue diverse sfaccettature. Il bisogno, non solo intellettuale, di ripensare la comune identità e il comune uso della libertà, viene proposto sotto il difficile obiettivo di liberare il concetto della parola in questione dalla sottomissione alla necessità¹²⁰. La rimozione del fondamento necessitante era stato un obiettivo presente nelle dinamiche di *“Essere e Tempo”*, un segno della volontà di pensare il *dasein* e collegare alla condizione essenziale dell'umanità l'esser-ci senza fondamento. A ben vedere, però, la condizione necessitante è entrata nell'ottica della rimozione anche nella logica sartriana della condanna tutta umana ad esser liberi, una condanna che tende la mano alla metafisica classica e al riconoscimento dell'obbligatorietà a pensare l'uomo e, subito dopo, la libertà.

Se nel precedente lavoro sulla comunità non era stato fatto alcun tipo di investigazione genealogica, in questo nuovo percorso di ricerca di Nancy, emerge il deciso ritrovamento delle tesi di Hobbes e Stuart Mill. Dall'incandescente contrapposizione tra i due autori possiamo scorgere una tensione politica che immerge la libertà e le sue sfaccettature in due separate tendenze di governo: l'assolutismo e il liberalismo. Per Mill l'idea della libertà rimane al di fuori delle

¹¹⁹ J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi 2000.

¹²⁰ Proprio in relazione al nesso necessità-libertà Maurizio Ferraris, recensendo il libro di Nancy sul Sole-24 Ore chiede al filosofo francese perché mai la necessità debba essere cieca, dal momento che il mondo sembra molto più attento ai mutamenti delle nostre filosofie. La trasformazione del mondo in “metropoli” e il legame con il fenomeno della rivolta non sono compatibili con la libertà infinita dell'autore francese e si connettono meglio con lo studio di Furio Jesi sul rapporto libertà-rivolta. In *“Spartakus. Simbologia dalla rivolta”*, Bollati Boringhieri 2000 Jesi compie un'analisi moderna delle trasformazioni della libertà e differenzi rivoluzione e rivolta in stretto contatto con la ricerca di un nuovo fondamento della *libertas*. Zygmunt Bauman, invece, in *“La solitudine del cittadino globale”* lega l'esperienza della libertà alle nuove forme di consumo e alla restrizione dei margini di libertà causata proprio dal proliferare della società del consumo. Il vincolo con Nancy potrebbe allora essere misurato in relazione alle critiche del pensatore francese e ai suoi attacchi alla realtà in questione.

interpretazioni filosofiche ed è associata alla libertà civile e sociale, ovvero alle qualità indivisibili dal *modus vivendi* umano che possiamo sintetizzare in libertà di coscienza, pensiero, sentimento, opinione in tutti i campi (scientifico, morale, teologico, ecc.) e anche in libertà di espressione pubblica delle proprie opinioni. Ad aprirci gli occhi sulle considerazioni di Mill è il celebre testo “*Saggio sulla libertà*”¹²¹ dove le preoccupazioni di Tocqueville per la pericolosa involuzione sociale legata alla massificazione democratica prendono il sopravvento su le altre intuizioni politiche del tempo restando un potente *leit motiv* che colpirà attenti lettori come il nostro Nancy. Nel testo appena menzionato, lo Stato appare come il custode del focolare sacro della libertà nella celebrazione della sfera politica del liberismo radicale, un’azione in cui l’unica dimensione di interferenza statale è correlata alla difesa della libertà stessa nella tutela del suo essere “conquista sociale” per eccellenza e base dell’avvenire storico dell’uomo, quell’uomo che deve essere apprezzato per le sue diversità e per l’assenza di idee assolute al di fuori della libertà stessa.

L’altro versante dell’ intervento nancyano si riflette nelle riflessioni hobbesiane del “*Leviatano*”¹²² dove emerge l’apice del pensiero auto-limitante della libertà stessa, una libertà confusa dal pensatore tedesco nella semplice deliberazione e nell’atto del pensare la stessa sullo sfondo del progetto sociale dello Stato risolutore, in cui la libertà è un diritto dei cittadini, mentre l’autorità è una delega di libertà altrui giuridicamente fondata su un contratto sociale. Il popolo è sovrano e assegna allo stato l’usufrutto di alcuni suoi diritti naturali di cui mantiene una proprietà personale e inalienabile, che gli dà diritto di rientrarne in possesso in qualunque momento. Il diritto naturale fonda la libertà dell’individuo; un atto libero di questa libertà, necessario alla sua stessa esistenza, è la scelta di stipulare un contratto sociale che dà fondazione di diritto (giuridicamente) e di fatto, allo stato moderno. La libertà scritta sul contratto sociale è potenza, il cui primo atto deve per necessità essere quello che assicura gli atti successivi che sicuramente ci saranno (le catene cause-effetto tendono all’infinito; per la libertà vale eterogenesi dei fini). Abbiamo a che fare con una nuova visione contrattualistica della governabilità sociale dove la dimensione causale e necessitante della libertà deve essere però

¹²¹ J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Ed. Il saggiatore, Milano 1984.

¹²² T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza Roma 1974.

rivista poiché, seguendo le indicazioni del francese, ci si imbatte in una erronea valutazione della stessa e in un'ambigua possibilità del suo fare esperienza.

A compiere la decisiva scoperta della limitatezza filosofica delle indicazioni hobbesiane fu, secondo l'autore transalpino, il pensiero di Hume che scavò nei meandri della proposta dei sostenitori del "*Leviatano*" per cancellare l'ipotesi della sperimentazione dell'esperienza necessitante e causale in quanto figlia della trattazione filosofica sistematica che non comprende la reale genesi delle libertà civili. Tutto il valore dell'esperienza può infatti cadere nella probabilità e nella possibilità quando comprendiamo il difficile legame tra esperienza e nozione di causa o necessità. Hume crede nella divagazione della libertà nelle facoltà umane, un movimento innato e sconosciuto mosso dalle cause più disparate come l'immaginazione. Ma, se dobbiamo rifiutare la proprietà soggettiva di queste facoltà, dobbiamo anche fuggire dalle divinazioni teologiche e dalle fondamenta trascendenti. Emerge la totale assuefazione del pensiero liberale alla *liberalità*, una composizione figlia dell'irrazionale e della comprensione immaginaria che rende possibile la comprensione: *"Non meno evidente è, dunque, il nostro secondo principio: la libertà dell'immaginazione di trasportare e cambiare le sue idee. Le favole, che troviamo nei poemi e nei romanzi, pongono questo principio fuori di ogni contestazione. In esse: la natura è totalmente sconvolta: non vi si parla che di cavalli alati, di draghi fiammeggianti e di giganti mostruosi. Né parrà strana questa libertà della fantasia, se si considera che tutte le nostre idee sono riproduzioni di impressioni, e che non vi sono due impressioni che siano perfettamente inseparabili. Per non dire che questa è un'evidente conseguenza della divisione delle idee in semplici e complesse: ovunque l'immaginazione percepisca una differenza fra le idee, può facilmente operare tra loro una separazione"*¹²³.

L'immaginazione copre lo spazio della necessità in una dinamica che permette al mondo di essere e, allo stesso tempo, sfuggire al libero arbitrio poiché sempre condizionato da una rete complessa di fattori empiricamente determinabili. E anche la semplice spontaneità, vale a dire la non coazione esterna, è comunque

¹²³ David Hume, *Trattato sulla natura umana, Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma, pag.20-21.

determinata, anche se da motivi interni anziché esterni. Le motivazioni principali delle azioni umane non sono così legate ad un semplicistico ordine razionale.

L'immaginazione di Hume, per Nancy, strappa alla realtà la personalità umana senza padrone e senza relazione rendendola definitivamente libera. Il pensiero dell'immaginazione è collegato all'esperienza della libertà in un fare esperienza che porta il mondo al di là del limite. L'esperienza umana del pensiero è una metafora dell'attraversamento che l'uomo può compiere al di là delle singole riflessioni e delle impressioni del quotidiano; l'esprimersi della libertà si nutre di questo limite e oltrepassandolo ci si imbatte nel mondo del grottesco dove, come sintetizzò Hume, la presenza irreale del mostro che ognuno nasconde rende impossibile ogni tipo di comunità. Ci troviamo di fronte ad un'ulteriore possibile critica al pensiero del francese che d'un tratto sembra aver svanito quella carica umanitaria che ci aveva fatto appassionare delle sue intuizioni. Il carattere storico che insegue Nancy è un emozionante disegno della carica della libertà, una libertà intesa come un processo lontano dalle relazioni e più vicino ad alcune evanescenti dissoluzioni del viver comune attraverso le quali può dimostrare la sua purezza: *“un'esperienza è un tentativo portato avanti senza riserve e lasciato in balia del pericolo della propria mancanza di basi e certezze circa quell'oggetto di cui non è nemmeno il soggetto, ma la passione, esposta come lo era il pirata in alto mare, che sfidava liberamente la sorte. In un certo senso, la libertà come cosa stessa del pensiero non si lascia mai appropriare ma soltanto piratare: per cui la sua cattura sarà sempre illegittima”*¹²⁴.

Lo smarrimento comunitario, però, non è un abisso da cui l'uomo non può risollevarsi. Non siamo nel campo di una dissoluzione totale di quanto avevamo affermato intramettendoci nella logica della comunità e della sua inoperosità: ciò che viene meno è la logica auto-imponente e auto-supportante della soggettività a conferma della teoria heideggeriana del *dasein* e dell'esser-ci gettato nell'esistenza. Su questa base di partenza si inarca un nuovo livello di interazione intellettuale tra il francese e l'autore di *“Essere e Tempo”*, una lettura della soggettività abbandonata a favore dell'esistenza o più propriamente, della libertà. L'utilizzo nancyano della tesi di Hume ci porta, a questo punto, al confronto tra

¹²⁴ J. -L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, tr. It. di D. Tarizzo, Einaudi 2000, pag. 14.

Heidegger e Kant sulla questione dell'immaginazione trascendentale. Kant si era fatto promotore di una logica anti-empirica parlando del "fatto di ragione", un tema dibattuto nel testo "*Kant e il problema della metafisica*"¹²⁵ e lanciato verso un altro empirismo che ci permette di risolvere attraverso la libertà il blocco monolitico e logico della terza Antinomia kantiana sul costituirsi del mondo. Nell'esibizione al mondo del *factum rationis* vi è una nuova rottura della distinzione tra trascendentale e empirico a favore di una esistenza senza basi che sfugge, rifiutando le altre intuizioni classiche, alla possibilità della sua dimostrazione fondativa. In questo tentativo di rileggere la connessione tra esperienza e libertà, Nancy trova in Kant il suo maggior interlocutore, portando all'estremo, come sua consuetudine, la considerazione dell'innovativo "fatto di ragione". Per fare esperienza della libertà c'è bisogno dell'esposizione all'infondatezza, alla generosa liberalità e alla sorpresa in un sottrarsi, quotidianamente e senza sosta, all'applicazione del processo causa-effetto. Laddove si voglia edificare un empirismo del quotidiano senza l'apporto sorpresa si fallisce miseramente e, si cade nella riproduzione del consueto che Sartre sintetizzava nel pensare l'uomo come un essere libero e, allo stesso momento, costretto alla libertà. La sartriana condanna alla libertà viene denunciata come in difetto di libertà pura. La libertà del progetto sartriano è, secondo Nancy, "*la volontà di diventare causa di tutto ciò per cui mancano le cause, è una "causalità" desiderata che sfocia in un vero e proprio "eroismo della disperazione"*"¹²⁶. Il processo sartriano, dunque, è una metafora divagante sul tema della libertà e, in particolare, del suo desiderio che tende a perdersi nel causarsi liberamente.

Sembra che l'esperienza della libertà possa essere vista come liberazione dei propri istinti e, nel contempo, una rivelazione dell'umano "fattore sorpresa". Questa tendenza innovativa, però, non si canalizza al meglio con una tradizione di pensiero che impone altri processi di emancipazione orientandosi su di una reale possibilità di liberazione e di promozione della stabilità sociale. Nell'orbitare intorno al fattore sorpresa, la libertà può farsi portavoce di uno squilibrio e perdere la carica di necessità che è propria di relazioni causali e che ha generato una vera e propria filosofia storica della liberazione. Leggendo Julius Evola e le sue

¹²⁵ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma 1981.

¹²⁶ J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, op. cit. pag. 102.

interpretazioni utopiche ci si imbatte in concezioni molto distanti dalla sorpresa. Attraverso l'incontro con l'autore del testo "*Fenomenologia dell'Individuo assoluto*"¹²⁷, si possono incontrare delle letture capaci di comprendere il perché della libertà in maniera meno astratta delle divagazioni nancyane. L'io evoliano accade nella libertà incontrando il processo dell'esperienza e costituendo il modello dell'essere liberi attraverso una non rinuncia alla necessità. La dinamica della liberazione è costruita su delle tappe e su un processo regolato da ritmi cosmici che intervengono nella regolazione della comunità. Assistiamo ad un tentativo di regolazione del comune che è sfuggito alle note de "*L'esperienza della libertà*", a una dinamica liberatoria che si lega ad una linea di pensiero trascendentale e che trova nelle tesi della persuasione di Michelstaedter il fulcro di una particolare formazione filosofica. La valenza politica della liberazione evoliana ha radici lontane ed è capace, rileggendosi nell'io, di trovare una forza capace di liberarsi nella quotidianità. Il costrutto evoliano mostra altre note di distacco dalla tendenza filosofica dei decostruzionalisti francesi e dalle loro aspirazioni democratiche in tema di libertà. Un indice delle diversità tra questi due modi di comprensione storica è scandito da particolari chiavi di lettura sul fare "filosofia della libertà" che possiamo individuare nelle parole dell'imperiologia di Evola: "*Del resto, anche la vocazione imperiale alla universalità e alla inclusività, non astratta come quella propria di una legge impersonale o della irrealità collettiva, ma concreta è quella che: ...si individua nella realtà di un individuo superiore. [...] Questi è il portatore della libertà, è colui che la realizza in modo incondizionato nella propria vita per cui: ...voler la libertà è volere l'Impero*"¹²⁸. Il professore italiano Giovanni Sessa ci permette, in seguito, di comprendere perfettamente quello che Evola sottolineava nel legame potenza-libertà: "*così, alla luce dei presupposti filosofici, avere la libertà implica la possibilità della potenza, che nell'ottica evoliana diviene misura della libertà*"¹²⁹. Così, anche se il destino dell'impero evoliano non poggia su interessi materialistici di ordine finanziario e su di un dominio cosale, siamo nell'emisfero di rappresentazione di due sfere di interpretazione molto distanti dove si scontrano filosofia della coscienza e

¹²⁷ J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma 2007, prefazione di M. Donà, a cura di G. de Turrís.

¹²⁸ J. Evola, *Imperialismo pagano*, Ar, Vibo Valentia 1978, pag. 31 e pag. 40.

¹²⁹ G. Sessa, *Filosofia della liberazione e impero interiore: l'utopia evoliana*, studi evoliani 2008, Ed. Arktos, Carmagnola (To) 2009, pp. 65-81.

dinamiche dell'inoperosità comunitaria. La destrutturazione di origine francese si scontra con intuizioni che sono capaci di trasformare la forza delle idee platoniche e mostrare lo scontro dei fascismi politici con il cristianesimo. La libertà come esistenza indefinita della sorpresa tende ad un'iper-valutazione della realtà, scandendo dei tempi sociali che fanno perdere di vista il legame e la dinamica dei processi collettivi come mostrato da chi crede in una logica imperiale che si rifà all'esperienza dell'età dei Re, ad un esprimersi della libertà che, nella necessità della sua messa in scena, sa spiegare meglio il divenire storico e le sue difficoltà.

L'altra decisiva questione di cui si circonda Nancy documentando il concetto libertà è circoscritta nell'incontro con il tema della decisione, un indispensabile argomentazione che si tocca con mano negli ultimi paragrafi del suo libro sull'esperienza della *libertas*. L'impossibilità di garantire la libertà, e di non sacrificarne la genuinità in senso di sorpresa, è il fulcro della non garanzia della stessa anche nel destino comune della difesa delle libertà civili. L'onnipresenza della decisione non è una condanna sartriana della libertà o un atto che vincola l'uomo, piuttosto è un'inevitabile considerazione alla luce della impossibilità di custodire la libertà anche per scopi di difesa del collettivo. Il custodire porta via la sorpresa e non ne permette il raggiungimento. L'eco di queste vibranti indicazioni porta, nell'attualità, ad un'incoerenza di fondo delle tematiche di Nancy, un autore troppo attento alla generosa salvaguardia delle concezioni astratte di una libertà inattuale ed estranea ai progetti della comunità in quanto radice sociale. Il quadro teorico si sbarazza troppo facilmente delle teorie della congiunzione tra libertà e necessità e, con una evidente forza intellettuale, sembra lasciarsi alle spalle sia il peso della tradizione storica, da Nietzsche a Spinoza, sia le concezioni correnti della facoltà e del diritto a essere liberi. L'originalità della figura dell'essere abbandonato all'orizzonte della possibilità, e il decidere di esistere come azione di libertà, sono gli unici elementi che possono mostrare il lato "positivo" della questione nancyana, quasi delle parziali scusanti ad una mancanza di fondamento che, nello stesso momento, è il cruccio filosofico ma anche la genuina ossessione dell'autore. Il comparire privo di fondamento in nome di un ancoraggio proprio dell'essere è l'obiettivo della liberazione al giogo del fondamento, in una condizione fin troppo contestabile ed eccessivamente vicino all'anarchica.

“L’esistenza non ha dunque più né essenza né leggi a essa estranee, ma è essenza e legge di sé stessa, in una condizione di an-archia – ovvero di assenza di principi fondanti – che coincide con l’esercizio stesso della libertà. Liberato da un fondamento che ne vincolava le movenze anche il pensiero diventa passione, libertà in azione, stupefazione, spazio prodigale non calcolante del senso, esperienza di generosità ontologica”¹³⁰.

Il riscatto della traiettoria di pensiero di Nancy avviene tramite il risveglio intellettuale dello spazio lasciato libero da Heidegger, l’autore chiave dello sviluppo di un pensiero dell’esistenza che, come nel caso della sua reticenza sull’Olocausto, finì per abbracciare la comprensione della necessità e del destino che soverchia l’essere. Nel 1929 in “*Dell’essenza del fondamento*”, Heidegger aveva definito la libertà come “*il fondo abissale (Ab-grund) dell’esserci*”¹³¹. Quest’abisso viene riletto alla luce del tema della singolarità dell’esistenza, ogni singolarità contiene (secondo un tema caro a Nancy, che lo affronta in maniera più diretta in altre opere) già da sempre in sé il proprio rapporto con gli altri singolari: il *Dasein* è perfettamente simultaneo al *Mitsein* ovvero “il singolare del mio” è di per “sé un plurale”. Essere significa Essere-in-comune, ovvero l’essere esiste solo come originariamente “*spartito tra gli esistenti e negli esistenti*”¹³². Riecheggiano le note del Nancy che già avevamo conosciuto e che parla di libertà come “*un fatto, o meglio il fatto dell’esistenza come essenza di se stessa*”¹³³, un archetipo per ritrovare il senso dell’essere in comune. La condivisione, la pluralità delle voci e lo stupore della nascita di ogni membro verso un altro, sono gli elementi del genuinità fondativa ancora una volta riportati e, questa volta, rilegati in una libertà senza barriere di senso. Singolarità dell’esperienza, dunque, e non pattuizioni sociali di tipo razionale, rapporto egualitario di base e non libertà dell’umanità. Questo sembra essere il *diktat* nancyano, che continua nella sua attività di allontanamento dai classici e dalle tendenze di coloro che hanno asservito la libertà a rapporti di causa- effetto. Il legame hobbesiano libertà-sovrantà e quello roussoviano con la volontà generale non sono assimilabili alla libertà dell’esperienza trattata come le dinamiche libertà-Stato di Hegel e la necessità

¹³⁰ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, op. cit., pag. 141.

¹³¹ J.- L. Nancy, *L’esperienza della libertà*, op. cit., pag. 38.

¹³² *Ivi*, pag. 72.

¹³³ *Ivi*, pag. 4.

etica di Sartre. Solo nelle linee storiche di Kant e Heidegger sembra ricomparire per poi di nuovo sparire. Il bisogno di rifondare è una attualità ontologica che salva dall'oblio le idee di Nancy; il rileggere i nodi che si creano nel mondo è un nuovo tentativo di un'esperienza comune dove la libertà non si può possedere ma solo esperire. Il gesto decostruttivo di Heidegger alla metafisica della soggettività è quindi la base per una libertà prima e contemporanea alla comunità. Il compito del pensiero finito dell'esistenza è nella nostra singolarità: *“osare pensare l'impensabile, l'inassegnabile, l'intrattenibile dell'essere-con senza sottometterlo a nessuna ipostasi. [...] Il con che affronta il con. Un affrontarsi, senza dubbio, appartiene essenzialmente alla comunità”*¹³⁴.

Il dono della libertà si conquista con l'essere e la forma comunitaria è la base del reperimento della libertà. La logica dell'autore francese non sembra poter fare sconti, più che altro, lascia aperto un punto interrogativo, uno dei tanti che affollano le sue pagine: il condividere lo spazio singolare della libertà è veramente il prodursi di una base comunitaria o, come molti suggeriscono, l'anticamera di una fervente individualità?

¹³⁴ J.- L. Nancy, *La comunità affrontata*, in M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983

- Una nuova metafisica della libertà verso la fascinazione del male

Durante il suo argomentare il legame tra l'esperienza e la libertà, Nancy si imbatte anche nella questione che assilla i pensatori della libertà da molti secoli: il rapporto tra il bene e il male¹³⁵. Parlando di "spartizione della libertà" la direttrice nancyana definisce il male "*l'odio dell'esistenza in quanto tale*"¹³⁶, ovvero, lo scatenarsi della libertà contro sé stessa seguendo una logica ricognizione del pensiero moderno che culmina con Auschwitz e il dirompente degrado storico della civiltà legata a questo avvenimento¹³⁷. Il bene è la libertà dell'esistenza che si esprime nella sua impossibilità di sostituzione e nell'emergere della generosità. Rimane, dunque, l'inammissibile separazione tra le due entità e una pensiero dell'evoluzione umana che nella libertà vede anche il proliferare del male. La storia viene pensata come "*il paradosso di una tradizione della libertà in seno alla quale, nel modo più atroce e sistematico, negata l'esistenza (i crimini del nazismo e del comunismo, le guerre, i genocidi che hanno macchiato l'ultimo secolo) ed il proliferare endemico della violenza sotto ogni forma di tortura, sfruttamento, abbandono*"¹³⁸.

Il male si iscrive dunque nell'esperienza ed è, allo stesso tempo, qualcosa di ingiustificabile, un dolore incarnato nell'orrore e nello sterminio del corpo come custode dell'essere. Il male non è privazione del bene ma è l'annientamento di questo in virtù di un processo che si è riprodotto molte volte nella malvagità storica. L'attrazione che l'uomo subisce incontrando il maligno rivela una sorta di positività dello stesso come testimoniato dalla letteratura di Poe, Kafka, Bataille, Sade e, più in generale, dalla circolazione di prodotti come i film dell'orrore o gli *snuff-movie*¹³⁹.

¹³⁵ In Italia possiamo ricordare l'intervento di Gianni Vattimo, studioso dell'idea del male come strumento di disturbo della razionalità e di una rinnovata attenzione della filosofia alle problematiche del male.

¹³⁶ J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, op. cit., pag. 75.

¹³⁷ Il lager, seguendo le idee arendtiane, incarna l'immagine del male supremo, della radicalizzazione del maligno. Una visione essenzialistica che lascia spazio a ben poche contraddizioni.

¹³⁸ *Ivi*, pag. 127.

¹³⁹ Lo *snuff movie* è un filmato distribuito illegalmente in cui l'attore è vittima di un reato reale e, per antonomasia, del suo stesso omicidio. Si tratta di un prodotto citato dallo stesso Nancy che pone attenzione sulla "fascinazione del male" per antonomasia.

La malvagità è un aspetto del rapporto della libertà a sé, dovuto al fatto che, come sostiene Heidegger, essa cela in sé la provenienza essenziale dell'annientare. In un altro brevissimo saggio collettivo curato da Franco Rella¹⁴⁰, la logica del male di Nancy fa capolinea in un'altra spartizione, stavolta tripartita, della nozione di male. Per primo, il male come "sventura", quello che contraddistingueva l'epoca di Edipo, un tempo dove la disgrazia cadeva addosso come un evento fatale voluto o permesso dagli dèi. Secondariamente la connotazione del male come malattia, che è invece opera di una logica razionalista che deve "riparare" le sue disfunzioni cercando il rimedio più appropriato. L'ultimo tassello di questa tripartizione è la visione del male come entità pura, il risultato della tragicità essenziale della condizione umana.

Sulla base di questo tipo di ricerca, che porta per altro alla comprensione del limite oltre il quale si può parlare di intollerabilità del male, intravediamo la comprensione, tipicamente nancyana, di un senso del male che sprofonda nel cogliere a pieno le nefandezze del mondo politico attuale. D'altronde, come abbiamo precedentemente visto in Merleau-Ponty, la tradizione filosofica francese, di cui il "nostro" autore fa parte, aveva sottolineato la connessione inestricabile tra le due polarità (bene-male) in tutto il percorso della politica. Lo studio della "realtà effettuale" di Machiavelli, progenitore dell'inossidabile legame tra la violenza e l'*ars governandi*, apre ad una realtà che lega il male alla morale dell'uomo di governo. La morale kantiana, quella che recitava "*Fiat justitia e pereat mundus*", viene ritenuta inadatta e di conseguenza rifiutata, a testimonianza di un'ulteriore comparsa del male nella dimensione della governabilità.

¹⁴⁰ Franco Rella, *Ai confini del corpo*, Feltrinelli, 2001.

LA REPUBBLICA SENZA FORMA: ATTUALIZZAZIONE DELLE TESI DI NANCY ACCANTO ALLE TEMATICHE DEL NUOVO MILLENNIO GLOBALE

- Il rischio e la persecuzione dell'essere "globalizzato"

Pensare un mondo come risultato del processo di globalizzazione è, nelle realtà culturale di tutti i giorni, una tendenza intellettuale ormai quasi obbligata e un modo, in molti casi molto originale, di comprendere ciò che accade nella relazione tra senso e essere e, in generale, tra tutte le certezze che stiamo dilapidando in virtù di una *lex mercatoria* e inumana. Il contributo di Nancy non poteva certo mancare. L'abitudinario incontro con questa nuova realtà sembra mettere in difficoltà anche l'autore de "*La Comunità inoperosa*", e lo costringe a delle riflessioni che fanno dell'attualità, e delle sue mutazioni, un percorso di indagine attrezzato a misurarsi con le molte dinamiche del quotidiano.

Non desidero entrare nella banale e iper-utilizzata definizione politica o metafisica della globalizzazione, o nella spiegazione generale del percorso di "mutazione genetica" del nostro essere al servizio di capitalismi e strategie della comunicazione globale. Ciò che più mi interessa scoprire è la relazione che sussiste con il passato dell'uomo e che, proprio con Nancy, viene allo scoperto per ridisegnare i confini della identità umana. Alla luce delle molte interviste concesse ai quotidiani di tutta Europa e alla presenza dell'autore francese in molti incontri di filosofia come l'italianissimo festival di Modena del settembre 2009, il suo pensiero può quasi essere definito un pensare "alla moda" ed è stato fin troppo utilizzato e decantato. Immettendosi nel profondo delle tesi sulla correlazione tra globalità e nuove comunità, è necessario rivedere i contenuti nancyani in una logica a-partitica e priva di banalità, che rimane un tentativo degno di nota per capire qual è la direzione del cammino globalizzato.

L'incontro con la globalizzazione e Nancy è sancito dalla spiegazione reale del termine globalizzazione e dalle sue implicazioni con un altro fenomeno: la mondializzazione. *“Globalizzazione in francese si dice mondialisation (mondializzazione). Globo e mondo non sono però il medesimo: creare un mondo significa creare una totalità di senso, e non di mercato. Globalizzazione e mondializzazione sono piuttosto gli aspetti di un medesimo processo, il cui problema non è la sua irreversibilità o meno – come se l'ipotesi di invertire la direzione fosse interessante - bensì la sua ambiguità, la sua duplicità”*¹⁴¹.

La previsione di questo processo ambiguo e delle sue conseguenze è un avvenimento legato alle interpretazioni di autorevoli filosofi più che alle intuizioni della politica, sia essa di destra o di sinistra. Anzi, la politica dell'autoaffermazione totalizzante e della iper-attività è un'ulteriore dimostrazione dell'attività di impadronimento di tutti i domini dell'esistenza, proprio come sta tentando di fare il campo globale della economia. La cosa più importante rimane la impossibilità di opposizione alla globalizzazione; non ci troviamo dinanzi, infatti, dinanzi ad un progetto da capovolgere perché l'essenza globale è la nostra stessa vita che supera i confini e ci sorprende. Facendo riferimento a quest'ultimo enunciato, verrebbe da chiedersi se il fattore sorpresa tanto agognato parlando della libertà si sia capovolto assumendo i contorni di un nuovo “Caronte” e non le sembianze di spazi dove sentirsi liberi realmente. Nella comprensione storica della globalizzazione ci si imbatte nelle autorevoli intuizioni di Braudel o Marx; proprio la realizzazione del mercato mondiale marxista e della sua assenza di fini che potrebbe averci condotto alla scomparsa di ogni altro agente all'infuori del capitalismo. La nascita di una alterità del collettivo, il cambiamento degli spazi e delle sue tradizioni, la caduta delle certezze plurisecolari, sono i risultati di una meccanica svelata dagli intrecci di perdita delle conquiste filosofiche; al contrario però, la possibilità di combattere il cambiamento non deve svelare una “vita nuda” e non aperta al cambiamento. La contrapposizione moltitudine-popolo, sempre nella raffigurazione della logica di Nancy, appartiene ad una prospettiva che, pur essendo destrutturante, non vuole snaturare elementi costituzionali o del

¹⁴¹ J.- L. Nancy, *Globalizzazione, libertà, rischio*, Micro Mega n.5/2001, editrice Periodici culturali. La parola “mondo” è usata seguendone le possibili articolazioni (il mio mondo, il mondo degli affari) che, però, non perdono di vista la sua unità di senso.

diritto, bensì tentare un nuovo approdo della politica nella religione civile oppure cessare di mettere tutto sul suo conto. *“Bisogna riservare alla politica un ruolo di mediazione tra i diversi ordini eterogenei, e dunque fare in modo che se la politica deve permettere la circolazione del senso, per conto non è essa che fornisce il senso, né lo raccoglie. Questo volevano i totalitarismi”*¹⁴². Il *modus operandi* di una nuova riforma della vita sociale è, quindi, un processo agognato ma difficilmente condivisibile con la politica. La forza espressiva di Nancy ha ancora una volta il pregio di essere una provocante dinamica del poter cambiare ma, al contempo, rimane una permeabile e difficilmente atualizzabile proposta che deve fare i conti con un processo democratico troppo spesso in crisi. La sfida che Nancy intende lanciare la ritroviamo nell’apertura del testo sulla mondializzazione¹⁴³. La prospettiva di una duplice visione dell’esperienza umana ha in sé i connotati di un’alternativa, ma anche di una congiunzione tra il *glomus* (non più *globus*), ovvero il mondo della crescita simultanea della popolazione e della tecno scienza, e il mondo che riprende il valore come paradigma della circolazione di un senso. Il godimento della ricchezza con cui abbiamo a che fare ogni giorno è un parallelo dell’accumulazione forzata teorizzata già da Marx e Engels. Ciò che invece Nancy intende mettere a fuoco è un godimento capace di saldarsi con la con-divisione delle singolarità, con la configurazione di un mondo o di tutti i mondi che rendiamo possibili nella pluralità delle nostre esperienze. La moltiplicazione delle consapevolezze dettate dal capitale può avere un risultato positivo se legato al valore simbolico che ritroviamo nelle ricchezze di sapere e di significato, come quelle di cui è fatta la cultura più nobile dei nostri tempi nonostante la sua sottomissione alla merce. Si intravede una quasi possibilità di “redenzione umana”, una salvezza che allontana gli spettri di una rivoluzione per ritrovare forza nella comunità. *“Può darsi, dunque, che qualcosa del capitale [...] venga alla luce, infine, nella sua insignificanza, per disseminarsi in una significanza inedita, dissipando ogni significazione e forzando così il passaggio di un senso che resta*

¹⁴² D. Calabrò, *Concludendo, in dialogo con J.-L. Nancy*, intervista apparsa su *Dis-piegamenti*, op. cit. pag. 150.

¹⁴³ J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, op. cit., qui il filosofo si pone infatti un quesito drammatico: ciò che definiamo mondializzazione può dare nascita a un mondo, oppure al suo contrario? La complessità della domanda, e quindi della risposta, risiede tutta nell’enunciato e nella sua combinatoria, poiché i due termini sono uniti da una congiunzione che può essere disgiuntiva, sostitutiva o congiuntiva.

*tutto da inventare*¹⁴⁴. L'ex-porsi insieme al godimento è una soluzione che si misura con la forza di un senso ritrovato nella coesione di tutte le esistenze. Come possiamo pragmaticamente pensare la coesione alla luce delle insormontabili conflittualità di ordine umano che siamo costretti ad affrontare? Qual è il significato dell'uomo esposto da Nancy dinanzi allo scontro tra civiltà e culture?

In breve possiamo affermare che la guerra tra civiltà, nella quale troppo spesso siamo coinvolti attraverso il processo mediatico, è una falsità motivata dalla necessità del controllo e della massificazione, che Nancy rifiuta per sostituirla con il termine "guerra intestina". Non si tratta di una guerra tra mondi e opposte culture o opposte religioni, ma una capacità di riempire la voragine aperta dalla commistione tra estremismo totalizzante e civiltà mondiale. Si può parlare di un passaggio dalla trascendenza storica a una trascendenza finita heideggeriana, fino alla trascendenza immanente di Deleuze, Derrida o Agamben. Risulta necessario addentrarsi nella logica della creazione umana per carpire il fenomeno della decostruzione e dei suoi risvolti.

¹⁴⁴ *Ivi*, pag. 3. La parola significanza non è legata alla possibilità o alla anteriorità di significato. Piuttosto, si cuce addosso il criterio di Derrida e della sua disseminazione di senso in tutto il mondo e senza alcun privilegio. Lèvinas aveva teorizzato, invece, una significanza come risultato di un senso unicizzato in tutte le comprensioni che è possibile eseguire.

- La scomparsa del Supremo e la decostruzione

La inadeguatezza delle tesi che portano alla definizione di mondo globalizzato attraverso una semplice sintesi delle guerre di religione, è un ulteriore testimonianza della differenza tra guerra totale (quella che riguarda, per intenderci l'Islam e Occidente), e le reali insufficienze del quotidiano essere globalizzato. Abbiamo parlato di "fine della trascendenza" più volte sintetizzando il percorso di ricerca dell'autore francese, ebbene, anche nel tema del nuovo mondo e delle sue nefandezze si cela il risvolto della decostruzione del cristianesimo. Siamo in contatto con un argomento "forte" per via di contenuti scomodi, contenuti che hanno fatto sobbalzare dalla sedia più di uno studioso e che vale la pena di menzionare non solo per un semplice scopo di validità monografica.

L'esplicito contenuto della decostruzione appare, prima dell'articolo del 1998¹⁴⁵ che lo riportava nel titolo, un *topos* letterario già presente nelle pagine di "Corpus". Proprio "Corpus", infatti, può essere letto come un "trattato di a-teologia"¹⁴⁶, nel senso che Nancy esprime qui una dura critica nei confronti del cristianesimo, tesa a ribaltare il valore della carne e la logica della significazione, di cui si fa portavoce. La tradizione cristiana si è sempre fatta promotrice di una visione del corpo riassunta appunto nell' "*Hoc est enim corpus meum*", la frase con cui Dio istituisce il sacrificio cristiano, l'eucaristia. Il pensiero di Nancy si scaglia proprio contro questa tradizione carnista, contro questo linguaggio della carne che la società occidentale ha ereditato dal cristianesimo e che ha contagiato anche il pensiero fenomenologico del corpo. È in questo che risiede, secondo l'appassionata analisi di Derrida, il merito di Nancy: "*quest'ultimo, infatti, non solo vuole riportare nuovamente l'asse della riflessione filosofica sul concetto di "corpo", spogliandolo progressivamente di ogni residuale via rivelativa del trascendente o imago dei, ma segna una vera e propria svolta rispetto agli altri autori che, privilegiando il tema della carne, rimangono chiusi all'interno dell'ottica*

¹⁴⁵ J.-L. Nancy, *La déconstruction du christianisme*, in *Les Études philosophiques*, num. 4, 1998.

¹⁴⁶ L'ateologia in Nancy è direttamente connessa con il pensiero del corpo. Qualche anno più tardi Nancy scriverà: *L'ateologia come pensiero del corpo sarà quindi il pensiero che il "dio" si è fatto "corpo", svuotandosi di se stesso* (J.- L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo*, tr. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, pag. 121).

*del Cristianesimo*¹⁴⁷. Nei diversi testi dedicati a questo tema, Nancy rintraccia una pecca spiritualistica e ontologizzante insita nella filosofia della carne da cui bisogna liberarsi per accedere ad un nuovo modo di pensare il corpo. Egli individua una spiccata connotazione metafisica dei concetti di carne e incarnazione, da cui occorre liberarsi per conseguire un'autentica "decostruzione del cristianesimo". Infatti, nell'opera di Nancy la decostruzione del cristianesimo fa tutt'uno con la critica al pensiero della carne. Sotto tale ottica deve essere letto uno dei numerosi saggi di cui si compone "*La Dischiusura*", testo decisivo all'interno del progetto di una "decostruzione del cristianesimo" poiché spiega cosa si debba intendere precisamente con tale espressione. In questa sezione del libro Nancy analizza una delle proposizioni fondamentali del cristianesimo, il *verbo caro factum est*, cioè la formula dell'incarnazione con la quale Dio diventa uomo. Questa umanità di Dio è sicuramente il punto cruciale dell'intero cristianesimo e, quindi, un tratto determinante dell'intera cultura occidentale anche per le implicazioni che porta nel pensare il corpo. Così si legge: "*Il termine "incarnazione" viene inteso per lo più come l'entrata di un'entità corporea (spirito, dio, dea) in un corpo, più raramente come penetrazione in una parte del corpo da parte di un'altra parte del corpo o di una sostanza [...]. Ci troviamo nello spazio di un pensiero per il quale il corpo non può che essere un'esteriorità e una manifestazione sensibile, per distinguerlo da un'anima o da uno spirito che si dà invece in un'interiorità*"¹⁴⁸.

Attraverso il dogma dell'incarnazione vengono messe in discussione le idee di "natura" o di essenza, fino ad arrivare a stabilire che la persona di Gesù è quella di un uomo e quella di Dio in un'unica manifestazione. Diventando corporeo, facendosi "corpo", il dio cristiano si aliena, si fa altro da sé, diventa altro da Dio, dunque *si ateizza* o *si ateologizza* – per usare uno dei tanti neologismi di Nancy. Ecco che Nancy ci svela che l'ateologia si insinua all'interno della teologia, a partire dalle sue stesse origini: è partendo da questo assunto di fondo che si comprenderà come il cristianesimo reca in sé il principio della sua dissoluzione, porta sin dalle sue origini il principio della alterazione, della negazione: "*Dio indica soltanto questa alterità nella quale l'alterazione del mondo, di tutto il mondo, si fa*

¹⁴⁷ D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, op. cit., pag. 66.

¹⁴⁸ J.-L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo*, op. cit., pag. 8

*assoluta*¹⁴⁹. Il principio di alterazione insito nella divinità si trasmette alla fede: “così la fede consiste nel rivolgersi o nell’essere rivolti all’altro dal mondo, che è “l’altro mondo”, solo in quanto è altro che il mondo che finisce ogni volta *inesorabilmente*”¹⁵⁰. La fede non consiste mai nel voler credere a qualcosa, ma si rivolge a questa transitorietà che non può aver niente di rassicurante; nonostante ciò svolge una funzione consolatoria. Il cristianesimo può essere, dunque, riassunto nel precetto di vivere in questo mondo come fuori di esso. Questo fuori non esiste; è la promessa di una salvezza che arriverà alla fine dei tempi e che nel presente vale come apertura su un’alterità assoluta. L’invito di gran parte del pensiero del Novecento, da Freud a Wittgenstein sino a Heidegger, è stato quello di pensare questa alterità e di restituirne la misura sfuggente del suo apparire. Nancy precisa che il cristianesimo tende a “chiudere” il movimento di apertura su questa alterità attribuendola ad un essere supremo, mentre il pensiero della *Destruktion* di Heidegger e della “decostruzione” di Derrida la lascia libera da (quasi) tutte le paralisi teologiche. La connessione che abbiamo operato tra incarnazione/ateismo/monoteismo non è casuale: la decostruzione del cristianesimo, annunciata nel titolo, è, difatti, ispirata alla grande tradizione filosofica del Novecento che, prima con Heidegger, e successivamente con Derrida, ha rivelato il rapporto costitutivo tra l’ateismo greco e il monoteismo ebraico nella formazione del pensiero occidentale. A ben guardare, infatti, da Husserl e Heidegger in poi, si fa riferimento al mondo greco e non a quello cristiano. Ma dietro al riferimento greco si è scoperta una connessione latente con l’ebraismo. Il cristianesimo è il punto d’unione in cui questi due elementi si rafforzano e si respingono allo stesso tempo, trovando nella figura del Dio unico e nella razionalità del pensiero moderno, gli strumenti per la sua affermazione universale. La “dischiusura” – “*déclousion*”, un neo-logismo che significa “togliere una chiusura” – si propone allora di dischiudere i confini tra filosofia e religione, e portare alla luce ciò che accomuna due saperi.

Per Nancy, l’Occidente non è nato dalla uccisione di un mondo di oscure credenze cristiane che si sono dissolte al cospetto del “tribunale della ragione”. Al contrario,

¹⁴⁹ *Ivi*, pp.145-146.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

il cristianesimo è l'Occidente¹⁵¹. Lo ha prima inventato, poi assorbito ed infine disconosciuto dopo l'affermazione della "modernità" illuministica. *"La filosofia (e con essa la scienza) è rimasta in qualche modo intimidita dall'esclusione che essa stessa ha decretato nei confronti di una religione di cui, sottobanco, continuava a nutrirsi, senza per questo interrogarsi realmente su questa "secolarizzazione" né quindi, e per ripetere questa parola, sulla laicizzazione"*¹⁵². La domanda a cui questo libro cerca di rispondere è quanto la nostra tradizione sia in debito con il cristianesimo, e *"in che cosa e fino a che punto siamo legati o teniamo al cristianesimo"*¹⁵³. Per quanto sia palmare che la nostra tradizione e la nostra provenienza siano cristiane, Nancy sente l'esigenza di porre tale questione – apparentemente superflua – poiché egli ritiene che sia rimasta oscura, cioè non sia mai stata presa di petto, non sia mai stata realmente affrontata. Quello che man mano si scopre è che il cristianesimo è inseparabile dall'Occidente, fa parte della sua storia non come un accidente ma come necessità. È allora chiaro che l'Occidente, sin dalle sue origini, è vissuto all'ombra del cristianesimo e che il nostro pensiero, da parte a parte, è intriso del cristianesimo. Ma, allora, cosa significa "decostruire" il cristianesimo? Vorrebbe dire volgersi contro noi stessi distruggendo secoli e secoli di cultura? Nancy si guarda bene da questo possibile fraintendimento, specificando, nell'articolo intitolato appunto *"decostruzione del cristianesimo"*, che tale espressione non ha nessun intento provocatorio. Il cristianesimo non può essere attaccato o difeso, rimosso o salvato da chiunque. E questo per un semplice motivo: il cristianesimo non è altro che la decostruzione di se stesso. Dice infatti Nancy: *"tali progetti non sono possibili perché il cristianesimo stesso, il cristianesimo come tale, è superato, perché è esso stesso e da se stesso in stato di superamento"*¹⁵⁴. Difatti, sin dal primo capitolo del libro, Nancy ci fa notare questo movimento di autosuperamento proprio del

¹⁵¹ Merita particolare attenzione l'uso del termine "Occidente" promosso dal pensiero di Nancy. La necessità di segnare un'epoca di nuove critiche storiche porta alla riesumazione della metafora di Hugo dell' "orrendo sole nero". L'analogia con il mondo occidentale nasce dalla volontà di riconoscere il totale disfacimento di un'era, un'era che inizia dalla fine, dove ogni fine può rappresentare un'apertura. Risulta particolare l'assimilazione con Cicerone, il quale aveva usato il termine *vita occidens* per designare la prossimità della morte (*Tosculanes*, I, 109).

¹⁵² *Ivi*, pag. 12.

¹⁵³ *Ivi*, pag. 195.

¹⁵⁴ *Ivi*, pag. 198.

cristianesimo che si è dispiegato nei secoli. La storia ci dimostra che il cristianesimo è diventato, da sé, umanesimo, ateismo e nichilismo. L'umanesimo viene ricondotto all'ateismo in quanto non ha fatto altro che trasporre l'essenza di Dio nell'essenza dell'uomo, ha semplicemente ribaltato il principio – l'esistenza di un principio assoluto – dal cielo alla terra. L'ateismo, oggi imperante in Occidente, non deve essere inteso come la soluzione ad una grave malattia – il cristianesimo, appunto – ma, al contrario, il suo sbocco fisiologico. Questo perché ciò che afferma l'esistenza di un Dio e ciò che lo nega, il cristianesimo e l'ateismo, sono volti diversi dello stesso nichilismo. Scrisse il filosofo Luigi Pareyson¹⁵⁵: *“Può essere attuale solo un cristianesimo che contempi la possibilità della sua negazione”*. Una forte presa di posizione che permette di vedere nel cristianesimo la riflessione su un dubbio disperante (Dio è perché si nega), e non l'affermazione di una verità valida per tutti. È cieco dichiarare un embargo permanente nei confronti del cristianesimo, dato che l'ateismo condivide la stessa radice. *“Può essere attuale solo un ateismo che contempi la realtà della sua provenienza cristiana”*¹⁵⁶, commenta Nancy parafrasando Pareyson. La coincidenza tra il cristianesimo e la razionalità è dovuta al fatto che entrambi sono espressione del nichilismo occidentale. Nichilismo, spiega Nancy, in realtà vuol dire: fare principio del niente. Ma questo “niente” significa disfare ogni principio, compreso lo stesso principio del niente. Il dimenarsi di una logica razionale porta all'edificazione di un percorso senza salvezza, un paradosso della nostra esistenza raffigurata sotto un sole nero e freddo come la perdita del senso. C'è la razionalità che rifiuta ogni teleologia e, da Hegel in poi, esige di essere compresa come il primo pensiero che fa a meno di Dio e si carica sulle spalle il mondo per dargli un senso. Ma una volta sospese le ambizioni hegeliane, e dimostrato che il mondo non è retto da alcun

¹⁵⁵ Da giovane fra i maggiori filosofi esistenzialisti in Italia, Pareyson si attestò come uno dei maggiori studiosi dell'idealismo e del romanticismo tedesco a livello internazionale, nonché come il rinnovatore dell'estetica dopo Benedetto Croce. Il suo originario esistenzialismo si basa su di una concezione cristiana dell'esistenza intesa come persona, e della personalità dell'essere compresa nella sua apertura alla trascendenza dell'essere. Per formulare la propria ontologia della libertà originaria non si limitò alla riflessione astrattamente filosofica, ma aprì la filosofia ad una ermeneutica filosofica dell'esperienza religiosa cristiana, per rendere universalmente comprensibili le verità, le esperienze, i contenuti della fede cristiana: la realtà del peccato, della sofferenza e del male, la verità eterna di Dio come bene e come positività e libertà originaria e irrevocabile, l'apertura redentiva di Gesù Cristo attraverso la sofferenza e l'assunzione in sé del negativo.

¹⁵⁶ *Ivi*, pag. 197.

principio trascendente, nemmeno quello della storia, l'ateo non realizza che la "morte di Dio". A differenza del cristiano, l'ateo non si dà nemmeno la possibilità consolatrice di sentirsi abbandonato dal proprio Dio. Per questo Nancy arriva a dire che *"L'ateismo è il nichilismo, ma il nichilismo, pur indicando che, attraverso di esso, a partire da esso e, in un certo senso, in esso, può esserci una possibilità di "uscirne", sembra però finora indicare solo la ripetizione del proprio nihil"*¹⁵⁷. La ricostruzione della nostra meta e del nostro divenire in una epoca macchiata dall'inefficienza del dominio storico della tecnica utilitaristica è, in una prospettiva di revisione del quotidiano, una tensione che deve sviscerare una nuova forza della ragione. Il recupero dell'armonioso e duraturo rapporto uomo-mondo avviene nella logica di una nuova azione sociale che affonda nelle più profonde radici di una ricerca che ha impegnato molti autori, seguaci dell'invito rivolto da Nicolás Gomez Davila in queste brevi parole: *"Pur sapendo che tutto perisce, dobbiamo costruire nel granito le nostre dimore, fossero anche quelle di una notte"*¹⁵⁸. Bisogna accettare la realtà, dunque, comprenderne la contigenza e allontanarsi da confini a-storici e privi di quella comprensione dell'odierno alla quale non è permesso sconfinare in atteggiamenti reazionari.

Alle letture delle spiegazioni nancyane sul dispiegarsi del nichilismo manca quella a-pragmaticità tipica di studiosi e politologi calati in un area di interesse molto diversa e non soggiogata alle schermaglie di un tempo politico, e anche umano, segnato dalla *lex* dello smarrimento. Tra le varie proposte risulta molto affascinante quella di Claudio Bonvecchio e della sua scuola di pensiero. Stiamo parlando di una mozione filosofica che impone alla traiettoria antinichilistica una riproposizione degli elementi simbolici e che, rimanendo calata nella più totale modernità, detta i tempi per un significativo superamento dell'*empasse*. La metafora usata si comprime nella figura platonica del medico usata nel corso dei secoli, e soprattutto dall'autore del *"Gorgia"*, per richiamare l'attenzione sulla necessità di equilibrare il corpo sociale. Ebbene, proprio il medico, è il custode dell'arte armonica che lo fa diventare *Rex* e *Sacerdos* nello stesso istante verso una considerazione dell'uomo non dimezzato e non depauperato dall'incolore evolversi dalla nube relativista del predominio tecnologico. Nella visione dei riformatori e condottieri anti-nichilistici vige una rappresentazione distinta dalle

¹⁵⁷ *Ivi*, pag. 30.

¹⁵⁸ N. Gomez Davila, *In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milano 2001.

evoluzioni della teoria portata avanti dal filone degli ultimi filosofi francesi, degli intellettuali che potremmo definire consci della deriva ma portatori di una ricerca che non conosce prospettive che guardano alla forza e al pensiero dell'origine e delle sue trasformazioni. Sinonimo della differenza di contenuti e significati è la lettura della corrispondenza di F.H. Jacobi del 1799 che sarà poi ripresa da F. Volpi, uno dei più autorevoli sostenitori dell'indagine nichilistica. Essa recitava: *“L'idealismo io lo chiamo nichilismo...l'uomo ha una scelta, ed una sola: o il nulla o Dio. Scegliendo il nulla egli si fa Dio”*¹⁵⁹.

Alla luce delle diversità e dei punti interrogativi mostrati risulta, molto interessante proseguire il viaggio nel significato destrutturante del messaggio dei testi nancyani chiedendosi, in via definitiva, com'è realmente possibile una “decostruzione del cristianesimo?”. Apparentemente sembra un progetto impossibile in quanto, come abbiamo visto, è lo stesso cristianesimo a decostruirsi: esso ha passato gran parte della propria storia a correggere e ad auto-rettificare il contenuto della verità annunciata. Il cristianesimo è la forma più occidentalizzata delle religioni monoteiste, si distende nella forma di un'auto-analisi in vista di un ritorno ad un'origine sempre più pura. Questo processo di autosuperamento comincia già nei Vangeli, continua con il monachesimo e si afferma, ovviamente, nelle diverse Riforme. Con il risultato che il cristianesimo ha certamente sviluppato una volontà di potenza sconosciuta alle altre religioni, ma l'ha accompagnata con un potente desiderio di spoliazione e di abbandono di sé spingendolo all'auto-dissoluzione. Esso ha consegnato un mondo che è in attesa di una rivelazione, non solo quella di Dio, ma di un senso generale che rimane sospeso tra gli uomini nei termini di una promessa o di un progetto. La promessa annunciata dal cristianesimo è “una fine senza fine”. Si mette in luce tutto il nucleo *“kerygmatico”* del Vangelo (dal greco *euaggelion*, “buon annuncio”): l'annuncio della fine dei tempi corrisponde alla seconda venuta di Dio sulla terra. Ma questa venuta, se avverrà, avverrà alla fine dei tempi. Una fine infinita che si protrae disperatamente per tutta la storia. Anche questo rimanda all'idea di superamento che dicevamo essere costitutiva del cristianesimo. In questo senso, Nancy parla del cristianesimo come di un'integrità divisa. Solo se lo si considera tale, è possibile la sua decostruzione, *“perché allora la decostruzione può cercare di raggiungere, all'interno del*

¹⁵⁹ F.H. Jacobi, In *Idealismo e realismo*, De Silva, Torino 1948, pag. 193, a cura di N. Bobbio.

*movimento di autodistensione dell'integrità, il cuore di questo movimento di apertura*¹⁶⁰. E sì, perché l'essenza del cristianesimo è proprio l'apertura di sé. E l'apertura non è altro che apertura al senso, un senso però che adesso è *un senso completo in cui non c'è più senso*. Questo non vuol dire che il cristianesimo sia morto ma soltanto che *“ha smesso di far vivere nell'ordine del senso”*¹⁶¹. Se il cristianesimo sta vivendo la sua fine del senso, significa che esso non è affatto la negazione del senso ma, al contrario, è la protensione verso il senso, che però ora splende della sua ultima luce. Ciò significa che il cristianesimo *“è il senso che non regola e non mette in azione più niente, o nient'altro che se stesso; il senso che vale assolutamente per sé, il senso puro, cioè la fine rivelata per sé, indefinitamente e definitivamente. Questa è l'idea completa della rivelazione cristiana”*¹⁶². Ma, in realtà, questa idea è che *niente è rivelato*, tranne la fine della rivelazione stessa: il senso si concentra in una persona e si compie quando questa persona si rivela. Il senso del cristianesimo è dunque un senso vuoto, privo di qualsiasi contenuto, ed è a questo punto che il cristianesimo si disgrega. È in questa disgregazione che deve scavare il progetto della sua decostruzione. Nancy ci spiega che, per lui, decostruire significa appunto smontare, dis-assemblare, disgregare, e in questa scomposizione rintracciare le componenti filosofiche della teologia cristiana e, tra queste, andare al cuore del cristianesimo. Questo andare al cuore del movimento di apertura del cristianesimo non deve essere inteso come un “ritornare al cristianesimo delle origini”. Bisogna invece cercarlo proprio in seno al dogma, in quello che abbiamo visto chiamarsi *kerygma*.

Nel protrarsi degli studi analitici sulla decostruzione, e anche sui suoi interessanti sviluppi ritornano, le sensazioni del saggio *“Noli me tangere”* nel quale, attraverso una nuova chiarificazione, vengono alla luce le dinamiche che molti definiscono un progetto. *“Con decostruzione del cristianesimo provo a designare un movimento che sarebbe al tempo stesso 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 ci oltrepassa, si disloca e dà accesso a risorse che occulta e insieme custodisce. Si tratta essenzialmente di questo: non solo il cristianesimo si separa e si estranea dalla*

¹⁶⁰ *Ivi*, pag. 202.

¹⁶¹ *Ivi*, pag. 198.

¹⁶² *Ivi*, pag. 206.

sfera del religioso, ma designa un vuoto, di là da sé, il luogo di ciò che da ultimo dovrà sottrarsi all'alternativa primaria di teismo e ateismo"¹⁶³. Al centro della teologia cristiana vi è la cristologia, e al centro della cristologia vi è la dottrina dell'incarnazione, basata sull' *homoousia*, cioè sulla consustanzialità, sull'identità o comunità di essere e di sostanza tra il Padre e il Figlio. Nella dottrina dell'incarnazione riveste una particolare importanza la figura del *Dio-vivente*, che è, dunque, ciò che tiene insieme tutti gli altri elementi del cristianesimo. Dio che non è né rappresentato né rappresentabile, ma vivo, è il Figlio, la sua presenza stessa. Il Figlio è ciò che rende visibile ciò che non può esserlo, è la visibilità – non visibile come tale – dell'Invisibile, non nel senso di un dio che appare, ma nel senso di un annuncio della presenza. È in questo annuncio, in questo rivolgersi a Maria, che avviene la visione. Il *Dio-vivente* testimonia l'espropriazione del/dal corpo del Cristo, è "Colui che si espone come vita dell'appropriazione-disappropriazione che porta al di là da sé. Tutto ci riconduce così all'apertura in quanto struttura stessa del senso. È l'Aperto come tale (...)"¹⁶⁴.

Ma, come dice Nancy richiamandosi a Hölderlin, ciò che è aperto è ambiguo. Infatti, si pone adesso la questione conclusiva: che cos'è un'apertura che non sprofonda nella propria voragine? Che cos'è un senso infinito che tuttavia ha senso? E, alla fine, che cos'è un senso vuoto? Se un gesto di decostruzione è possibile solo all'interno del cristianesimo, che è l'Aperto in quanto tale, come si può tracciare una nuova apertura? Nuova apertura indica la ricerca di nuovi orizzonti, che lascino al pensiero un suo spazio libero dalla religione, a partire dalla religione. Concedendo maggiore attenzione alle divagazioni sulla decostruzione, possiamo constatare, come sostiene Derrida, che questa non solo è un progetto impossibile, ma innanzitutto non è un progetto, piuttosto un fatto, un avvenimento già in opera da più di duemila anni, che Nancy non pretende di cancellare, ma di reinterpretare per donare al pensiero nuova libertà e nuovi orizzonti.

¹⁶³J.- L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

¹⁶⁴J.- L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo*, op. cit., pp. 216-217.

- Dinamiche per un confronto attivo e costruttivo sulla Storia

Lo sforzo compiuto nell'interpretare l'enorme peso della tradizione di Cristo è, dunque, una delle attività che ritroviamo maggiormente nell'analisi di Nancy; la consapevolezza di vivere una trasformazione epocale, paragonabile a quella che ha portato dall'antichità al mondo moderno, appare talvolta come una perdita, ma ha anche il sapore di un nuovo inizio. Il rifiuto nancyano di fare della propria esperienza di intellettuale una connotazione puramente reattiva legata all'integralismo politico-religioso è capace di trasformarsi, nello stesso istante, in un allontanarsi dalle tentazioni di un laicismo decisamente anti-clericale e troppo spesso culturalmente celebrato. L'esperienza filosofica della decostruzione può assumere anche i contenuti di una rivalutazione dei concetti di fede e amore, un riscoprirli alla luce dei fanatismi e delle troppo spesso marcate inaccessibilità che il percorso storico gli ha riservato. *“Che cosa è questa idea dell'amore cristiano che ha avuto una parte così importante nella costruzione dell'Occidente, passando però sempre per essere o qualcosa di riservato alla religione, inaccessibile a un pensiero razionale, oppure un ideale bellissimo, come Freud lo considerava, ma assolutamente irrealizzabile? E che cosa vuol dire “fede”, se proprio nel cristianesimo la fede non si è mai confusa con la credenza e se di conseguenza il cristianesimo non si è mai confuso troppo profondamente con la religione, ma al contrario porta in sé la dimensione di una uscita fuori dalla religione?”*¹⁶⁵.

La volontà di riconoscere i contenuti della *religio* attraverso un'indagine nelle sue evoluzioni è contemporaneamente uno studio sul rivalutarsi della coesione sociale della stessa e, attraverso un rifiuto della secolarizzazione del mondo cristiano, una risalita verso l'origine per comprenderne le radici del presente. Questioni politiche come la bioetica o l'interazione tra diritto e fine dell'esperienza terrene sono, in virtù di un nuovo umanesimo, ispirazioni tipicamente cristiane. Il monoteismo ha radicato un nuovo pensiero che ha cancellato l'onnipresenza divina che si moltiplicava nell'ambiente circostante e ha, in un secondo momento, lottato per estinguere il concetto di idolo e della sua rappresentazione divina. Gli idoli sono infatti falsi dèi che cozzano contro l'apertura di un Dio che fa della presenza la sua virtù principale. L'intervento della decostruzione indaga anche su questioni future:

¹⁶⁵ *Se il Dio si nasconde: la decostruzione del cristianesimo*, conversazione con Jean-Luc Nancy, Lettera internazionale numero 71 - I Trimestre 2002.

“A questo punto si pone una questione che si richiama alla domanda di Nietzsche, la domanda su cui finisce il suo aforisma sulla morte di Dio, sul folle che dice: “Noi abbiamo ucciso Dio”. La domanda è: “Ora che Dio è morto, che gioco sacro inventeremo?” La forma di questa domanda, con l’espressione “gioco sacro”, mi sembra ancora esitante tra un ritorno alla religione, suggerito dalla parola “sacro”, o al contrario un completo spostamento”¹⁶⁶.

La questione di fondo dalla quale muove il saggista e professore francese ha i contorni di uno studio molto ampio che dissolve la necessità del teologico nella ricostruzione della politica moderna e si allontana da quel percorso di demitizzazione che, specialmente con Bultmann, voleva riappropriarsi del puro nucleo di senso in cui Gesù non è più tanto il personaggio misterioso, miracoloso e incomprensibile dell’uomo-Dio, ma è il portatore di un messaggio di verità. Il confronto tra le tesi dell’apertura e dell’allontanamento dalle dimensioni teologiche e il valore che si concentra nel rapporto tra cristianesimo e co-essenza sociale, alla luce delle spiegazioni prima riportate, è uno spunto interessante per cercare una nuova via di comunicazione tra forza delle idee religiose e persuasione politica che ci fa tornare sui passi di una autrice già conosciuta: Hannah Arendt. Il valore politico della lotta ai totalitarismi, e il pericolo del radicamento di questi nella società e nelle sue evoluzioni, è un tema che crea, seppur con mille sfaccettature, un filo conduttore tra le tesi derridiano-nancyane e i risvolti che il testo *“Le origini del totalitarismo”* ha avuto lungo il suo cammino di crescita e diffusione. La genetica delle idee dei post-strutturalisti francesi nell’ambito politico e sociale ha dato luce, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, a un’interazione con la Arendt scopritrice delle nuove formule totalitarie, e le sue strumentazione sul divenire storico dei totalitarismi intesi non solo come folli interruzioni del divenire democratico, ma come nuove condizioni che, da lì in poi, avrebbero minato il consolidamento della stessa democrazia. Ciò che avvicina, in modo più in generale, la pensatrice cresciuta all’ombra di Martin Heidegger e le visioni di Nancy è il possibile esito della filosofia odierna, l’ipotesi che la stessa filosofia oggi possa pensare qualcosa sul mondo e del mondo solo se si attualizza in esso, solo se è filosofia pratica. La definizione del pensiero contenuta in *“Pensiero*

¹⁶⁶ *Ibidem.*

sottratto”¹⁶⁷ (*pensée dérobée*) riporta ad un sapere pratico che ha trovato forma e nome alla fine del novecento, ma che irradia il pensiero delle filosofie del secolo XX e gli interessi di Hannah Arendt. Proprio nel testo appena menzionato incontriamo una suggestiva definizione del pensiero attuale definito come un “*un gesto e un’esperienza. Un gesto, nel senso di una condotta, un modo di andare verso o di lasciar venire, una disposizione, invito o indietreggiamento, che precede ogni costruzione di significato. Un’esperienza: l’oltrepassamento di ogni significato dato e l’accesso a un reale che il senso non trattiene nelle sue reti*”¹⁶⁸.

Siamo di fronte a una nuova apertura, il partire da sé e dalla esperienza dell’individuale dove la sottrazione non significa il silenzio del pensiero, bensì, una diversa libertà. Un pensiero mai soddisfatto delle sue proposizioni che, pur continuando a ricercare una sua affermatività, ha come sola radice l’esperienza singolare e l’apertura all’esperienza dell’altro a cui ogni soggetto è sempre esposto. Il risvolto delle tensioni nancyane produce ancora delle connessioni con le finalità della Arendt e i suoi risvolti legati ad un fare del suo pensiero un veicolo di comunicazione diretto e reale come sintetizzato quando pronunciò queste parole: “*Temo di dover protestare. Io non appartengo alla cerchia dei filosofi. La mia professione, se si può considerarla tale, è la teoria politica*”¹⁶⁹.

Ebbene, una volta compresi i punti di contatto e le analogie di osservazione, diviene necessario comprendere come la ricerca dei filosofi della “nuova” Francia, e anche le loro intuizioni, rimangono ad un livello di visione superficiale della materia arendtiana che, seppur non abbia dato significato a nuove illuminazioni storiche, ha ottenuto riconoscimenti importanti. Tornando sul tema del cristianesimo e della sua evoluzione storica, ciò di cui sembrano non essersi occupati i pensatori legati al pensiero sottratto è il doppio filo che lega la Arendt alla dinamica religiosa e alle interazioni con il mondo sociale al di là di quella membrana figlia delle sfaccettature dell’indagine totalitaria. Ad una visione antropologica e sociologica dell’evoluzione storica delle religioni, la filosofa tedesca contrappose una visione che ha considerato la possibile edificazione di una terza possibilità dell’esistenza dopo la fuga e l’accettazione passiva, una possibilità che nomina l’Amore cristiano e San Francesco: quando gli individui non

¹⁶⁷ J.- L. Nancy, *Il pensiero sottratto*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

¹⁶⁸ *Ivi*, pag.21.

¹⁶⁹ *Archivio Arendt 1930-1948*, Feltrinelli, volume 1, pag. 270.

comprendono più la propria esistenza comunitaria come un dato e il posto dell'individuo è determinato dallo status economico e non dalla tradizione, egli è solo con se stesso, e non può che sognare (pericolosi) mondi perfetti. “Solo una volta che il vincolo religioso è andato perduto l'ordine pubblico diviene davvero così onnipotente”¹⁷⁰. Lo Stato diventa cioè tutto, come è accaduto con il nazismo, e con il comunismo.

La scommessa della filosofia francese si trova invece in tutt'altra direzione; lo svelamento della realtà effettuale della politica e dell'economia è il tentativo che molti autori, come Blanchot e Lévinas, si auto imposero nel cercare di risolvere l'annosa questione del legame civile come problema da risolvere.

Una Arendt ancora ventiquattrenne, invece, teorizzava altre indicazioni e rigettò un uso della sociologia e della psicanalisi nella pretesa di cancellare la cultura umanistica e quella irriducibilità dell' "io" propria del contesto storico-filosofico. Non è un caso, dunque, se due acuti saggi tradotti nel' "Archivio" sono dedicati ad Agostino d'Ippona e a Søren Kierkegaard e ,soprattutto, se in “Cristianesimo e rivoluzione” la Arendt si interessa alle figure di Péguy, Bernanos, Maritane, Chesterton, che vede come i primi cristiani di un'epoca nuovamente pagana. La dottrina cristiana, dunque, è l'antidoto alla disumanità che i processi tecnici riservano all'uomo e la possibilità di una completa comprensione della questione filosofica dell'esperienza. Il vincolo religioso non è una delle tante culture possibili, bensì, come avrebbe detto Heidegger, un evento, quella *koinonìa*, quell'essere uniti da un'esperienza primordiale che fonda l'avvenimento cristiano, e che solo in seguito riceverà una declinazione culturale (e quindi storica, relativa). Se da un lato la tendenza critica della Arendt all'*ensemble* ecclesiastico visto come istituzione autoritaria resta chiaro in più di uno dei suoi lavori, la volontà di riconoscere l'effetto dell'essere cristiani rimane una prerogativa che ci porta verso delle intuizioni troppo in fretta dimenticata da chi oggi coltiva, anche se solo in parte, le sue idee. La stessa intellettuale scriveva: “la libertà che il cristianesimo ha introdotto è una libertà dalla politica, una libertà di essere e restare al di fuori della sfera della società secolare, qualcosa di sconosciuto al mondo antico”¹⁷¹. Solo il cristianesimo si pose infatti il problema di come conciliare la fede in un Dio onnipotente con le esigenze del libero arbitrio. E dal cristianesimo tale questione

¹⁷⁰ H. Arendt, *Sociologia e filosofia*, recensione a K. Mannheim, 1930.

¹⁷¹ *Archivio Arendt 1950-1954*, Feltrinelli, volume 2, pag. 146.

arriva sino all'epoca moderna, allorché la volontà si scontra con la legge di causalità, o quando ci si sforza di farla convivere con le leggi della storia.

Altra testimonianza del forte legame con la dottrina di Cristo è la arendtiana forma di vita cristiana, ossia la cultura o “vita della mente”. La cultura cristiana è parte essenziale della vita cristiana, perché un credente deve vivere come un uomo che crede, e un uomo è tale solo se è guidato dalla ragione. La grazia divina fa sì che il credente abbia il dono della fede, che illumina la ragione e la porta ad accettare anche l'oscurità luminosa dei misteri soprannaturali rivelati da Dio in Cristo; ma la fede non è tale se non è accolta dalla ragione, e sulla base di precise ragioni. La fede cristiana inizia e permane solo se esistono e permangono, nella coscienza del credente, le “premesse razionali” che rendono razionale la fede stessa.

Incontriamo ancora una decisa divergenza con il tessuto intellettuale cucito da Nancy, dove la marca razionale dell'esperienza tende ad un'opera di rinnovamento dell'esperienza della fede e delle sue sfaccettature in un mondo sempre inchiodato all'azione decostruttrice.

La corrente delle riflessioni nancyane ci conduce, lungo un ampio approfondimento del legame tra intellettuale e religione, alla diversità delle riflessioni di Annibale Pastore e, soprattutto, di Piero Martinetti. Personaggi di un'Italia che stava cambiando in fretta in virtù dell'avvento fascista, furono intellettuali poliedrici noti principalmente per le divagazioni sul solipsismo, quando parliamo di Pastore, e per un'interpretazione originale dell'idealismo post-kantiano insita in una linea dell'idealismo razionalistico trascendente secondo quanto tracciato da Martinetti. Quest'ultimo, alla luce delle sue riflessioni sulla religione, nonostante un rapporto problematico con la Chiesa e l'Indice dei libri, si distinse per le argomentazioni sull'idea della Chiesa invisibile dove poter comprendere i valori più alti di una cultura religiosa che mirava a una società universale fraternamente unita. Attraverso le sue parole emerge la sensibilità per un maturo riscoprire la tradizione e il valore del legame sociale e cristiano: *“Qual è il contenuto essenziale della religione filosofica? Essa è la conoscenza di Dio e delle sue leggi eterne: la nostra massima perfezione e il nostro bene supremo stanno nella conoscenza e nell'amore intellettuale di Dio. [...] Finché l'uomo non ha una conoscenza intellettuale di Dio, egli apprende le sue volontà come precetti; ma quando ne ha penetrato la natura, l'obbedienza fa posto all'amore che nasce*

dalla conoscenza vera così necessariamente come la luce nasce dal sole¹⁷². Il legame è qualcosa di diverso e non può essere inoperosità poiché il bene supremo della felicità passa inevitabilmente attraverso il credo cristiano e il suo erigersi a fondamento della società. La radice ha trovato una nuova sostanza senza passare del *Dasein* e rimanendo fedele al progetto di solidità che gli riguarda. Un'idea di società, quella martinettiana, resa visibile dalle possibilità di un disegno sociale dal carattere aperto, non esoterico, ma anche intimo e severo, che l'impegno di testimonianza del Vero (sia filosofico, sia religioso) sempre richiede. Stando ai recenti ritrovamenti di un testo inedito intitolato "*L'amore*"¹⁷³, il legame morale che solidifica la comunanza è un esempio di convivenza che possiamo ritrovare nella creazione dell'unità tra gli amanti e nell'ordine morale dove l'unione dell'uomo e della donna possiede un autonomo valore in se, completato dall'unità familiare. Ne consegue, che salvo rari casi, il matrimonio è superiore al celibato e l'amore puro e profondo di una donna non toglie mai la vista di Dio. Tale unità è lo scopo vero dell'amore sessuale, e l'elemento di ascensione della vita. Il raffronto con la comunione degli amanti auspicata dal filosofo francese è quindi un'azione quasi obbligata che mette ancora in luce quelle che sono differenze insuperabili e diversi metodi di ricerca del senso sociale. Alla coppia nancyana, il superamento del proprio "io" verso una commistione con l'essenza della natura divina sembra non interessare, non solo, a essa mancano le radici per una sedimentazione nel comune, in virtù di un'esperienza vissuta senza l'amore ultraterreno. Al contrario, la proposta del teorico francese colpisce per la sua invulnerabile capacità di sedimentazione della coppia nell'universo politico, un territorio animato anche dalle valutazioni sull'amore. La sfera pubblica e i sentimenti personali sono legati e il destino inumano a cui va incontro la politica, prassi che porta con sé il pericolo di una depotenziamento anche dell'amore. Il disagio della civiltà conduce alla precarietà del sentimento amoroso e non cessa di dispiegarsi durante il potenziamento delle barbarie.

¹⁷² Piero Martinetti, *La religione di Spinoza*, a cura di Amedeo Vigorelli, Edizioni Ghibli, Milano 2002.

¹⁷³ Piero Martinetti, *L'amore*, Il Melangolo, pag. 238.

Le ricerche di un testo attuale come “*Sull’amore*”¹⁷⁴ interagiscono con una ricerca del sentimento amoroso riflettendo su come la nostra eredità dell’amore sia composta da due patrimoni, quello antico e quello cristiano, che non sono omogenei e che anzi spesso si contraddicono l’un l’altro. Un’indagine temporale che sfocia in altre preziose possibilità di trasformazione al pari della necessità di invenzione di un nuovo sentimento.

Come per Bataille gli amanti rappresentavano la sfida, così la loro configurazione all’estremo della comunità propone una materia forzata e una perdita della centralità dell’amore cristiano che poggia su altre posizioni. Il fallimento dell’avanzamento politico delle forme post-trascendentali farebbe sorgere, secondo la logica bataillana, un’altra società che crede nell’amore ma rimane preda di una visione nostalgica della comunità della gioia, e anche della festa, contrapposta alla società dell’utile e del comunitarismo¹⁷⁵.

¹⁷⁴ J.- L. Nancy, *Sull’amore*, Bollati Boringhieri 2009.

¹⁷⁵ Si veda su questo tema Giovanni Scibilia, *Un buon Dio a Manhattan? Note sulla comunità degli amanti*, *Oltrecorrente*, rivista di filosofia num.6, dicembre 2002, pp.183-196.

- La fine della storia e la politica a venire

Il risultato delle angosciose vicissitudini in cui si imbatte la realtà politica e sociale, ma anche religiosa e morale, dell'ultimo secolo ci porta alla connessione tra il postulato della morte di Dio e la fine ideologica delle speranze politiche vissute nel passato. Se, come vediamo nell'intervista di Pietro Del Soldà per *"La città invisibile"*¹⁷⁶, si può nancyanamente parlare di morte divina non come morte della fede e della libertà di scelta del bene divino, ma come fine di un pensiero di origine e fine del mondo, allora, possiamo intravedere nella perdita del valore ideologico la fine delle piccole libertà di scelta dettate da uno scopo di umanesimo evangelizzante. Il contributo positivo della globalizzazione sta nel far emergere una "libertà grande", una libertà che dinamizza la presenza individuale nel campo della scelta e delle sue conseguenze. Scegliere una giustizia sociale ed elevarla a alla finalità ultima del presente politico, vuol dire inciampare nell'errore in cui incorrono tutti quelli che fanno della facile protesta l'unico modo di rivelarsi all'effetto globalizzante. L'equivalenza degli uomini non è equivalenza del valore di scambio e l'equivalenza monetaria non è equivalenza giuridica. Ritorna l'imperante *topos* della globalizzazione, e lo fa contrastando con la visione di un globo chiuso in sé stesso, privo delle aperture necessarie allo sviluppo delle relazioni. *"Pensare la giustizia al di là vuol dire invece pensarla come divina, trascendente, dal momento che non abbiamo altre parole per dire l'aldilà, questo aldilà che deve essere, venire, aprirsi qui"*¹⁷⁷.

La deriva contemporanea si confonde con gli squilibri di un mondo che ha aperto le porte alla mondialità, la *hybris* e la necessità sono il risultato di una caduta degenerativa del senso che non può più ricrearsi. Nessuna forma civilizzante può adoperarsi per cercare il senso e la verità nel valore che abbiamo coltivato pensando alla Civiltà, vero archetipo collegato alla storia dell'uomo e della natura. Il trasformarsi continuo della comunità è una conseguenza della voragine apertasi nella sua forma di agglomerato collettivo. La ricerca dell'unicità e della generalizzazione porta alla rottura, massima espressione dell'uomo nietzscheano

¹⁷⁶ P. Del Soldà, *Intervista a Jean Luc Nancy*, La città invisibile, num. 5, giugno 2002.

¹⁷⁷ J.- L. Nancy, *Globalizzazione, libertà, rischio*, op. cit. pag. 103.

e della fine del divenir umano¹⁷⁸. Il conflitto rimane, allora, l'unica possibilità che attanaglia le comunità familiari di ogni tipo per sancire il dilaniamento che attesta la mancanza di alternative. Tutto ciò che abbiamo detto ci riporta alla necessità del con-essere e alle relazioni sociali che avevamo elaborato nei precedenti capitoli seguendo Heidegger. I contenuti della nostra esperienza sono oramai riconducibili solo allo spazio dell'onnipotenza e dell'onnipresenza; una volta conosciuti questi limiti il *cum* diviene l'unico spiraglio dove questi elementi non trovano il loro *habitat*. “Nel con non possono esserci forze che si affrontano in ragione del loro gioco reciproco e presenze che si allontanano in ragione del fatto che devono sempre diventare altra cosa da pure presenze”¹⁷⁹.

Attraverso il con dell'esistenza, dunque, qual è la forma prediletta e definita da Nancy per la comunità futura? Nient'altro che una *comunitas* svuotata dalle conflittualità che non può pensarsi come arginata alla tribù, alla nazione o al clan, ma neanche come comunità mondiale. La relazione prima dell'identità e prima delle diversità che creano conflitto. Il con esce dall'immanenza verso una nuova trascendenza che va direttamente al contatto con l'altro. La riduzione del vincolo a legame economico è la giustificazione delle separazioni ricco-povero o giustizia-ingiustizia. Dopo il “Superuomo” e “la morte di Dio” l'immanentizzazione del vincolo sociale ha portato alla possibilità dei fascismi e delle identità che si ipervalutano come difesa della tradizione e di logiche dove il problema del rapporto con l'altro diviene insolubile. Nella democrazia l'avventurosa ricerca di una nuova identità si allarga non permettendo l'auto-dispiegarsi e l'auto-evolversi della stessa. Sono il capitalismo e la mercificazione che impongono una difficile ricerca dell'identità. Essere nel mondo è il senso della nostra convivenza senso è la sfida del nostro essere-con oggi.

Negli ultimi lavori di un Jean-Luc Nancy ormai maturato sotto tutti i punti di vista dell'ottica politica e indagatrice della realtà, permane una nuova metodologia della scrittura e una ricerca di nuove tematiche che ci indirizzano in direzione di uno scrittore-poeta. Nell'epoca delle “passioni tristi”, come sottolineò Spinoza, il rischio

¹⁷⁸ Tra i vari “contemplatori della fine” Nancy scelse di seguire J. Baudrillard in “*L'illusione della fine*”, Anabasi, Milano 1993. La peculiarità delle sue indicazioni sta nella capacità di comprendere la fine come ultima tappa di un percorso di riduzione del senso. Ciò che avrebbe dovuto fare era dargli una significazione capace di capire il perché della riduzione stessa.

¹⁷⁹ *Ivi*, pag. 104.

del disorientamento è alle porte di un tempo che minaccia il nostro collettivo; solo attraverso la parola e le relazioni si rafforzano le possibilità di superamento della “materia grigia” della contemporaneità. Il pensiero e la lingua sono testimoni, nell’ultimo Nancy, di un atto che si rifà di nuovo alla sostanza del “ci” e che si allontana dall’individualismo del *cogito* di Cartesio. Il filosofo sente l’unione erotica col mondo e si “ustiona” in prima linea scorgendo tutto il campo delle relazioni e non dimenticandosi dell’importanza della sessualità e del suo peso nel mondo. *“La sessualità è il rapporto per eccellenza, è il rapporto dei rapporti. Ha un potenziale fortissimo per cementare i legami tra le persone. Ed è la natura affettiva del legame che unisce gli esseri umani tra di loro, all’interno della famiglia o della società. Non si può comprendere la società di oggi senza comprendere l’importanza della relazione sessuale”*¹⁸⁰. Possiamo facilmente trovare un’analogia con il mondo “macchinino” celato dietro le visioni di Gilles Deleuze. Entrambi gli intellettuali, estimatori di un pensiero dove la cultura si opacizza continuamente sotto i colpi dell’annientamento dei desideri, rappresentano il fronte primario di una lotta alle intemperie del nostro tempo e mostrano il perché di un imbarbarimento che sembra essere senza fine.

¹⁸⁰ S. Bernelli, *Il primo amore*, intervista a Jean-Luc Nancy, l’Unità, 24 settembre 2008.

- Critica o antipolitica

Il movimento democratico, o se vogliamo anti-democratico, che riflette le scelte politiche dal secondo dopoguerra a oggi, è invaso di una degradazione che spinge il Politico in una sfera priva di tensione e condannata alla semplice gestionalità dell'evento-mondo. L'originalità di uno degli ultimi lavori di Nancy, *“Verità della democrazia”*, sta nelle dichiarazioni che aprono il testo e gli impongono una carica risolutrice al *modus vivendi* delle interazioni umane. Da subito, infatti, ci si apre alla inedita radicalità e originalità, al di là di facili liquidazioni o enfaticizzazioni, di un movimento che rappresenta il primo tentativo di porre un'interrogazione radicale su questo rischio della democrazia moderna: il '68.

*“68 non è stato né una rivoluzione, né un movimento di riforme (benché ne sia derivata tutta una serie), né una contestazione, né una ribellione, né una rivolta, né un'insurrezione [...], bensì il tentativo di denunciare l'implosione e il difetto costitutivo di una democrazia che non sapeva, non poteva o non voleva portare alla luce il demos che doveva costituirne il principio”*¹⁸¹. Partendo dalle riflessioni su di esso, il libro rimane pervaso di una forte identità costruttiva per una nuova prassi politica che sappia accompagnarci a nuovi regimi di pensiero. Occorre in principio liberare la democrazia dalla eccessiva dipendenza dalla filosofia del Soggetto, dalle sue volontà e dalle sue rappresentazioni, un Soggetto che si definisce auto produttore e auto formatore e che sembra essere un idealtipo superato dalla modernità.

*“L'uomo supera infinitamente l'uomo”*¹⁸². Sfondare la soggettività aprendo nuove possibilità e andare incontro ad una mutazione riformandosi come comunità. La riscoperta della democrazia è il fine ultimo della matrice di cambiamento necessaria allo spostamento da una democrazia dei compromessi a una portatrice di senso. *“Dobbiamo ri-pensare la democrazia sapendo che essa è spirito prima ancora di essere forma, istituzione, regime politico e sociale. [...] Lo spirito della democrazia non è niente meno che questo: il soffio dell'uomo, [...] dell'uomo che supera infinitamente l'uomo”*¹⁸³. Al pari delle lucide teorie espresse ne *“La*

¹⁸¹ J.- L. Nancy, *Verità della democrazia*, tr. It. di A. Moscati e R. Borghesi, Cronopio 2009, pp. 10 e 15.

¹⁸² *Ivi*, pag. 23.

¹⁸³ *Ivi*, pp. 31-32.

Comunità inoperosa”, l’interesse per una concreta forma di comunicabilità democratica crea una nuova sensazione di rifiuto delle forme sociali precostituite, un viaggio verso una politica dell’annodatura che scopra il significato di ogni rapporto. Costruire le annodature vuol dire aprirsi alla democrazia senza prescrivere il senso e il valore di qualcosa che rimane incommensurabile, incalcolabile. A dire il vero, la gestione delle idee nancyane, in un mondo che smarrisce unità e si riforma su nuove sfaccettature e paradigmi con i quali è difficile convivere, risulta poco digeribile e macchiata dall’astrattezza e dalla mancanza di interazione con un progetto riformistico lineare. A corollario di questo breve intervento vorrei citare le parole di un altro filosofo contemporaneo, Hassan Hanafi: *“Soltanto un pazzo può rifiutare la democrazia, e io non lo sono. La differenza sta in ciò che si intende per democrazia e nella forma che essa assume. Per me, democrazia significa il diritto di essere diversi e di opporsi al monopolio delle opinioni e delle decisioni – scrive Hassan Hanafi – Per me è la consultazione, la Shura. L’obiettivo è unico, opporsi alla dittatura, al dispotismo e all’autoritarismo. Inoltre, il diritto di essere diversi, all’interno e all’esterno, è presente in ogni cultura”*¹⁸⁴. Brevi e intense parole che spostano l’obiettivo su di una diversa intenzionalità pur rimanendo in un’area teorica che mostra il suo spirito riformista.

Nella seconda parte del libro si portano all’estremo le conseguenze di una vena democratica affermata come proposta o promessa a-venire, una conseguenza dell’inoperatività che già Derrida aveva lanciato in *“Politiche dell’amicizia”*. Fu proprio quest’ultimo lavoro a sintetizzare il netto rifiuto di un’ “alta politica” delle regolazioni e delle leggi territoriali a favore di un’amicizia sovrana che sa superare gli scogli della regolazione e dell’imbarbarimento. Dobbiamo preservare e mantenere continuamente dischiuso lo spazio dell’*in-comune*, che accoglie *“tutto il pullulare possibile delle forme che l’infinito può assumere, delle figure delle nostre affermazioni e delle dichiarazioni dei nostri desideri”*¹⁸⁵. La verità democratica viene accolta come una dispiegazione che non traccia linee dietro di sé e feconda l’immagine dell’uomo danzatore dell’abisso, una metafora che rilancia l’idea di un’esistere insieme lontano dalle istanze ordinatrici. Sono sorprendenti le

¹⁸⁴ Hassan Hanafi in dialogo con Andrew Arato, *Reset*, num. 103 (settembre-ottobre 2007).

¹⁸⁵ J.- L. Nancy, *Verità della democrazia*, op. cit. pag. 55.

assimilazioni con le parole della pesatrice andalusa Maria Zambrano: “*Non c’è infatti ragione per cui l’immagine [della democrazia] debba essere quella di un edificio e non di una sinfonia. Il motivo per cui la maggior parte delle persone la pensano così, può essere forse che l’edificio resta una volta per tutte... finché dura. Invece la sinfonia dobbiamo ascoltarla, riprodurla ogni volta; dobbiamo in un certo senso rifarla, o contribuire alla sua realizzazione: è un’unità, un ordine che viene a crearsi davanti a noi e dentro di noi. Esige la nostra partecipazione. Dobbiamo entrare a farvi parte per poterlo cogliere appieno. L’ordine di una società democratica è più simile all’ordine musicale che all’ordine architettonico*”¹⁸⁶. La tematica imperante che fuoriesce dall’agile testo di Nancy, che per’altro ha vinto il *Prix du pamphlet* 2008, vincola la democrazia ad una suprema definizione del suo essere “nulla”, un niente che però non si anestetizza alla ricerca di un fondamento anarchico. L’anarchia incita però ad azioni, combattimenti, messe in forma che permettono di preservare rigidamente l’assenza dell’*archia* posta, deposta, imposta. Il fulcro dell’identità democratica è, invece, una comprensione delle possibilità lontana dai fini e dalle forme, una indicazione che, molto coraggiosamente, viene definita “*in primo luogo una metafisica e solo in secondo luogo una politica*”¹⁸⁷. Una delle obiezioni più decise a questa pratica che fa coincidere forzatamente ontologia e politica, e che fomenta relazioni originali ma inoperative, è stata promossa da Adriana Cavarero che boccia la concezione nancyana come una “*concezione che finisce però per negare una sfera che sia propria della politica. Il risultato è una comunità che, per via della sua coincidenza con l’ontologia, si estende quanto la condizione umana della singolarità plurale ed è già subito e ovunque*”¹⁸⁸. Secondo la stessa autrice, siamo in un ambito di profonda non-condivisione con le idee della Arendt che seppe concedere una sfera di autonomia alla politica e rivalutarne i contenuti che, più della sfera ontologica, sanno dare esposizione alla singolarità per una creazione della vera prassi democratica. Come dire: non c’è ontologia relazionale senza manifestazione del e nel momento politico, non c’è democrazia senza espressione e senza azione nell’ambito di uno spazio pubblico, che si caratterizza come eminentemente politico.

¹⁸⁶ Maria Zambrano, *Persona e democrazia*, Bruno Mondadori, 2000, pag. 195.

¹⁸⁷ J.- L. Nancy, *Verità della democrazia*, op. cit., pag. 68.

¹⁸⁸ Adriana Cavarero, *A più voci. Filosofia dell’espressione vocale*, Feltrinelli, 2003, pag. 213.

- La difficoltà di comprensione del quotidiano e i suoi strumenti di integrazione

Il manifestarsi delle strategie politiche della delega e della deresponsabilizzazione, dunque, sono un elemento di comprensione lontana dalla tele tessuta da Nancy. Le paure del quotidiano sono una messa in scena di una politica depredata del suo sentirsi parte attiva che viene mostrato come un fenomeno filosoficamente legato alla perdita dello "stare in comunità". Ma come possiamo definire il senso di recupero dello stare insieme? Come definiamo la fratellanza che fonda il nostro esser-ci e essere insieme? Quale valore affidiamo al diverso e al nuovo?

Il tema non è di facile discussione e riveste moti contenuti sui quali impegnano tempo molti autori e ricercatori. Proveremo ad affrontarlo seguendo le indicazioni che lo scrittore di "Corpus" ci ha fornito nelle sue innumerevoli operazioni di comprensione. La comunità, come sappiamo, si spartisce la dismisura della libertà come uguaglianza spartita tra i "ciascuno" che incontriamo. Da qui esiste anche la possibilità di attribuire una parentela diversa con l'Essere ai "ciascuno" spartiti. La fratellanza è alimentata ontologicamente dall'uguaglianza davanti alla dismisura del con-essere, viviamo comunemente e aggiriamo tramite l'equazione comunità=uguaglianza il possibile dominio della volontà. Questa fratellanza si richiama ad una delle più acute intuizioni di Freud, ovvero la condizione d'essere di coloro che divennero fratelli condividono il corpo smembrato del Padre in-umano: parricidi tutti, e perciò atavicamente responsabili, ma anche involontari protagonisti, piuttosto che autori, della scena mitica e pre-linguistica in cui avvenne la perdita della sostanza comune, essi condividono la ferita insanabile dell'abbandono al mondo, alle proprie costitutive libertà e uguaglianza.¹⁸⁹ La condivisione è esperita mediante la presenza che può conoscere alterazioni causa il possibile allargamento, o smantellamento parziale, dei limiti a cui si sottopone nel far parte della *communitas*.

La crisi di senso e di legittimizzazione dello Stato nazione impone da tempo la revisione di tra democrazia e diritti umani. Le dinamica culturale di stampo tradizionalista deve fare i conti con il fenomeno dell'immigrazione e della fusione culturale, con i risultati incerti che tutti i giorni si mostrano ai nostri occhi.

¹⁸⁹ Si fa riferimento a S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1971.

Il principio cosmopolita della libera circolazione e dei fondamenti universalistici afferma il desiderio di compartecipazione e tolleranza che ricorda la diagnosi di Hannah Arendt a favore delle *displaced persons* e di tutti i rifugiati politici che, secondo quanto riportato in più occasioni di lettura, sarebbero i veri protagonisti del secolo passato. In un'ottica diversa, M. Walzer sostenne che il diritto all'immigrazione deve essere limitato in base al diritto che una comunità ha di mantenere la sua integrità. Il principio di autodeterminazione ingloba anche il diritto di affermare quella forma di vita che, di volta in volta, è loro propria. Una tesi che possiamo definire particolaristica poiché è capace di intrecciare identità nazionale e culturale nella volontà di imporre restrizioni¹⁹⁰. La comunità internazionale deve saper controllare le tensioni che scaturiscono dallo sfogo di problemi tra le etnie in un rinascere, dopo il deragliamento post-comunista, delle tribù che possono, nella fase più estrema del percorso chiamato da Walzer "piano inclinato"¹⁹¹, tendere ad una separazione se supportate da un adeguato movimento politico.

La visione di un altro politologo del nostro tempo, H.R. Van Gunsteren, invece, trova ospitalità nello spirito arendtiano della inclusione dello straniero e si adopera fortemente per coniare un nuovo percorso di selezione e possibile inclusione del diverso¹⁹². La competenza richiesta allo straniero è la capacità di agire in quanto cittadino di una determinata realtà politica, una forma di acculturazione che non si estende alla globalità delle socializzazioni e permette il ricorso ai fondamenti culturali delle origini. *"Le persone vivono in comunità con vincoli e confini, che possono essere di diverso tipo. In una società liberale i vincoli e i confini dovrebbero essere compatibili con i principi liberali. La libera immigrazione muterebbe il carattere della comunità, senza però deprivarla di qualsiasi carattere"*¹⁹³.

Dopo queste brevi digressioni, che ci permettono per altro di mettere a fuoco una delle maggiori sfide del terzo millennio, è necessario calarsi nella attualissima proposta di riflessione di Nancy, uno studio che riparte, ancora una volta, dalla

¹⁹⁰ Si veda a tal proposito M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Milano 1987, Feltrinelli.

¹⁹¹ Si può vedere M. Walzer, *La rinascita delle tribù*, Micro Mega num. 5/1991, *Le ragioni della sinistra*, editrice Periodici culturali.

¹⁹² Risulta utile confrontarsi con H. R. Van Gunsteren, *Admission to citizenship*, *Ethics*, num. 98, pag. 752.

¹⁹³ *Ivi*, pag. 736.

dinamica dei corpi. Di estraneità e veicolo di costruzione di un pensiero dell'altro, si torna a parlare nell'agile volume intitolato "*L'intruso*" che, come abbiamo visto, rimanda alla comprensione dell'estraneo in sé come necessità per continuare a vivere (stiamo parlando del trapianto cardiaco subito). L'obiettivo di questo scritto, come l'autore stesso dichiara nell'intervista finale con Valeria Piazza, è rispondere al tema della "venuta dello straniero" sottolineando il carattere di estraneità dello stesso, senza riassorbire tutto nella prossimità, nella commistione forzata, come invece fanno tante filosofie che vogliono annullare le differenze in nome di una più "alta" uguaglianza dei popoli. Tale appiattimento non sarebbe mai possibile e nemmeno augurabile. Da qui l'esigenza di pensare l'estraneità e l'alterazione dentro di sé (dice Nancy: "*io stesso mi scopro in questa circostanza più doppio o molteplice che mai*"¹⁹⁴) fino a considerarla una caratteristica peculiare della natura umana (da cui la conclusione che "*lo straniero non è nessun altro se non me stesso e l'uomo stesso*"¹⁹⁵). Dall' *altro fuori di sé*, si è giunti all'*altro dentro di sé*. Queste riflessioni, come detto, ci fanno ripensare la categoria di corpo, o meglio, ci fanno pensare all'urgenza di ripensare il corpo, un corpo che, ora più che mai, non può costituire l'ultimo recesso della soggettività. "*L'identità vuota di un io non può più fondarsi sulla semplice adeguazione (sul suo io=io): quando si enuncia io "soffro" implica due io estranei l'uno all'altro (che pure si toccano)*"¹⁹⁶. Sembrerebbe che la sofferenza sia una condizione esemplare per rendersi conto dell'alterità che ci caratterizza. È la malattia che fa dire a Marcel Proust: "*nella malattia ci rendiamo conto che non viviamo soli, ma incatenati a un essere d'un diverso regno, dal quale abissi ci separano, che non ci conosce e dal quale è impossibile farsi comprendere: il nostro corpo*"¹⁹⁷. Ma questa duplicità in Nancy non ha niente a che fare con una *dualità*, come lo si può capire dalla critica che egli fa al contemporaneo "pensiero dell'altro", che, benché concepisca l'altro come l'altro fuori di sé o come l'altro in sé, lo riconduce sempre ad un'alterità in cui è in gioco il sé. L'altro è pensabile, e necessario al pensiero, solo a partire dal momento in cui il sé appare e appare come *stesso*. Ma così facendo il sé esce da sé e resta solo: il momento del *con* così si perde. "*Questo pensiero del sé e*

¹⁹⁴ J.- L. Nancy, *L'intruso*, op. cit., pag. 28.

¹⁹⁵ *Ivi*, pag. 37.

¹⁹⁶ *Ivi*, pag. 31.

¹⁹⁷ M. Proust, *I Guermantes*, pag. 102.

dell'altro, insieme a quello dell'intimo e del prossimo (proprio del cristianesimo) designano un "non essere con", e quindi un non essere in società"¹⁹⁸.

L'alterità, per Nancy, è, al contrario, garante della pluralità dell'esistenza. Infatti, partendo da Kant - secondo cui se io penso un'esistenza possibile allora esiste realmente qualcosa, dato che viene sempre prima il reale che il possibile – Nancy dice: "esiste qualcosa (almeno io) e qualcos'altro, almeno quest'altro io che si rappresenta il possibile e al quale mi rivolgo per domandarmi se esiste qualcosa di tutto ciò che io ritengo possibile"¹⁹⁹. Se co-esistono diversi io, allora è necessario che ci sia una differenza tra questi io, con la quale è data la differenza tra le cose in generale, e anche l'esistenza del corpo, che implica di conseguenza l'esistenza di altri corpi. Così il plurale d'esistenza viene confermato. L'alterità è cifra sia dell'interno che dell'esterno poiché l'alterità è originaria poiché può essere la pluralità delle origini. Infatti, i corpi sono sempre altri, e gli altri sono sempre corpi. A questo proposito, significativo è il titolo dell'ottavo paragrafo di "Corpus", "ALTER" : non si tratta di un *aliud*, o di un *alius*, e nemmeno di un *alienus*, cioè di un altro in generale inteso come lo straniero che si contrappone al proprio, ma di un *alter*, cioè di uno dei due: quest' altro è uno dei tanti, è uno tra di loro, è uno tra tutti²⁰⁰. "Se io sono esteso, anzi, l'esteso che io sono, lo sono in quanto mi sono separato, sottratto, distanziato da me stesso"²⁰¹. L'alterità consiste proprio in questo: nell'essere un corpo, esposto fino alla estremità. Infatti essere estesi, essere esposti, è essere consegnati agli altri.

La posizione dello straniero è la metafora del corpo estraneo per eccellenza, una qualsiasi introduzione, anche fortuita, che ha il sapore di un'immissione in un qualsiasi ambiente organico, omogeneo e regolato, al quale il corpo estraneo non può essere sottomesso. Proprio quest'ultima affermazione scandisce la visione nancyana dell'introduzione secondo una prospettiva che, nel comprendere le diversità, nega la sottomissione in nome di una necessità di riconoscere la presunta superiorità del sistema inglobante. L'*étranger* (lo straniero) è però il responsabile della violenza dell'intrusione. La minaccia, o l'inquietudine, che porta

¹⁹⁸ *Ivi*, pag. 110.

¹⁹⁹ *Ivi*, pag. 44.

²⁰⁰ Per maggiore chiarezza si veda J.- L. Nancy, *Essere singolare plurale*, op. cit., pag. 20.

²⁰¹ J.- L. Nancy, *Corpus*, op. cit., pag. 27.

con sé viene vissuta malignamente, in una società che vive raramente di spartizioni o relazioni che dividono l'integrità del singolo. Le uniche dinamiche possibili dopo l'inclusione sono la metabolizzazione del corpo dell'*étrange*, oppure la lacerazione dell'integrità e le sue mutilazioni. Risulta significativo discernere la possibile minaccia invasiva dallo scontro senza lacerazione o assimilazione che è proprio dell'Amore. Lo straniero, invece sembra far corpo solo con sé stesso mostrando le sue proprietà umane.

*“Stranieri sono i corpi: sono fatti del fuori, dell'extraneitas che forma l'estraneità [étrangèrete] dello straniero. Il fuori sembra sempre venire dopo il dentro [...] Extraneus extremis, interior intimo meo”*²⁰².

Lo spirito dell'*étrangetè* (la stranezza) è il fulcro di una difficile interpretazione dell'estraneità, la quale, ci porta a dire “corpo proprio”. La proprietà non è un possesso di diritto personale perché, se così fosse, ciascuno potrebbe abusarne fino alla soppressione che cancellerebbe qualsiasi proprietà. *Ego exstraneus* dunque. Più che una divisione in estraneo e locale, dobbiamo aprirci alla differenza tra essere e desiderio²⁰³. La forma che assume un corpo è il desiderio per la quale questa si è spesa, le differenze hanno a che fare con altre indicazioni.

La visione proposta da Nancy è figlia di una precisa impostazione concettuale che ritroviamo nelle dissertazioni di Jaques Derrida in un testo già citato ma ancora una volta essenziale per il collegamento tra il nostro autore e una scuola di pensiero che, soprattutto nel territorio transalpino, ha segnato un'epoca. Parliamo di *“Politiche dell'amicizia”*, uno scritto che si sofferma alla lettura della genesi del Politico rileggendo le tesi di Schmitt e partendo dalla materia della totalità della legge e del conseguente occultamento delle differenze: *“In principio, sempre, l'Uno si fa violenza e si guarda dall'altro”*²⁰⁴. L'affermazione deve molto alla distinzione schmittiana amico/nemico (un *topos* al quale abbiamo concesso precedentemente

²⁰² J.- L .Nancy, *Strani corpi estranei*, trascrizione della *lectio magistralis* tenuta a Pordenonelegge il 21 settembre 2008, Aut Aut num. 341, gennaio 2009, pag. 149, edizioni Il Saggiatore.

²⁰³ Il desiderio è per Nancy collegato alle maggiori determinazioni filosofiche del tempo, quelle che lo collegano alla privazione. Non meno importante, però, è il significato dato da Derrida e Deleuze che il “nostro” autore sembra non voler dimenticare. Risulta dunque fondamentale ricordarsi di quanto hanno scritto sul *desiderium* questi due autori e di come l'oggetto del desiderio corrisponda ad una precisa attività di studio dell'occidente filosofico iniziata con l'”*Eros*” di Platone.

²⁰⁴ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, op. cit., pag. 3.

un breve spazio) e alla logica dell'integrazione, una logica che deve essere applicata anche alla relazione esterna che lo Stato affronta e non solo alla contaminazione interiore degli uomini e delle razze. La cosiddetta "grande politica" di Schmitt conia il paradigma secondo il quale la distinzione fra amico e nemico è la base del diritto e, allo stesso tempo, il viatico per il quale ogni azione e movimento politico ha in sé la raffinata diversità tra amico (*Freund*) e nemico (*Feind*)²⁰⁵. Non c'è alcun bisogno che il concorrente politico sia un concorrente economico o incarni la figura della minaccia, egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*). L'estraneità è iscrizione dell'altro in un ordinamento che appartiene ad un'altra *lex*, l'essere estraneo è una condizione di non-amicizia e non-inimicizia. La volontà di Derrida di andare oltre le testimonianze schmittiane, e anche di non operare quella *reductio ad unum* insita nel carattere violento della conservazione statale, mette in atto una decostruzione della cesura amico-nemico con il tentativo di fargli perdere la sua nettezza. L'obiezione principale sta nell'assenza della figura di un terzo elemento nella polarità di Schmitt, colui che assuma una posizione inclassificabile dinanzi alla legge. L'identità e la regolazione della differenze devono confrontarsi con il presente in una mediazione dialettica che riconosce l'altro in quanto altro da se stesso. Non è casuale che Derrida evidenzii le considerazioni di Nietzsche quando scriveva: "...e forse verrà per ognuno anche un'ora più lieta in cui dirà: *Amici, non ci sono amici!*" Così gridò il saggio morente. "*Nemici, non ci sono nemici!*" grido io, il folle vivente"²⁰⁶. Il discrimine messo in evidenza dal "forse" nel momento presente potrà cadere in futuro. Solo nel futuro, infatti, si possono sovvertire, anche con l'intromissione del soggetto "terzo" cancellato da Schmitt, le dinamiche di amicizia e inimicizia. Un'amicizia diversa, dunque, allontanata dalla polarità e messa in relazione con il soggetto, una dinamica che non può avere una ripercussione continua con la legge. Arrivati a questo punto, possiamo constatare il continuo riproporsi di una visione dell'amicizia come figlia dell'alterità crei il rinvenimento derridiano dell'altro nell'identico e la rottura del legame identità-amico. Si esce dall'area della conflittualità e da quel tempo storico scandito dal "*polemos* padrone di ogni cosa",

²⁰⁵ Su questo argomento non possiamo non rimandare a C. Schmitt, *Il concetto di politico*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 87-208.

²⁰⁶ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1982, vol. I pag. 222.

da quella riduzione del nemico, o se vogliamo dello straniero, ad amico o connazionale. La guerra non è il principio ordinatore e si smarrisce quel senso contenuto nella logica schmittiana dove il *polemos* eracliteo aveva perso i contenuti del rapporto di diversità per far posto solo al giustificarsi del legame. L'amicizia "sovrana" promossa in "*Politiche dell'amicizia*", tema di cui ci siamo già brevemente occupati contestualizzando il rapporto Nancy-democraticità, presenta l'individuo come alterità e identità rifiutando la diversità come *escamotage* diretto a finalità politiche. "*Ciascun uomo esprimerebbe un tratto assolutamente differente e differenziale, per la qual cosa non può essere ordinato in uno schema dialettico: esso è identico nel conservare la sua identità, nel senso che il tratto permanente è la diversità*"²⁰⁷. La formula giuridica che Derrida auspica si possa adottare è una forma capace di conservare l'eterogeneità del rapporto per far cadere la visione dell'alterità sottoposta alla logica del conflitto: "*Ci vuole oblio. Amicizia persino senza memoria, per fedeltà, per dolcezza e rigore di fedeltà, amicizia senza legame, per amicizia del solitario per il solitario. Nietzsche richiedeva tutto questo: una comunità senza comunità, un legame senza legame*"²⁰⁸. L'amicizia, senza alcuna pretesa di legame, non diviene una vuota esaltazione della dissoluzione dell'istituzione. Come già sottolineato da Nancy, siamo nella possibilità di una revisione dell'istituzione moderna per rimuovere il processo di cancellazione-oppressione verso una realtà che sogni nuovi confini istituzionali. In "*Spettri di Marx*"²⁰⁹ la dualità amico/nemico si frantuma del tutto e lascia spazio ad una democrazia dell'ospitalità, una forma giuridico-amministrativa che prende le distanze dall'euforia liberale proprio come fece Nancy. Nel modello liberale, infatti, non c'è lo spazio reale per una difesa dell'alterità, vi è piuttosto una sorta di celebrazione della replica che porta alla soppressione del diverso e all'incubo che risuona nella parola "totalitario".

A spiegare le intemperie di un mondo che incontra le complessità dell'integrazione interviene anche Pier Aldo Rovatti. La lucidità dei suoi suggerimenti conduce

²⁰⁷ F. Garritano, *Aporie comunitarie sino alla fine del mondo*, Jaka Book, Milano 1999, pag. 52.

²⁰⁸ Jaques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, op. cit., pag. 348.

²⁰⁹ Jaques Derrida, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994, trad. it. di G. Chiurazzi. Si tratta di un testo scritto dopo l'uccisione dell'operaio polacco Chris Hani, ucciso perché comunista. Derrida ne rimase molto colpito e mostra proprio qui tutte le sue perplessità e il suo rancore. Lo schema schmittiano dell'amico/nemico si rivela in tutta la sua crudeltà e intolleranza dimostrando la parte spettrale di quel *polemos* eracliteo che il futuro deve rifiutare.

all'innovativa disamina delle barriere verso il diverso e alla indicazione di una visione della cultura come distanza paradossale. Stiamo parlando della cultura moderna definita dall'autore pluralizzata e pervasiva, ostacolo d'integrazione e questione da rilanciare a livello politico. *“La metafora del confine inteso come soglia paradossale può a mio parere venire estesa a rappresentare il luogo possibile della cultura e della sua produzione. Questo ha a che fare con la distanza che dovremmo cercare di abitare nel nostro corpo a corpo con la melassa appiccicosa di cui ci sembra fatta la realtà in cui siamo a bagno”*²¹⁰. Superare le incomprensioni della cultura non vuol dire aprire a una società senza distanze, il soggetto culturale rimane una pratica soggettivizzante che deve “abitare” le distanze umane. Ciò che ci serve non è una riduzione del dialogo ma una pratica di condivisione culturale attrezzata per capire i cambiamenti e le nefandezze del presente.

Torniamo ora alla pratica di Nancy e alle interazioni delle sue idee con il quotidiano sviluppo della libertà e dell'integrazione. Alla luce di quanto accaduto alle *banlieues* parigine, l'intervento nancyano ha il significato di una decisa “tirata d'orecchio” alle istituzioni e all'incapacità di comprendere il flusso degli avvenimenti. *“La Francia è in guerra con se stessa. Purtroppo. Quello che sta succedendo in questi giorni era stato previsto già da anni”*²¹¹. In queste decise parole si individua immediatamente il concetto di dissoluzione civile che è stato messo in opera. Il fallimento di un'educazione che si dice centralizzata, ma che in realtà centralizzata non lo è proprio, e l'assenza di una comunità nazionale sancita nella mancanza di un luogo di identificazione, edificano l'enorme crescita dei comportamenti identitari nelle *banlieues* e altrove. L'avvento di nuove forme di cementificazione tra le culture non mette in pericolo nessun'idea della comunità e della sua futura evoluzione. Rispondendo a chi gli domanda di “sbilanciarsi” sul tema dell'immigrazione il “nostro” ha risposto: *“In Europa non esiste una vera idea condivisa di comunità, tanto meno di comunità europea. Non c'è un'identità europea, ma tante identità diverse: quella francese, quella tedesca, quella italiana... Ciascuna di queste identità è composta da tante diverse identità; nel*

²¹⁰ Pier Aldo Rovatti, *La cultura come distanza paradossale*, AA.VV. *A cosa serve la cultura*, pag. 10, Il Saggiatore, Milano 2008.

²¹¹ *La Francia è in guerra con se stessa, intervista con J.- L. Nancy*, Roberto Ciccarelli, Centro riforma Stato, 30 novembre 2005.

*caso di quella italiana, da quella siciliana, da quella veneta eccetera. L'arrivo degli immigrati non ha cambiato la pluralità di identità presenti nella società europea, al contrario, l'ha confermata*²¹².

I problemi del mancato legame tra diverse connotazioni culturali sono le incognite di una società in cui il lavoro è assente, come la giustizia sociale, e dove le disuguaglianze continuano a crescere. L'essere in-comune deve tornare a precedere lo spazio della politica e bilanciare l'idea del popolo come ordinamento supremo. Interrogarsi sul luogo steso della politica è anche ispirare a una nuova possibilità di integrazione o, se vogliamo, di una accettazione dell'estraneità dei corpi vista come accettazione dell'estraneità dell'altro.

Conclusione

“pensare non è inattività,

²¹² S. Bernelli, *Il primo amore*, intervista a Jean-Luc Nancy. L'intraprendenza della comunicazione di Nancy viene fuori in tutta la sua forza e scandisce intuizioni che lo mettono sullo stesso piano di diversi comunicatori politici.

ma in se stesso quell'agire che si trova

in dialogo con il destino del mondo"

M. Heidegger,
Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel",
Guanda, Parma 1987, traduzione italiana di A. Marini, pag.128.

Il lungo viaggio lungo le interpretazioni delle didascalie nancyane è giunto al termine. La poliedricità di uno scrittore attuale, e la sua capacità di relazionarsi con le molteplici sfaccettature del presente, pongono in primo piano un'analisi della contemporaneità che non lascia scampo a critiche e sembra non concludersi mai. Occupandoci della comunità ci siamo occupati di una comunanza che diviene simbolo della capacità di ritrovare un senso e dell'unica via percorribile: quello che Hölderlin dichiara quando dice "*è bene sorreggersi agli altri. Poiché nessuno sostiene da solo la vita*". Risulta necessario tornare all'inizio del nostro studio sulla comunità e rileggere con attenzione l'aggettivo *désouevréé* che, associato a *communauté*, è la base per cercare un'interazione tra il pensiero nancyano e la possibilità di edificare un nuovo progetto. La trascrizione italiana della parola francese apre ad una discussione che mette in risalto la possibile incongruenza di traduzione. Diviene lecito chiederci se il termine più adatto da associare alla *communitas* è in-operativo e non inoperoso, un cambiamento alla luce della reale mancanza di interazione che si porta con sé. Se il punto di partenza è la prerogativa di Bataille sull'impossibilità di una comunità e sulla sua improduttività, dobbiamo realmente porre un punto di domanda e segnalare la differenza tra i due termini. Più che in operosa e, quindi stabilizzata nel suo essere collettività senza operare, la pluralità proposta dall'autore transalpino riveste i contenuti di una corporeità senza forma che pone in essere la sua incapacità di interagire con quel mondo esteriore che detta il ritmo di una educata definizione della politica del nostro tempo. Lo smarrimento nancyano sembra testimoniato da un malessere di fondo: la questione dell'annodatura. Se, infatti, la soluzione politica è il solo riprodursi di un'azione di annodatura delle singolarità e un lasciar spazio

all'esistenza in tutte le sue infinite schegge di senso, come possiamo attuare una vera rivoluzione di senso nella *polis* deturpata del nostro tempo? L'attività politica, inoltre, non si riduce ad una semplice funzione di custodia del mondo, incapace di rispondere all'infinito dolore presente in esso?

Cominciamo da quest'ultimo punto di domanda dove affiora un altro interrogativo sui limiti della filosofia dell'autore in questione. Nella visione nancyana, infatti, sembra essere assente qualsiasi possibilità di annullare il dolore; addirittura di dolore non si può neanche parlare. Esso, parafrasando la tecnica del teatrale Artaud, si può solo gridare o gemere. Non è lecito assorbirlo come vorrebbero le religioni, né affrontarlo eroicamente, ma accettarlo e "*accettare che vi sia un'ambiguità impossibile da eliminare, come se si desse senso nello stesso punto in cui il senso si ritrae*"²¹³. Ciò non equivale ad un cieco giustificazionismo, in quanto restano salvi dei criteri morali e resta una misura comune a cui appellarsi. L'ontologia etica si prospetta di scorgere, tra le aberrazioni e i prodigi della tecnica, tra la miseria e lo splendore del capitalismo, una misura comune che non deve essere intesa come un'unità di misura da applicare a tutti i casi, ma come la "commensurabilità delle singolarità incommensurabili", ovvero, l'uguaglianza di tutte le origini del mondo. Ecco che così si rivela il risvolto politico di tale proposta ontologica: un pensiero che poggia sull'esperienza comune dell'esistere, sulla fraternità incomparabile di ogni esistente, sul concetto di estraneità del corpo. Un pensiero, in definitiva, che potrebbe fornire delle risposte ad una serie di domande urgenti che oggi pone (e impone) il diritto internazionale, la cittadinanza cosmopolita, il multi-culturalismo, la crescente immigrazione. Dobbiamo sottolineare forzatamente il termine "potrebbe", in quanto la dinamica di studio di Nancy rimane una visione teoretica che lascia pochi spazi di respiro al risvolto politico. La sua scelta di porre in essere una nuova mediazione tra la politica e il mondo degli uomini ci riporta ad una nuova ri-considerazione della stessa che mostra il suo fervore anti-totalitario e il suo bisogno di ripensare gli eventi storici. Nella teorizzazione di un *ars governandi* che deve rifondare la circolazione del senso si leggono gli sforzi di un pensatore poco deciso a trovare le "vie di fuga"

²¹³ V. Piazza, *Il taglio del senso – Intervista a Jean-Luc Nancy*, in *L'intruso*, op. cit., pp. 46.

dalla situazione odierna e, allo stesso tempo, troppo intimorito dalla creazione dall'emersione del totalitarismo d'occidente²¹⁴.

Tutto l'interesse del nostro lavoro ha cercato di individuare la connessione tra Il Nancy politico e le possibili nuove sfaccettature di un mondo che ha bisogno di una restaurazione. Risulta particolare, nel nostro autore, la *noluntas* ad usare la parola "speranza", a porre il segno sulla necessità di riformare il tessuto sociale attraverso una crescita morale e affermativa dell'esigenza di rinnovamento. Piuttosto, egli preferisce richiamare l'attenzione sul bisogno della responsabilità di ogni cittadino e la ricerca di un senso che consideri l'esperienza della libertà. La diffrazione del senso dell'esistenza, testimoniato dopo la "morte di Dio" apre all'esigenza di una sorta di "arte del senso multiplo" che ci permetta di orientarci senza bussola, senza mappa, senza un Oriente e un Occidente con confini ben delimitati, un'arte che ci permetta di "*riaprire infinitamente la questione del senso come senso del comune*"²¹⁵. Ma, siamo pronti ad accettare tale proposta? Siamo pronti ad assistere, e ad acconsentire, alla defenestrazione dell'ontologia tradizionale da parte di un'arte del senso multiplo? Siamo all'altezza di tale pensiero?

Conviene analizzare anche un altro punto dell'interesse nancyano. Uscendo dall'interazione politica e scegliendo una nuova strada che si conduce all'analisi

²¹⁴ Per uno studio completo sulle dinamiche attuali si rimanda agli studi del politologo francese Guy Hermet. Attraverso una riflessione che fonde la sociologia con scienza politica e l'interrogarsi della filosofia politica, egli compie un decisivo passo in avanti tra gli studiosi contemporanei abbracciando l'idea di una riforma contro il propagandarsi dello *status quo* istituzionale di marca democratica. Dopo essersi imbattuto in un'ampia ricerca dei motivi dell'instaurazione populistico-nazionalista, getta le basi per una critica del fenomeno della *governance* e per la comprensione dell'espropriazione della sovranità popolare, il più incandescente pericolo della nostra terra democratica. Facendo propria la lezione di Michel Maffesoli e la sua logica di "affaticamento del politico", arriva o alla conclusione che oggi, nella mancanza di un grande progetto, la prigionia dell'empasse democratico rende eccessivamente vulnerabile il nostro agire e paralizza le nostre azioni politiche. Diviene ormai totalmente visibile il trionfo dello stato terapeutico di cui ci aveva parlato Foucault. La fuoriuscita dallo stato terminale della democrazia ha i contenuti di un ritorno al passato, a quei contenuti fondamentali dell'isonomia, dell'isegoria e dell'isotimia (uguaglianza di fronte alla legge, diritto di accedere a tutte le funzioni, libertà d'espressione) tipicamente riconosciuti da chi ha inventato il percorso democratico: i Greci. Attraverso un approccio filosofico-politico c'è bisogno di un intervento che rifletta realmente un interesse per la natura dell'uomo e promuova la partecipazione dal basso delle autonomie locali, anche attraverso l'istituto referendario. . Al principio "Un uomo, un voto!" che, di fronte al tribunale della storia, ha mostrato la sua astrattezza, bisogna opporre l'affermazione: "Un cittadino, un voto".

²¹⁵ F. Guibal, *Ouverture*, in AA. VV., *Sens en tous sens*, op. cit., pag. 11.

ontologica, siamo in grado, infatti, di dare vita ad un'altra obiezione: come può la filosofia rifiutare un fondamento primo e non rischiare di cadere in una mesta rinuncia ad esibire una ontologia fondante? La frequentazione filosofica di abissi fondanti ha condotto il nostro modo di vedere il mondo lungo un sentiero dove il "pensiero della finitudine" voluto da Nancy ha molta difficoltà di inserimento nelle nostre scelte quotidiane. Per rimetterla "in gioco" abbiamo bisogno di equiparare la finitudine al senso: *"Il senso è così la proposta della finitudine in quanto esistenza dell'essenza. Il senso è: che l'esistere sia senza essenza"*²¹⁶. Dunque, solo perché l'ontologia di Nancy parla di finitudine e di varie fini (fine del mondo, fine della filosofia, fine della politica), di un senso che, valutato a partire dalla vecchia metafisica del Soggetto, del Fine, del Principio, appare come l'insensato, della libertà dell'esistenza dall'essenza e della natura tecnica dell'umano, non dobbiamo pensare il pensiero come nichilistico o impraticabile. Anzi, l'utilizzo del verbo essere e la terminologia praticata conducono ad un "pensiero affermativo" che è in grado di ripensare il "de" della decostruzione. Non si intende distruggere ma, piuttosto, de-sigillare, togliere i sigilli dalla tradizione, in una parola, è un'apertura. *"Decostruire non fa coppia con costruire: ma vuol dire rimettere in gioco, rilanciare, l'inaudito del gesto inaugurante"*²¹⁷.

A questo punto non resta che donare all'autore francese, e tutti quelli che hanno letto questo breve lavoro, un ultimo e definitivo commento firmato da Derrida, un elogio ad un autore che ha permesso, attraverso la decostruzione, che spuntassero nuovi getti nell'edera secolare della tradizione filosofica, innovandola facendola rimanere sempre viva: *"Nancy lavora a pensare-pesare l'impe (n) sabile. Più esattamente che possibile, egli misura (pe (n) sa) l'impossibile. Per questo resta un filosofo rigoroso nel momento stesso in cui i limiti del filosofico tremano. Nancy si sottomette allora senza tremare al tremito"*²¹⁸

OPERE DI JEAN-LUC NANCY

²¹⁶ A. Badiou, *L'offrandre réservée*, in AA.VV., *Sens en tous sens*, op. cit., pag. 18.

²¹⁷ J.-L. Nancy, T. Maia e F. Ferrari, *Corrispondenza*, in *Il senso del mondo*, op. cit., pag. 218.

²¹⁸ J. Derrida, *Le toucher*, op. cit., pag. 201.

- J.- L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), tr. it. di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- J.- L. Nancy, *L'intruso*, tr. it. di Valeria Piazza, Cronopio, Napoli 2000.
- J.- L. Nancy, *Il senso del mondo*, tr. it. e a c. di Federico Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997.
- J.- L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- J.- L. Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003.
- J.- L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, tr. It. di D. Tarrizzo, Einaudi 2000.
- J.- L. Nancy, *Verità della democrazia*, tr. It. di A. Moscati e R. Borghesi, Cronopio 2009.
- J.- L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, tr. It. di D. Tarrizzo e M. Bruzzese, Einaudi 2002.
- J.-L. Nancy, *Globalizzazione, libertà, rischio*, Micro Mega n.5/2001.
- J.- L. Nancy, *L'Etica originaria di Heidegger*, Cronopio, Napoli 1995.
- J.- L. Nancy, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo*, tr. it. di R..Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- J.- L. Nancy, *Un pensiero finito*, tr. it. di L. Bonesio e C. Resta, Marcos Y Marcos, Milano 1992.
- J.- L. Nancy e P. Lacoue-Labarthe, *Il mito nazi*, il Melangolo 1992.

- J.- L. Nancy, *Il giusto e l'ingiusto*, Feltrinelli 2007.
- J.- L. , *Sull'agire. Heidegger e l'etica*. Cronopio, Napoli 2003, tr. It. di A. Moscati.
- J.- L Nancy, *Corpus*, tr. it. e a c. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.
- J.- L. Nancy, *Limpératif catégorique*, Flammarion, Parigi 1983.
- J.- L. Nancy, *Il pensiero sottratto*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- J.- L. Nancy, *Sull'amore*, Bollati Boringhieri 2009.
- J.- L. Nancy, *Strani corpi estranei*, Aut Aut num. 341, gennaio 2009, edizioni Il Saggiatore

OPERE SU JEAN-LUC NANCY

- D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, Cortina, Milano 2003.
- J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.
- J.Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano, 1995.
- D. Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis 2006.

- R. Esposito, *Jean-Luc Nancy, il nucleo politico della filosofia*, Il manifesto, 10 giugno 2000.
- AA. VV., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, a c. di F. Guibal e J.-C. Martin, Galilée, Paris 2004.
- AA. VV., *Incontro con Jean-Luc Nancy*, Cortina, Milano 2003.
- R. Esposito, *Libertà in comune*, in AA. VV., *Incontro con Jean-Luc Nancy*, cit., p. 223-230.
- Giovanni Scibilia, *Un buon Dio a Manhattan? Note sulla comunità degli amanti*, *Oltrecorrente*, rivista di filosofia num.6, dicembre 2002.

OPERE CORRELATE

- R. Esposito, *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- P. Peticari, *Biopolitica minore*, Manifesto libri, Roma 2003.
- A. Gnoli, F. Volpi, S. Givone, U. Galimberti, S. Benhabib, *L'eredità di Martin Heidegger*, *Micro Mega* n. 3/2007.
- C. Resta, *La terra del mattino*, Franco Angeli, Milano 1998.
- R. Esposito, *La comunità della perdita*, Introduzione a G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

- M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, tr. It. di M. Bertani e V. Zini, 2004.
- A. Moscati, *Biopolitica e singolarità in Hannah Arendt*, Aut Aut , Vita psichica, Il Saggiatore, ottobre-dicembre 2005.
- F. Garritano, *Aporie Comunitarie sino alla fine del mondo*, Jaca book, Milano 1999.
- M. Walzer, *La rinascita delle tribù*, Micro Mega num. 5/1991, Le ragioni della sinistra, editrice periodici culturali.

INTREVISTE A JEAN-LUC NANCY

- P. Del Soldà, *Intervista a Jean-Luc Nancy*, La città invisibile numero 5, giugno 2002.
- *Se il Dio si nasconde: la decostruzione del cristianesimo*, conversazione con Jean-Luc Nancy, Lettera internazionale numero 71 - I Trimestre 2002.
- S. Bernelli, *Intervista a Jean-Luc Nancy*, l'Unità, 24 settembre 2008.
- *La Francia è in guerra con se stessa, intervista con J. -L .Nancy*, Roberto Ciccarelli, Centro riforma Stato, 30 novembre 2005.